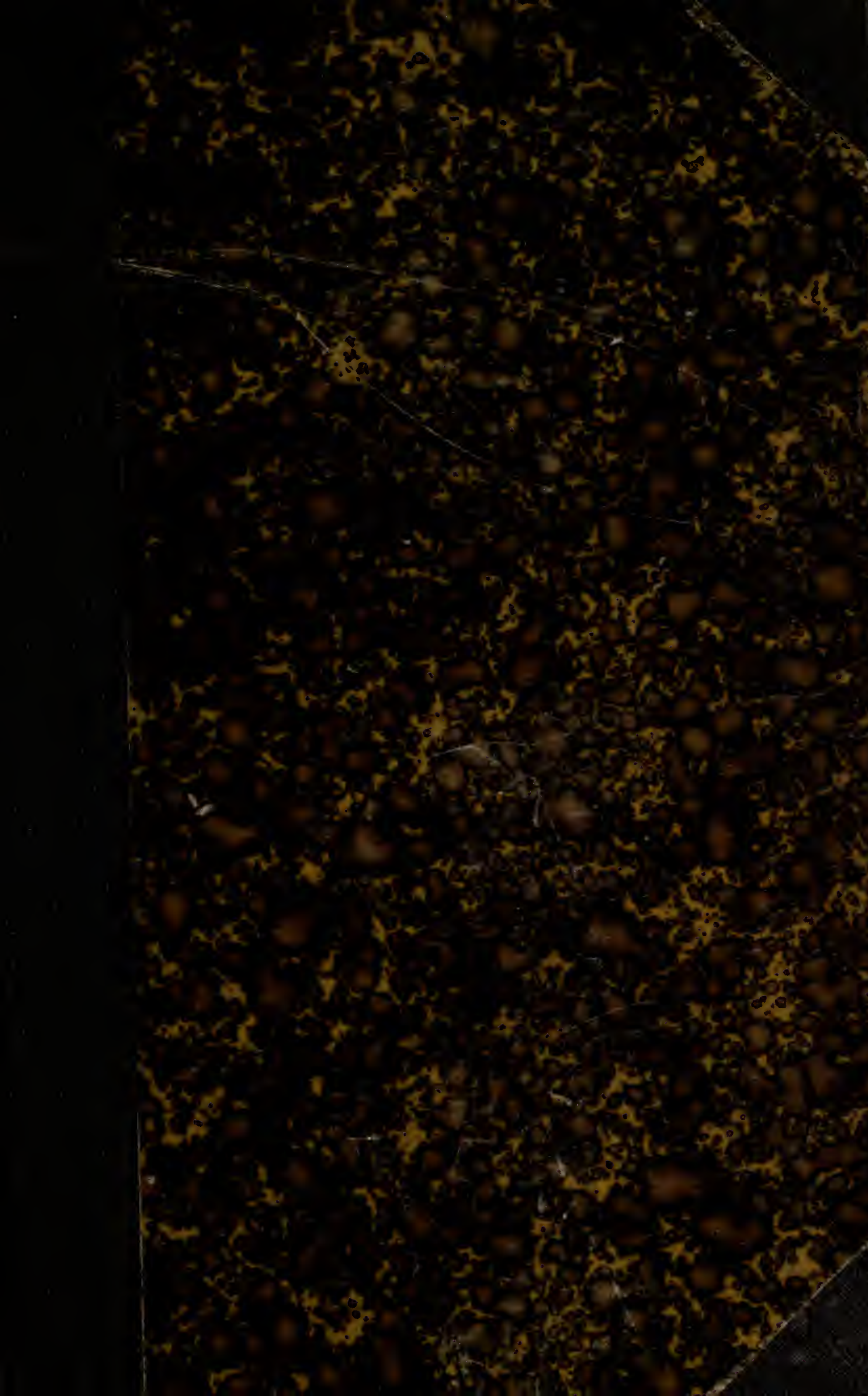




Die Philosophie der Vorzeit

vertheidigt

von

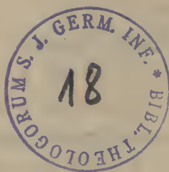
Joseph Kleutgen,
Priester der Gesellschaft Jesu.

Zweiter Band.

Zweite verbesserte Auflage.

Mit Gutheißung der Obern.

Innsbruck.
Druck und Verlag von Felician Rauch.
1878.



Einleitung.

Wer immer es versäumt, sich über die Natur und die Gesetze des menschlichen Erkennens klare und bestimmte Ansichten zu erwerben, wird in Gefahr sein, auf dem Gebiete der Forschung sich mannigfaltig zu verirren: wer sich überdies jene ersten Fragen der Philosophie unrichtig beantwortet, der wird nothwendig und zwar um so mehr, als sein Denken übrigens folgerichtig ist, auf Abwege gerathen. Weil also die Vorzeit nicht bloß beschuldigt wird, sich über die Grundlage der philosophischen Forschung keine Rechenschaft gegeben, sondern auch in Betreff derselben falschen Meinungen gehuldigt zu haben; so läßt sich nichts anders erwarten, als daß man ihr auch im Innern der Philosophie manche Irrthümer zur Last lege. Und so ist es. Es giebt kaum einen Zweig des menschlichen Wissens, in welchem die Vorzeit nicht irgend einer bedeutenden Verirrung geziehen würde.

539. Obgleich Cartesius seinen Versuch, die Philosophie durch eine neue Methode zu verbessern, auf alle Theile derselben ausdehnte; so traten doch im Streite, den seine Schule wider die Scholastik führte, die Fragen der Naturphilosophie durchaus in den Vordergrund: ohne Zweifel aus keiner andern Ursache, als weil auf der einen Seite die Fehlgriffe, die Cartesius in der Lehre von Gott und dem Ursprung der Welt gethan, seine Schwäche auf diesem Gebiete der höheren Speculation zu offenbar bewiesen, auf der andern Seite aber die Fortschritte, welche zu seiner Zeit, und nicht ohne sein verdienstvolles Mitwirken, die empirische Naturkenntniß gemacht hatte, die Voraussetzung begünstigten, daß er auch in der speculativen Auffassung der Natur die vergangenen Jahrhunderte weit hinter sich zurückgelassen habe. Bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts bewegte sich also der Kampf wider die Philosophie der Scholastik vorzüglich auf dem Gebiete der Naturlehre überhaupt und der Lehre vom Menschen insbesondere: in unsern Tagen aber hat man ihn, und zwar mit großer Lebhaftigkeit auf die Fragen über die Entstehung der Welt durch Gott und die Erkenntniß Gottes aus der Welt ausgedehnt. In beiden soll die

Scholastik die pantheistischen Irrthümer nicht nur nicht ausgerottet, sondern auch, wenngleich ohne es zu wissen und zu wollen, wenigstens in verborgnen Keimen fortgepflanzt haben. Aber auch in der Lehre vom Menschen und der ganzen Naturphilosophie hätte sie diesen ihren neuesten Gegnern zufolge jenem Erbfeinde aller Wahrheit, der das Geschöpf vergöttert, Vorschub geleistet.

540. Als Grund einer solchen im ganzen Gebiet der Philosophie sich kundgebenden Verirrung wird gewöhnlich angegeben, daß die Vorzeit das wahre Verhältniß des Logischen (Formalen) zum Ontologischen (Realen) nicht erkannt, und darum, was die Abstraction auseinander hält, sich auch in der Wirklichkeit als getrennte Realitäten gedacht habe. Dieser selbe Vorwurf wird ihr jedoch auch von anderer Seite her, und deßhalb in ganz entgegengesetztem Sinne gemacht. Wenn Günther und Andere in jener Trennung der Abstracta den Grund finden wollen, weßhalb die alte Philosophie den Pantheismus nicht überwunden habe; so finden die Anhänger der Identitätsphilosophie eben darin die Ursache, weßhalb sie zum absoluten Wissen der Alleinslehre nicht habe vordringen können[1]). Denn dies Wissen soll dadurch errungen werden, daß die Vernunft das Concrete als die lebendige Einheit der Gegensätze, welche der abstrahirende Verstand geschieden hat, begreife. Die Vorstellung, heißt es, fasse den Gegenstand in seiner Unmittelbarkeit oder nach der Totalität seiner Erscheinung auf; der reflectirende Verstand unterscheide sodann in ihm das Mannigfaltige; was er aber also getrennt, das wisse er entweder gar nicht oder nur dadurch wieder zu vereinigen, daß er ein Drittes denke, das aus dem Unterschiedenen zusammengesetzt sei. So unterscheide man Wesen und Erscheinung, und denke sich jenes als Grund hinter der Erscheinung, das Ding aber als ein aus Wesen und Erscheinung Zusammengesetztes. Allein für die absolute Wissenschaft, die Wissenschaft der Vernunft, giebt es kein Wesen hinter den Erscheinungen. Dem speculativen Denken ist nämlich die

[1]) Günther schreibt an J. H. Fichte: Ich werde es Ihnen am wenigsten in Abrede stellen, daß die alte Schule über die Analyse des Gegebenen die Synthese vergessen, indem sie theils das, was sie in der bloß formalen Reflexion auseinander halten mußte, auch außer derselben in derselben Getrenntheit als objective Realität behandelte; theils aber auch das, was sich ihr als ein wesentlich Verschiedenes aus einer höheren Denkoperation ergeben, mit den andern coexistenten Elementen gleicher Art in keinen organischen Verband zu bringen wußte.

Januskövfe. S. 336.

Erscheinung (als bloßer Schein) die Negation des Wesens, als solche jedoch wie jede bestimmte Negation nicht etwas rein Negatives, sondern das Andere des Positiven (des Wesens). Durch die fortschreitende dialektische Bewegung wird aber diese Negation aufgehoben, und so das Wirkliche als die Einheit (Identität) des Wesens und der Erscheinung, des Innern und Aeußern gefunden[1]). Auf diese Weise das Concrete auffassen, heißt in der Sprache dieser Philosophie seine Idealität erkennen. Denn die Idee ist ihr die concrete Einheit des Unterschiedenen, und daher die absolute Idee das eine wahrhaft Reale in allen Wesen der Welt. Denn diese, sagt sie, werden und sind nur dadurch, daß das Denken, vom reinen Sein beginnend, durch jene Verneinung Gegensätze aus sich gebiert, und dann diese als Momente seiner selbst erfassend, wieder in sich zurücknimmt. Weil also die Vorzeit diese Methode des absoluten Wissens nicht gekannt, habe sie die Gegensätze, welche das abstracte Denken setzt, nicht aufzuheben vermocht. Sie kannte z. B. keine Allgemeinheit als die abstracte, die starr und leer ist, nicht die concrete, die thätig und erfüllt ist; und faßte also das Allgemeine entweder als ein bloß Gedachtes, oder wenn sie ihm in den Dingen Wirklichkeit gab, so ließ sie es in denselben sich mit dem Besondern zusammensetzen: während der absoluten Methode das Concrete die lebendige Einheit des Allgemeinen und Besondern ist, weil sie das Besondere als das durch seine innere Thätigkeit besonderte Allgemeine erkennt. Ebenso ließ man das Unendliche, wie es der abstrahirende Verstand gefunden hatte, in seinem Gegensatz zum Endlichen stehen, und vermochte es nicht, die endlichen Dinge als Bestimmungen, die das Unendliche sich selbst denkend gegeben, aufzufassen.

541. An denselben Beispielen läßt es sich erklären, wie die Gegner der Identitätsphilosophie ihrerseits der alten Philosophie vorwerfen können, durch ihre Abstractionen der Methode, welche sich die absolute nennt, den Weg gebahnt zu haben. Statt, sagen sie, das Wesen der Dinge als die Einheit oder den einen Grund der Gegensätze, in denen es erscheint, zu fassen, wußte man es nur als das Allgemeine zu denken. Daher geschah es zunächst, daß man die Einheit des Concreten nicht aus einem organischen Verband des Vielen, sondern nach Weise mechanischer Zusammensetzung erklärte; ferner aber, was noch wichtiger ist, daß man das Allge-

---

[1]) Hegel. Encykl. §. 131.

meine (den Begriff) mit dem Wesen verwechselte, und daher überhaupt zum Besondern im Verhältniß der Ursache zur Wirkung dachte. Wenn man dabei die Verschiedenheit des Allgemeinen vom Besondern fest hielt, so hieß das in der Richtung zur Identitätsphilosophie auf halbem Wege stehen bleiben. Indem man ferner Gott nicht aus dem Gegensatz des Bedingten und Unbedingten vermöge metalogischer Transcendenz, sondern nur durch logisches Aufsteigen zum Höchsten und Allgemeinsten zu finden wußte; konnte man auch hinwiederum die Welt nicht als die real gewordene Contraposition, sondern nur als ein mehr oder weniger ähnliches Abbild Gottes, und ihr Entstehen als ein stufenartiges Herabsteigen vom Höchsten und Vollkommensten zum Tiefsten und Geringsten erklären. —

Wir müssen also, um die Vorzeit wider diese Anklagen zu vertheidigen, gerade die wichtigsten Punkte aller Theile der Philosophie besprechen, und von einigen Lehrpunkten der Ontologie beginnen, als in welchen man bei der Scholastik die Wurzel aller Verirrungen finden will.



Sechste Abhandlung.

Vom Sein.

Erstes Hauptstück.

Von den Eintheilungen des Seins.

I.

Vom absoluten und relativen Sein.

542. Wenn es ebenso unnöthig als unmöglich ist, von dem, was wir mit dem Worte Sein bezeichnen, eine Erklärung zu geben; weil jede Erklärung diesen Begriff als den ersten und einfachsten aller voraussetzt: so ist es um so wichtiger, die Weisen des Seins und folglich die nächsten Bestimmungen, welche der Begriff des Seins erhalten kann, zu unterscheiden. Die Scholastiker und namentlich der h. Thomas pflegen zu bemerken, daß Aristoteles durch eben diese Unterscheidung fast alle die Schwierigkeiten, durch welche die älteren Griechen sich bald zu materialistischen bald zu pantheistischen Irrthümern verleiten ließen, überwunden habe: — was freilich in manchen Fragen nur insofern sich bewährt, als die Scholastiker Aristoteles Gedanken nicht nur weiter verfolgten, sondern auch mit andern Erkenntnissen, die einer höheren Sphäre angehörten, in Verbindung brachten. Wir haben davon ein Beispiel in der ersten und allgemeinsten Eintheilung des Seins, womit wir diese Untersuchung beginnen.

In der neueren Philosophie pflegt man unter dem absoluten das göttliche, und unter dem relativen das geschaffene Sein zu verstehen; und man darf wohl behaupten, daß diese Weise zu reden auch deßhalb so allgemein geworden, weil sie ge-

eignet ist, das Endliche von Gott zu unterscheiden, ohne es mit Bestimmtheit als Geschaffenes zu bezeichnen. Indeß die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung jener Worte ist umfassender. Ihr zufolge ist absolut, was in sich betrachtet, relativ, was durch Beziehung auf ein Anderes das ist, was es heißt: so wird die Tugend in absolutem, die Gesundheit in relativem Sinne gut genannt. Dinge aber, die, was ihr Name sagt, nur durch ihre Beziehung auf ein Anderes sind, sind es in beschränkter Weise: deßhalb fällt diese Eintheilung mit jener zusammen, welche wir durch die Ausdrücke schlechthin (simpliciter) und in einiger Hinsicht (secundum quid) bestimmen. Wenn endlich das Relative nur kraft seiner Beziehung auf das Absolute ist, so setzt es dieses voraus, und somit ist das Absolute und Schlechthinnige immer das, was der Name zunächst (primo) bezeichnet, das Relative aber jenes, was nur mit Abhängigkeit von ihm (posterius) ebenso genannt wird. — Weil es nun aber unter Dingen, die denselben Namen tragen, mehr als ein Verhältniß der Abhängigkeit und Unterordnung geben kann; so kann ein und dasselbe absolut und relativ genannt werden, je nachdem man die eine oder die andere Ordnung der Dinge im Auge hat. Was also in der physischen Ordnung schlechthin gut ist, wird dennoch relativ gut genannt, insofern man es in seiner Beziehung auf das Gute der sittlichen Ordnung betrachtet, wie das in dem eben angeführten Beispiel der Gesundheit der Fall ist. Es kann aber ferner auch die sittliche Ordnung in ihrer Abhängigkeit von Gott betrachtet werden, und dann ist auch die Tugend nur ein relativ Gutes. Woraus sich ergiebt, daß in jeder Ordnung von Dingen nur das ausschließlich absolut ist, worin sich das reine Wesen dessen, was der Name aussagt, findet. Denn nur dies ist von keinem Andern seines Namens abhängig, und ihm alles, was immer diesen Namen trägt, untergeordnet. Darum kommt ihm also auch der Name mit Vorzug (κατ' ἐξοχήν) zu.

Wenden wir nun das Gesagte auf den Begriff des Seins an, so kann zunächst das bloß Gedachte und Mögliche nur mit Beziehung auf das Wirkliche Seiendes genannt werden: es ist also das Wirkliche, das schlechthin Seiendes heißt[1]). Wie-

[1]) Esse actum quemdam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc, quod est in potentia, sed ex hoc, quod est in actu.
S. Thom. Cont. Gent. l. 1. c. 22. n. 4.

derum aber unterscheiden wir in dem Wirklichen die Ordnung der Substanzen und Accidenzen, und die Accidenzen sind nur durch ihre Beziehung zur Substanz; wenngleich diese Beziehung eine ganz andere ist, als jene des Möglichen zum Wirklichen. Die Accidenzen also, welche als etwas Wirkliches in Vergleich mit dem Möglichen schlechthin sind, sind mit der Substanz verglichen, nur im relativem Sinne. Endlich aber hat alles Mögliche und Wirkliche eine nothwendige Beziehung auf Gott, und zwar eine solche, von welcher sein Sein ebensowohl und mehr noch, obgleich wiederum in ganz anderer Weise als das Sein der Accidenzen von der Substanz, bedingt ist. Es muß also auch die endliche Substanz Gott gegenüber ein Relatives genannt werden. — Wenn aber, wie gesagt wurde, in jeder Ordnung von Dingen dasjenige, worin sich das reine Wesen findet, in ausschließlicher Weise das Absolute dieser Ordnung ist; so muß Derjenige, welcher das Sein selbst ist, der Absolute im umfassendsten Sinne des Wortes sein. Denn die Ordnung des Seienden schließt alle übrigen Ordnungen ein; somit kann Derjenige, der das Sein selbst ist, in keiner Weise von irgend etwas Anderm, von ihm aber muß alles, was wie immer ist, abhängig sein. — Gewiß kann also das Geschaffene als relatives, und Gott als das absolute Sein bezeichnet werden; aber man darf dabei nicht übersehen, daß die Beziehung, wodurch dieses Relative von diesem Absoluten abhängt, eine ganz andere ist, als jene der Accidenzen zur Substanz. Der Mißbrauch, dessen neuere Philosophen sich schuldig machen, besteht demzufolge nicht darin, Gott das absolute und die Welt das relative Sein zu nennen, sondern dieser Benennungen sich so zu bedienen, daß die erwähnte Verschiedenheit nicht nur nicht hervorgehoben, sondern so viel als möglich verdeckt wird.

543. Dahingegen wurden im Alterthume diese Erklärungen benutzt, um die Sophismen der pantheistischen Speculation aufzudecken. Parmenides suchte seinen Satz, daß Alles Eines sei, so zu beweisen: Was außer dem Seienden ist, ist Nichtseiendes; das Nichtseiende aber ist nichts; also giebt es nichts außer dem Seienden. Ferner aber ist das Seiende Eines; somit kann es nichts außer dem Einen Seienden geben; woraus folgt, daß Alles, was ist, dieses Eine Seiende ist. — Aristoteles zerstört diese Trugschlüsse, indem er zuerst zeigt, daß Parmenides unter dem Seienden, wovon er redet, das, was schlechthin ist, die Substanz verstehen muß. Denn das Accidenz ist etwas an der Sub=

stanz; wenn also Parmenides unter dem Seienden Accidentelles verstünde, so würde er behaupten, daß das Seiende an dem Nichtseienden sei; denn außer jenem Seienden giebt es ihm zufolge nur das Nichtseiende. Unter dem Einen, was ist, muß er also die Substanz verstehen. Nur deßhalb aber konnte er behaupten, daß es außer diesem Seienden nur Nichtseiendes gebe, weil er nicht bemerkte, daß wir das Sein in mehr als einem Sinne aussagen, und deßhalb, was nicht wie die Substanz schlechthin ist, dennoch in Wahrheit sein kann. Indem er dann ferner sagte, das Seiende sei Eines —; beachtete er wiederum nicht, daß auch das Wort Eines in sehr verschiedenem Sinne genommen wird. Eine andere Einheit ist die Einheit des Wesens, die jedwedes Seiende dadurch hat, daß es in sich ungetheilt, und deßhalb von allem Andern geschieden ist; eine andere Einheit jene der Größe, wodurch etwas zum Elemente der Zahl wird. Obgleich also jedes Seiende Eines seinem Wesen nach ist, so folgt daraus nicht, daß es nur Ein Seiendes der Zahl nach gebe. Es ist demnach, so schließt Aristoteles, nicht wahr, daß es außer dem schlechthin Seienden nichts geben könne, als das Nichtseiende: und selbst wenn dem also wäre, würde dennoch nicht folgen, daß Alles Eines sei; weil auch das, was schlechthin ist, die Substanz, keineswegеs der Zahl nach Eines sein muß[1]).

Auf andere Weise hatte Plato den Eleaten geantwortet[2]). Er räumte ein, nicht nur, daß es außer dem Seienden nur Nichtseiendes geben könne, sondern auch, daß das Seiende nur Eines sei. Daraus folge aber mit nichten, daß Alles Eines, nämlich das Eine Seiende sei: weil nämlich auch jenes Nichtseiende, das außer dem Seienden ist, etwas und nicht, wie Parmenides geschlossen hatte, nichts sei. — Plato versteht nämlich unter dem Seienden das höchste Sein, die subsistirende Idee des Seins, die als solche Grund alles andern Seins ist. Dieses allein ist ihm das wahrhaft Seiende (το ὀντως ὀν), weil es das Sein selber ist; insofern also ist alles, was außer ihm ist, Nichtseiendes, weil es nicht, wie dieses, wahrhaft Seiendes ist. Obgleich nun Aristoteles Plato tadelt, und darauf besteht, daß man, was nicht das schlechthin, oder, wie auch er sich ausdrückt, wahrhaft Seiende ist, deßhalb nicht das Nichtseiende nennen dürfe; so haben dennoch

[1]) Phys. l. 1. c. 3. Cf. S. Thom. in h. l. lect. 5.

[2]) Sophista. Edit. Steph. Tom. 1. p. 258. sqq.

die Scholastiker Plato's Gedanken aufgenommen, durch scharfe Bestimmungen der verkehrten Auffassung desselben vorbeugend.

544. Um also zu erklären, weßhalb auch Seiendes als Nichtseiendes und umgekehrt Nichtseiendes als Seiendes bezeichnet werde, giebt der h. Thomas folgenden Grund an. Etwas anderes ist das bloße Nichtvorhandensein, etwas anderes der Mangel (privatio). Denn nur dort ist Mangel, wo nicht vorhanden ist, was vorhanden sein sollte oder doch könnte. Obgleich also der Mangel immer ein Sein ausschließt, und also ein Nichtsein ist; so setzt er doch irgend etwas, dasjenige nämlich, dem jenes Sein gebricht, voraus. Da nun aber dieses, wovon der Mangel ausgesagt wird, immer ein Seiendes ist; so folgt, daß das Nichtseiende, insofern es Mangel ist, in einem Seienden als seinem Subjekte ist. Man kann also ohne Widerspruch das Seiende ein Nichtseiendes, und das Nichtseiende ein Seiendes nennen, indem nämlich was schlechthin ist, beziehungsweise nicht sein kann, und umgekehrt. Ebenso verhält es sich mit den ersten Attributen des Seins, der Einheit und der Güte. Jede Vielheit setzt eine Einheit voraus: die Vielheit der Einzelwesen die Einheit der Art, die Vielheit der Wirkungen die Einheit der Ursache, die Vielheit der Erscheinungen die Einheit des Wesens. Was also schlechthin Vieles ist, kann beziehungsweise Eines, und was schlechthin Eines ist, beziehungsweise Vieles sein. Das Schlechte ist schlecht durch einen Mangel des Guten, und hat also irgend etwas, dem das Gute abgeht, zu seiner Voraussetzung. Weil also alles, was ist, insofern es ist, gut ist, so kann sich das Schlechte nur im Guten als seinem Subjecte finden. Somit ist wiederum alles, was einfachhin schlecht genannt werden muß, beziehungsweise gut, und ein schlechthin Gutes kann beziehungsweise schlecht sein[1]).

---

[1]) Nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est negatio in subjecto, secundum Philosophum. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse; et ideo in ente ratione suae communitatis accidit, quod privatio entis fundatur in ente: quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus et albedinis vel alicujus hujusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quae convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit, quod multitudo est quoddam unum et malum est quoddam bonum et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum praedicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter et alterum secundum quid: quod enim secundum

Aber ist nun hiemit Aristoteles Einwendung beseitigt, und dargethan, daß, was er ganz richtig gegen Parmenides sagte, mit der Antwort Plato's nicht in Widerspruch steht? Nicht völlig: denn es muß noch erklärt werden, ob und in wiefern alles Endliche nicht zwar im absoluten, aber doch im relativen Sinne Nichtseiendes genannt werden könne. Es wurde oben bemerkt, daß man durch einen Namen mit Ausschluß alles Andern nur das bezeichnen kann, was nicht bloß im wahren und eigentlichen, sondern auch in vorzüglichem Sinne, mehr nämlich als alles Uebrige ist, was es heißt. Dies ist, wenn, was der Name ausdrückt, Eigenschaft sein kann, dasjenige, was das Ausgesagte nicht bloß als Eigenschaft besitzt, sondern seinem Wesen nach ist. Wie man also die Flamme in vorzüglicherem Sinne, als das erglühte Metall feurig nennen kann, weil sie nicht bloß Feuer in sich hat, sondern selbst Feuer ist; so wird auch der, welcher nicht bloß Weisheit besitzt, sondern die Weisheit ist, vor allen andern der Weise genannt. Es liegt aber eben hierin auch ein Grund, weßhalb man, was ein Name aussagt, von allem, dem es nicht in diesem vorzüglichen Sinne zukommt, auch läugnen kann. In dem Weisen, der die Weisheit selbst ist, kann es nichts geben, das nicht Weisheit wäre; sein Wesen und Sein ist Weisheit, deßhalb muß auch jede Vollkommenheit, die noch in ihm sein kann, die Macht z. B. so beschaffen sein, daß sie zugleich Weisheit ist. Wer aber weise ist, ohne die Weisheit zu sein, dessen Wesen ist nicht Weisheit, und deßhalb kann es in ihm noch anderes geben, das nicht nur nicht Weisheit ist, sondern dem die Weisheit auch nicht als Eigenschaft zukommen kann. Mögen auch in einem vollkommenen Menschen der Wille und jedes Wirken von der Weisheit geleitet sein; so sind doch in ihm Wille und Wirksamkeit nicht Weisheit, und von seinem Leibe kann die Weisheit gar nicht ausgesagt werden. In mehr als einer Beziehung läßt sich also von diesem Weisen sagen, daß er nicht weise ist. — Nicht ganz so verhält es sich mit dem Sein; weil das Sein nicht Eigenschaft, sondern die allen Eigenschaften zu Grunde liegende Wirklichkeit ist. Indeß ist es doch

---

quid est ens, ut in potentia, est non ens simpliciter, id est actu vel quod est ens simpliciter in genere substantiae, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter, et e converso; et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid et e converso. Summa. p. 1. q. 11. a. 2.

auch von jedem Seienden, der nicht das Sein selbst ist, wahr, daß sein Wesen nicht Sein ist; und wie er kraft seines Wesens nicht ist, sondern nur sein kann, so kann er auch, wann er ist, noch manches werden, was er nicht ist. Obgleich es also in keinem Seienden etwas Wirkliches giebt, dem nicht das Sein zukomme; so kann es in ihm doch vieles Mögliche geben, das noch nicht ist, und dem also das Sein nur im relativen Sinne zukommt. Ferner muß er, weil er nicht das Sein selbst ist, Sein dieser oder jener Art sein: wenn aber das, so ist sein Sein durch die Wesenheit, die es bestimmt, auch umschränkt. Aus mehr als einem Grunde ist er also nicht lauteres, sondern mit Nichtsein vermischtes Sein, und somit kann er auch in mehr als einer Hinsicht Nichtseiendes genannt werden. Insofern also Plato unter dem Seienden nicht wie Aristoteles die Substanz, sondern das Seiende, welches das Sein selbst ist, verstand; sagte er mit Recht, daß es nur Ein Sein gebe, und alles außer diesem Seienden Nichtseiendes sei.

545. Die Scholastiker konnten ihm darin um so weniger widersprechen, als die hh. Väter dieselbe Lehre nicht bloß vortragen, sondern auch in den göttlichen Büchern ausgesprochen finden. Denn darum, sagen sie, nenne sich Gott den Der-ist, weil, wie eine andere Schriftstelle sagt, alle Völker vor ihm sind, als wären sie nicht: und wenn im Buche der Weisheit die Heiden getadelt werden, daß sie aus den sichtbaren Dingen den, der ist (*τὸν ὄντα*), nicht erkannten; so wird auch dadurch Gott im Gegensatze zur Welt als der Seiende bezeichnet[1]). Wo also Peter der Lombarde von der Eigenthümlichkeit des göttlichen Seins redet, führt er jene Worte aus den Büchern Moyses mit den Erklärungen der Väter an, und die übrigen Scholastiker entwickeln in ihren Commentaren seine Gedanken.[2]) — Nun fragt es sich, ob wir in dieser Entwicklung jene scharfen Bestimmungen finden, wodurch die Gefahr, die in dieser Lehre allerdings verborgen ist, fern gehalten werde.

Wenn man sagt, daß Gott allein schlechthin ist, die Dinge aber nur beziehungsweise, d. h. durch die Beziehung, die sie zu ihm haben, sind; so kommt, wie oben bemerkt wurde, alles darauf an, wie diese Beziehung bestimmt wird: ob als die der Erscheinung zum Wesen, des Theiles zum Ganzen, oder als jene der Wirkung zur Ursache, des Geschöpfes zum Schöpfer. Nun bedarf

---

[1]) Exod. 3. 4. Js. c. 40, 17. Sap. 13, 1. — [2]) Lib. I. Dist. 8.

es gewiß keines Beweises, daß die Scholastiker die Welt für geschaffen erklärten; aber haben sie die Wahrheit, die sie anderwärts dem Glauben gemäß vortrugen, auch in diesen Untersuchungen mit klarem Bewußtsein festgehalten? Und gewiß muß es Bedenken erregen, wenn selbst die Väter nicht bloß sagen, daß Gott in vorzüglichem, weil unbeschränktem Sinne der Seiende heiße, sondern auch, gerade wie Plato, daß er allein der wahrhaft Seiende sei. Und Peter der Lombarde fügt überdies hinzu, daß Gott allein wahrhaft und eigentlich ist[1]). Wenn aber Gott allein in wahrem und eigentlichem Sinne ist; so scheint doch zu folgen, daß alles, was außer ihm ist, nur einen Schein des Seins habe. Weil man es nun aber auch nicht schlechtweg für nichts erklären kann; was bleibt da übrig als sein Verhältniß zu Gott, dem einzig wahren Sein, als das der Erscheinung zum Wesen zu bestimmen? Denn was etwas ist, und doch kein eigentliches und wahres Sein ist, das kann nur Erscheinung eines Andern sein. Und gerade in diesem Sinne und aus diesem Grunde nennt die pantheistische Philosophie Gott das absolute und die Welt das relative Sein. Indeß vernehmen wir die Scholastiker.

546. Die erste Frage, welche der h. Thomas über jenen Abschnitt der Bücher des Lombarden stellt, ist gerade diese: ob man von Gott das Sein als etwas ihm Eigenthümliches aussage[2]); und nachdem er die schon berührten Gründe angegeben hat, weßhalb dieser Name Der ist oder der Seiende allerdings als Eigenname Gottes zu betrachten sei; beantwortet er die Einrede, daß es demzufolge Gott allein zukommen müßte zu sein. In doppeltem Sinne kann etwas als einem Wesen eigenthümlich bezeichnet werden: entweder nämlich will man sagen, das Ausgesagte finde sich in keinem andern Wesen, wie wenn man sagt, das Reden und Lachen sei dem Menschen eigenthümlich; oder man will sagen, das Ausgesagte finde sich in dem Wesen, von dem die Rede

---

[1]) Ait Augustinus in 5. lib. de Trin. cap. 2: »Quis magis est quam ille, qui dixit famulo suo Moysi: Ego sum, qui sum, — et: Dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos.?« — Ipse vere ac proprie dicitur essentia, cujus essentia non novit praeteritum vel futurum. Unde Hieronymus ad Damasum scribens (ep. 57) ait: »Deus solus, qui exordium non habet, vere essentiae nomen tenet: quia in ejus comparatione, qui vere est, quia incommutabilis est, quasi non sunt, quae mutabilia sunt . . . Solus ergo Deus vere est, cujus essentiae comparatum nostrum esse non est.«

[2]) Utrum esse proprie dicatur de Deo.

ist, seiner ganzen Natur nach rein und unvermischt, wie wenn man sagt: Dies ist eigentlich Gold, d. h. lauteres, mit keinem andern Metall vermischtes Gold. Nicht also im ersteren, sondern nur in diesem andern Sinne ist das Sein Gott eigenthümlich. Denn auch in den Geschöpfen findet sich das Sein, aber in Gott allein ist es lauter und nicht wie in den Geschöpfen durch Nichtsein oder bloßes Möglichsein getrübt. Und ebenso, fügt der h. Thomas hinzu, ist es zu verstehen, wenn von Gott gesagt wird, daß er allein wahrhaft ist[1]).

Der h. Bonaventura aber untersucht am selben Orte gerade dies, inwiefern nur das göttliche Sein wahres Sein genannt werde[2]). Auch er unterscheidet. Man kann von der Wahrheit in zweifachem Sinne reden, jenachdem nämlich das Wahre dem Falschen, oder dem Unlauteren (Vermischten) entgegengesetzt ist. In ersterem Sinne ist die Wahrheit des Seins dem göttlichen Sein nicht eigenthümlich. Denn dieselbe besteht darin, daß ein Wesen mit sich selbst identisch, oder was dasselbe sagt, daß in ihm, was sein Begriff als Mögliches enthält, wirklich ist. Das ist aber auch im Geschöpfe der Fall. Allein es ist doch in ihm die Möglichkeit von der Wirklichkeit verschieden, und daher sein Sein nicht lauteres, sondern mit dem Möglichsein und Nichtsein vermischtes. Inwiefern also wahres Sein soviel heißt als unvermischtes Sein, findet es sich nur in Gott; und so sind der Meister der Schule und die hh. Väter zu verstehen[3]).

---

[1]) Cum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter. Aut quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subjecti, ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit: et sic esse non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis. Aut secundum quod excluditur omne extraneum a natura praedicati, ut cum dicitur, hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli: et hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alicujus privationis vel potentialitatis, sicut esse creaturae. Et ideo pro eodem in littera sumitur proprietas et veritas: verum enim aurum dicimus esse, quod est extraneo impermixtum. In l. 1. Dist. 8. q. 1. a. 1.

[2]) An veritas sit proprietas divini Esse. Ibid. p. 1. q. 1. a. 1.

[3]) Prout veritas dividitur contra falsitatem, quae est privatio indivisionis, ... sic est veritas non tantum in Creatore, sed etiam in creatura et sic non assignatur Dei proprietas. Alio modo, prout veritas dividitur contra permixtionem sive impuritatem, sic est in solo Deo. Nam in solo Deo est indivisio pura, non per-

547. Um aber die Weise, in welcher die Scholastiker diese Lehre auffaßten, vollständiger kennen zu lernen, müssen wir sie noch in Verbindung mit der Ideenlehre Plato's betrachten. — Die Vernunft kann nur dadurch befriedigt werden, daß sie das Viele und Wandelbare aus dem Einen und Unwandelbaren begreift. Die Ideen sind also bei Plato zunächst das, wodurch und worin die Vielheit der Einzelwesen jeder Art und Gattung ihre Einheit hat, und ihr in der Wirklichkeit so mannigfaltig erscheinendes Sein unwandelbar dasselbe bleibt. Allein das Viele und Wandelbare aus dem Einen und Unwandelbaren begreifen, heißt dieses als den Grund von jenem erkennen. Plato betrachtet also ferner die Ideen als Urbilder, nach welchen die Einzeldinge der Wirklichkeit geformt sind, so jedoch, daß sie selbst einen ursachlichen Einfluß auf das Entstehen der Dinge haben[1]). Die Ideen sind also eine jede das reine Sein einer Art von Dingen seiner Vollkommenheit nach, während die Dinge der sichtbaren Welt als Nachbilder nur mehr oder weniger Antheil an demselben haben[2]). — Wie aber außer den Arten und Gattungen der Dinge die Ideen, als in welchen sich das Wesen derselben in seiner Reinheit und Vollendung findet, also muß es auch außer und über allem, was in der Welt ist, eine höchste Idee, welche das Sein selbst in seiner Lauterkeit und Wahrheit ist, angenommen werden. Diese Uridee ist also wie das Ursein, so auch das Urwahre, das Ureine, und vor allem das Urgute, und alles, was außer ihr Gutes, Eines, Seiendes genannt wird, das ist es nur dadurch, daß es an dem, was das Gute, Eine, Seiende selbst ist, Antheil hat[3]).

---

mixta alicui diversitati . . . . In creatura autem est indivisio cum actus et potentiae diversitate . . . . Et sic accipit Magister et Augustinus et Hieronymus.

[1]) *Ἓν μὲν, ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθὲν νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτα ὄν· μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, ἔχον καὶ ὁρατόν.*
Timaeus. Edit. Steph. Tom. 3. p. 48.

[2]) *Μάλιστα ἔμοι γε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν· τὰ μὲν εἴδη ταῦτα, ὥσπερ παραδείγματα, ἑστάναι τῇ φύσει· τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα· καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἴδων οὐκ ἄλλη τις, ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.*
Parmenides. Tom. 3. p. 132.

[3]) *Τοῦτο ἐκεῖνο . . . πρῶτον μὲν ἀεὶ ὄν, καὶ οὔτε γιγνόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον, οὔτε φθῖνον· ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν· οὐ τοτὲ μὲν τοτὲ δ' οὔ· . . . . οὐδέ που ἐν ἑτέρῳ τινί, οἷον ἐν ζώῳ, ἢ ἐν γῇ, ἢ ἐν οὐρανῷ, ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλὰ αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονειδὲς ἀεὶ ὄν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλά,*

Wie ferner nicht die Einzelwesen der sichtbaren Welt, die Menschen z. B., sondern die Ideen, also der intelligible Mensch der wahre Mensch ist; also ist auch nur jene höchste Idee das wahre Sein und das wahre Gute.

Wir haben schon bei anderer Gelegenheit erklärt, wie dies „Antheil haben" oder „durch Theilnahme sein", von dem Plato redet, eine verschiedene Auffassung zuläßt (n. 59 ff.). Die pantheistische Speculation hat also nicht ermangelt, es in ihrer Weise zu deuten. Die Ideen sind ihr zufolge dadurch Grund der Einheit und des Daseins der Dinge, daß sie in ihnen als ihr eigentliches Wesen, und folglich die Dinge nur die mannigfaltige und vorübergehende Erscheinung dieses einen bleibenden Wesens sind. Alle Ideen sind aber in der absoluten Idee enthalten; diese also ist das Eine Wesen in allem, was ist, das allein wahrhaft Seiende, weil, was außer ihr ist, nur insofern ist, als es in ihr, oder vielmehr sie in ihm ist. Mit Unrecht würde man diese Lehre ohneweiteres für eine platonische ausgeben. Weil Plato die Schöpfung aus nichts entweder überhaupt nicht mit Bestimmtheit oder doch gewiß nicht als freie That Gottes erkannte; so vermochte er auch über den Ursprung der Welt und ihr Verhältniß zu Gott nicht unverfänglich zu reden. Aber behaupten, daß er die ewige Materie, aus welcher er die Dinge durch den bildenden und zeugenden Einfluß der Ideen entstehen läßt, für die Wesenheit Gottes in ihrer Unbestimmtheit gehalten, und so aus Gott und der Welt Ein Wesen gemacht habe, möchte wohl mehr als willkürlich sein. Doch wie immer es sich damit verhalte, wir haben nicht zu untersuchen, inwiefern Plato für die pantheistischen Irrthümer, die man mit seiner Lehre in Verbindung gebracht hat, verantwortlich gemacht werden könne; sondern uns liegt ob, zu zeigen, daß die katholische Vorzeit auch dort, wo ihre Gedanken den platonischen verwandt sind, jenen Verirrungen vorgebeugt.

548. Es muß aber der h. Thomas sehr wohl eingesehen haben, daß die Lehre von dem Einen wahrhaft Seienden verleiten könne, mit Almarich Gott als das eigentliche Sein und Wesen aller Dinge zu denken. Den er läßt an der oben betrachteten Stelle auf die Frage, inwiefern Gott das Sein eigenthümlich sei, sofort

---

ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων, μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι, μηδὲ πάσχειν μηδέν. Symp. Tom. 3. 211.

diese andere folgen, ob Gott das Sein aller Dinge sei. Und er antwortet, daß Gottes Sein allerdings sich zu allem, was ist, wie das Begründende verhält, aber nicht in der Weise, in welcher die Wesenheit oder Substanz, sondern in jener, in welcher die Ursache Grund ist. Damit aber auch der Ausdruck Ursache keine Zweideutigkeit übrig lasse, fährt er fort, sich zu erklären. Wenn man sagt, daß die Dinge nicht durch sich, sondern durch Gott sind; so ist das nicht von der innern formalen Ursache, der Wesenheit, zu verstehen: denn was diese angeht, so sind die Geschöpfe allerdings durch ihr eigenes, das geschaffene Sein. Man hat also jenes „durch" auf die äußere Ursache, sowohl auf die vorbildliche, als auf die hervorbringende zu beziehen. Gottes Sein ist durch seine Vollkommenheit der Grund des idealen, und durch seine Macht und Wirksamkeit der Grund des wirklichen Seins der Dinge[1].

Es führt aber der h. Lehrer in einem späteren Werke[2] denselben Gedanken mit ausdrücklicher Beziehung auf die platonische Ideenlehre aus. Als die absolut höchste Idee betrachtete Plato die Idee des Guten, ihr selbst die Ideen des Seins und der Einheit unterordnend. Der h. Thomas mißbilligt dies nicht, wofern man jedoch von Gott nicht, wie er in sich, sondern wie er als Ursache der Welt zu denken ist, redet. Denn wenngleich Gott nur durch seinen freien Willen zum Schaffen bestimmt wurde, so war dennoch seine Güte der Grund seines Schaffens (n. 504). Als höchstes Gut ist er der Endzweck der Welt, und folglich auch, insofern er gut ist, der erste Grund des Seins alles dessen, was außer ihm ist[3]. — Aber darf man nun deßhalb behaupten, daß alles, was gut ist, durch Gottes Güte gut sei? Es scheint, daß nicht etwa bloß Plato, sondern auch der h. Augustin diese Frage bejahe: „Man redet," sagt er, „von diesem und von jenem Guten; entferne du das Dieses und Jenes, und betrachte, wo

---

[1]) Sicut dicit Bernhardus (Serm. 4. super Cant.): Deus est esse omnium non essentiale, sed causale . . . Divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat . . . . Esse creatum non est per aliud, si ly per dicat causam formalem intrinsecam; immo ipsa formaliter est creatura: si autem dicat causam formalem extra rem vel causam effectivam, sic est per esse divinum et non per se. l. c. a. 2.

[2]) Summa. p. 1. q. 6. a. 4.

[3]) In lib. S. Dionysii de div. nom. cap. 3, lect. 1.

du es vermagst, das Gute selbst; so betrachtest du Gott, der nicht durch ein anderes Gute gut, sondern das Gute alles Guten ist[1])." Indeß das scheint mit einer anerkannten Wahrheit zu streiten: Jedwedes ist insofern gut, als es ist; nun ist aber alles, was ist, nicht durch das göttliche Sein, sondern durch sein eignes Sein; somit ist auch nicht alles gut durch die göttliche Güte, sondern durch seine eigne[2]). Um also zu erklären, wie beides in einem richtigen Sinne gesagt werden könne, legt der h. Thomas in Kürze die oben erwähnte Ideenlehre Plato's vor, und fährt sodann also fort. Insofern Plato die Ideen der verschiedenen Arten von Naturdingen als für sich bestehende Idealwesen ansah, ist seine Lehre freilich verwerflich; aber es bleibt immer wahr, daß es ein für sich bestehendes Höchste und Erste giebt, dessen Wesen Sein und Güte ist, und in dem sich folglich das Sein und die Güte in ihrer Lauterkeit finden: und dieses Erste ist Gott. Daraus folgt nun allerdings, daß alles, was ist und gut ist, also genannt wird, weil es an dem, dessen Wesenheit Sein und Güte ist, Antheil hat. Aber wie und inwiefern hat es Antheil? Dadurch, daß es mit ihm eine, wenngleich entfernte Aehnlichkeit hat und von ihm hervorgebracht ist[3]).

Ehe wir fortfahren, vernehmen wir, wie sich der h. Lehrer in einer vorhergehenden Untersuchung über diese Aehnlichkeit des Geschaffenen mit dem Schöpfer ausgesprochen hatte. Obgleich alles, was ein Wesen hervorbringt, mit ihm irgend eine Aehnlichkeit haben muß; so ist doch diese Aehnlichkeit sehr verschiedener Art. Ursache und Wirkung können in ihrem spezifischen Sein über=

---

[1]) Bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes: ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. De Trin. l. 8. c. 3.

[2]) Omnia sunt bona, in quantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria. Summa l. c.

[3]) Quamvis haec opinio irrationabilis videatur, quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat; tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet. Huic etiam sententiae concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis licet remote et efficienter. l. c.

einstimmen, und nur wie Einzelwesen derselben Art verschieden sein, wie dies in der Zeugung der Fall ist. Sie können ferner zwar verschiedenen Arten, aber doch derselben Gattung angehören; und dann ist die Aehnlichkeit viel geringer, wie z. B. zwischen der Sonne und den Körpern, die durch ihren Einfluß entstehen. Wenn nun aber die Ursache ein Wesen ist, das mit keinem andern zur selben Gattung gehören kann; so muß die Aehnlichkeit, welche ihre Wirkungen mit ihr haben, eine noch viel entferntere sein. Dies ist aber in Gott der Fall. Denn eben weil er, wie wir jetzt betrachten, das lautere Sein ist; so kann er seine Bestimmtheit nicht dadurch haben, daß er irgend einer Art oder Gattung von Dingen angehörte, sondern nur dadurch, daß er über alle Gattung erhaben ist. Somit können die Geschöpfe an den göttlichen Vollkommenheiten nicht in jener Weise theilhaben, wie gleichartige Wesen die Attribute der Art, oder wie verschiedenartige die Attribute der Gattung gemein haben, sondern nur insofern als zwischen dem, was sie sind, und was Gott ist, doch eine gewisse Analogie besteht[1]).

Weil wir also dieser Analogie wegen von Gott und den Geschöpfen dieselben Namen — obwohl nicht in demselben Sinne — gebrauchen; so kann die Frage, ob die Dinge der göttlichen Güte wegen gut seien und heißen, bejaht und verneint werden. Sie kann bejaht werden, wenn wir die Dinge in der Beziehung zu ihrer Ursache betrachten; denn Gott ist die vorbildliche, wirkende und End-Ursache alles Guten. Sie muß verneint werden, wenn wir die Dinge in sich selbst betrachten, und nach dem benennen, was sie in sich sind. Denn das Formale, das, was in ihnen Grund ihrer Güte ist, ist nicht die göttliche Güte, sondern vielmehr jene Aehnlichkeit mit derselben, die sie in sich besitzen[2]).

---

[1]) Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remote accedet ad similitudinem formae agentis, non tamen (scilicet?) ita, quod participet similitudinem formae agentis secundum eamdem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa, quae sunt a Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse. S. p. 1. q. 4. a. 3.

[2]) Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bo-

549. Wenn also die Scholastik mit Plato das göttliche und das geschaffene Sein als esse per essentiam und esse participatum unterschied; so hat sie jedoch von dieser Unterscheidung solche Erklärungen gegeben, welche den Sinn, den die pantheistische Philosophie mit den Worten absolutes und relatives Sein verbindet, gänzlich ausschließen. Weil Gott das lautere Sein, die lautere Güte ist; so folgt nothwendig, daß alles, was irgendwie mit Wahrheit seiend und gut genannt werden kann, mit Gott eine Aehnlichkeit habe. Nun ist aber doch keine entferntere Aehnlichkeit denkbar, als jene, welche oben der h. Thomas bestimmte: dieselbe kann nicht als Wesensgemeinschaft gedeutet werden, sondern ist dieser geradezu entgegengesetzt. Was aber noch entscheidender ist, in der pantheistischen Auffassung muß das Absolute in dem Relativen als sein eigentliches Wesen sein, so zwar daß ein Relatives nur insofern, als es mit dem Absoluten als dessen Erscheinung Eines ist, an dem, was vom Absoluten ausgesagt wird, Theil hat, d. h. Seiendes, Wahres, Gutes u. s. w. ist. Das gerade Gegentheil erklärt die Scholastik. Die Dinge haben Antheil an dem, was das Absolute ist, durch das, was sie in sich sind, durch ihr eigen Sein, durch ihre eigene Güte. Und obwohl sie, was sie sind, durch das Absolute sind, und deßhalb mit Recht Relatives genannt werden; so ist doch die Beziehung, die sie deßhalb zum Absoluten haben, jene zu einer äußeren Ursache, dem Ideal, nach dem sie geschaffen, der Macht, durch die sie hervorgebracht, dem Zwecke, für den sie bestimmt sind: die innere Ursache, die sie zu dem macht, was sie sind, ist ihr eigen Wesen.

Man hat oft aufmerksam gemacht, daß die pantheistische Richtung der neuen Philosophie durch die theologischen Irrthümer Calvins und Luthers und namentlich durch ihre Rechtfertigungslehre vorbereitet worden sei. Es verdient also auch bemerkt zu werden, daß der h. Thomas oben auf dieselbe Weise das Verhältniß der Güte der Geschöpfe zu der göttlichen Güte bestimmt, wie später der Kirchenrath von Trient die Beziehung unserer Gerechtigkeit zu der Gerechtigkeit Gottes. Die formale Ursache unserer Rechtfertigung ist nicht die Gerechtigkeit Gottes, durch die er selbst gerecht ist, sondern durch die er uns gerecht macht. Und diese Ge-

---

nitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium et etiam multae bonitates. Ibid. q. 6. a. 4.

rechtigkeit heißt unsere Gerechtigkeit, weil sie in uns seiend uns gerecht macht; und sie heißt Gottes Gerechtigkeit, weil sie uns von Gott verliehen wird, und (wie wir ohne Bedenken hinzusetzen dürfen) Gott ähnlich macht[1]).

550. Plato behauptete jedoch nicht bloß von der Uridee des Seins, sondern auch von den Ideen der bestimmten Arten, daß die Dinge der Wirklichkeit in Vergleich mit ihnen nur als das Erscheinende und Nichtseiende gelten könnten. Auch hierüber spricht sich der h. Thomas, — in der Voraussetzung jedoch, daß die Ideen nicht für sich bestehen, sondern die Gedanken Gottes von den Dingen sind, — in folgender Weise aus: Wenn nur die Formen und nicht auch der Stoff zum Wesen der Dinge gehörte; so dürfte man geradezu behaupten, daß das Sein, welches die Dinge im göttlichen Gedanken haben, wahrer sei, als jenes, das sie in sich besitzen. Nun aber, da es zu ihrem Wesen gehört, materiell zu sein, muß man unterscheiden. Betrachten wir in den Dingen und in den Ideen nur das Sein selbst (daß sie sind), und vergleichen wir sie unter dieser Rücksicht; so ist das Sein, welches die Dinge im göttlichen Gedanken haben, wahreres Sein; denn das Sein des göttlichen Gedankens ist das unerschaffene, das, wie oben erklärt wurde, das Sein selbst und insofern das wahrste ist. Betrachten wir aber das durch die Wesenheit bestimmte Sein der Dinge (was sie sind) im Menschen z. B. das menschliche Sein: so haben die Dinge in sich ein wahreres Sein, als in dem göttlichen Gedanken; denn sinnlich, leiblich, materiell sein, gehört zur Wahrheit nicht des Seins überhaupt, aber des menschlichen Seins. In Kürze also können wir auf die gestellte Frage antworten: die Dinge haben in den Ideen ein höheres, in sich aber ein wahreres Sein[2]).

---

[1]) Unica formalis (justificationis nostrae) causa est justitia Dei, non, qua ipse justus est, sed qua nos justos facit.

Sess. 6. cap. 7.

Quae justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur.

Ibid. cap. 16.

[2]) Si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas, quam in se ipsis: propter quod et Plato posuit, quod homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum materialium est materia, dicendum, quod res naturales verius esse

Aber ließe sich nicht aus der Weise, in welcher der h. Thomas diese Antwort begründete, folgern, daß also immaterielle Wesen in der göttlichen Vernunft auch ein wahreres Sein, als in sich selber haben müßten? Keinesweges. Die immateriellen Wesen werden zwar in sich selbst subsistirende Formen genannt; aber doch nur, um von ihnen den Stoff als das Subjekt, welches die Form bestimme, auszuschließen, und nicht um sie für Formen, die reine Wirklichkeit wären, zu erklären. Weil sie nicht durch sich, sondern durch die Macht des Schöpfers sind, so bleibt auch ihr wirkliches Sein immer insofern ein potentiales, als sie in sich betrachtet auch nicht sein könnten, und diese Potenzialität ihres Sein ist zugleich Grund der Wandelbarkeit ihres Lebens. So wie es also zur Wahrheit des Menschen gehört, sinnlich zu sein; ebenso gehört es zur Wahrheit des reinen Geistes, potenzial und wandelbar zu sein; woraus folgt, daß auch er im göttlichen Gedanken dem ewigen, unwandelbaren, ein höheres, aber kein wahreres Sein in sich selbst hat.

II.

Vom realen und idealen Sein.

551. Unter dem realen Sein verstehen wir das, welches die Dinge in ihnen selbst, unter dem idealen jenes, welches sie im erkennenden Geiste haben; die Scholastiker nennen das letztere gewöhnlich esse intentionale. — Es wurde schon bei anderer Gelegenheit gezeigt, wie bedeutungsvoll diese so einfache und nahe liegende, und dennoch lange nicht beachtete Unterscheidung ist. Das Sein, welches die Dinge im Denkenden haben, hängt, wie der Gedanke, mit dem es Eines ist, von der Natur des Denkenden ab, und somit muß an die Stelle des alten Axiom's: „Gleiches

habent simpliciter in mente divina, quam in se ipsis; quia in mente divina habent esse increatum, in se ipsis autem esse creatum; sed esse hoc, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina, sicut domus nobilius esse habet in mente artificis, quam in materia, sed tamen verius dicitur domus, quae est in materia, quam quae est in mente, quia illa est domus in actu, haec autem domus in potentia. S. p. 1. q. 18. a. 4. ad 3.

wird durch Gleiches erkannt" — dieser andere Grundsatz treten: „Das Erkannte ist im Erkennenden nach Weise des Erkennenden" (n. 23.). Wenn aber das, so darf man weder mit den älteren Griechen schließen, daß die Seele, weil sie Körper erkennt, körperlich, noch mit den Eleaten, daß sie, weil sie das Absolute erkennt, mit diesem Eines und dasselbe sei: denn die Einheit, welche das Erkannte allerdings mit dem Erkennenden haben muß, ist nicht die Einerleiheit des Wesens. Ebenso ergibt sich aus jenem Grundsatz, daß wir weder die Unwandelbarkeit und Allgemeinheit, welche in uns das gedachte Wesen der Dinge hat, auf die wirklichen Dinge übertragen, noch auch, was wir vom Absoluten denken, in ihm so, wie es in unsern Gedanken ist, d. h. als ein Mannigfaltiges und Getheiltes setzen dürfen (n. 144. 180.). Auch hier wird also von vornherein dem Pantheismus, und zwar nicht bloß jenem der alten Griechen begegnet.

Nach der Lehre, welche mit Albert dem Großen der h. Thomas und die große Mehrheit der Scholastiker vertreten, ist das, was wir allgemein nennen, die Natur nämlich oder die Wesenheit, zwar in den Dingen; aber es ist in ihnen nicht der Zahl, sondern der Beschaffenheit nach dasselbe, und hat somit seine Allgemeinheit nur in unserm Denken. Dahingegen wollten jene, welche man Formalisten nannte, diese Allgemeinheit auch in den Dingen selber finden. Wo die Vielheit eine reale ist, da kann die Einheit nur eine gedachte sein; — insofern jedoch das, wovon man Vielheit und Einheit aussagt, unter derselben Rücksicht betrachtet wird. Es sagten also die Formalisten, die Dinge seien Eines ihrer Wesenheit, und sie seien Viele ihrer Individualität nach; und so erhielten sie in der Wirklichkeit eine Allgemeinheit dadurch, daß sie in den Einzelwesen eine Zusammensetzung der allen gemeinsamen Wesenheit mit der jedem eigenthümlichen Individualität annahmen. Sie also trifft der oben erwähnte Vorwurf, in der Wirklichkeit getrennt zu haben, was nur in der Abstraction getrennt sein kann. Wir haben aber gesehen, daß sie von den übrigen Scholastikern mit Entschiedenheit bekämpft, und auch der Zusammenhang ihrer Lehre mit der pantheistischen Weltansicht nachdrücklich hervorgehoben wurde (n. 207. 315.): wohingegen der h. Thomas die richtige Lehre vom Allgemeinen gerade im Streite mit den Pantheisten seiner Zeit geltend machte. Denn unter den Gründen, die er Almarich entgegensetzt, lesen wir auch diesen: Das Allgemeine als solches kann nicht wirklich, son-

dern nur in unsern Gedanken sein: wäre also Gott das allgemeine Sein der Dinge, so hätte er außer den Dingen kein anderes Dasein, als im Begriffe: nun haben aber die Beweise für das Dasein Gottes dargethan, daß das Werden und Sein der Dinge nicht zu begreifen ist, wenn Gott nicht außer dem Begriffe in der Wirklichkeit da ist[1]).

552. Aber wenn dies nach der einen Seite hin die Scholastik rechtfertigt, so möchte doch damit gegen die Idenditätsphilosophie wenig oder gar nichts gewonnen sein. Diese behauptet die Wirklichkeit des Allgemeinen als solchen, aber erklärt sie nicht etwa, wie jene Formalisten, durch eine Zusammensetzung des allgemeinen Wesens mit der Individualität. In solcher Theorie findet sie vielmehr die Beschränktheit des abstracten Denkens, das die Gegensätze nur mechanisch aneinander bringt, statt sie in organischer Einheit aufzuheben. Um also dies in der höheren Speculation zu Stande zu bringen, wird ohneweiters eingeräumt, daß das Allgemeine nur im Begriff sei; aber daraus, sagt man, folgt nicht, daß es nicht real, oder weniger real als das Viele, sondern umgekehrt, daß gerade es das wahrhaft Reale, das Viele aber als solches nur ein scheinbar Reales ist. Denn der Begriff oder der Gedanke darf nicht als leer, er muß mit seinem Inhalt gefaßt, und ebenso das Sein nicht als todtes, unkräftiges, sondern in seiner Thätigkeit betrachtet werden. So aber sind Sein und Denken Eines: denn diese Thätigkeit des Seins ist das Denken, und jener Inhalt des Denkens das Sein. Durch die dialektische Thätigkeit giebt sich das Sein seine Bestimmungen und verendlicht sich dadurch in dem Vielen; indem es aber durch dieselbe Dialektik auch dieses Viele als seine Bestimmungen (Erscheinungen), also sich in ihm und es in sich als Eines erfaßt, ist es ge-

---

[1]) Quod est commune multis non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione; sicut animal non est aliud praeter Sortem et Platonem et alia animalia, nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus: homo enim est, quod vere est animal: — alias sequeretur, quod in Sorte et Platone essent plura animalia, animal scilicet ipsum commune, et homo communis et ipse Plato. Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes, nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum autem est supra, Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Cont. Gent. l. 1. c. 26. a. 4.

rade durch diesen Begriff das Allgemeine. Das Allgemeine ist also die concrete Vielheit oder Allheit vielmehr, insofern sie sich selbst weiß und begreift, d. i. der absolute Begriff. — Wenn man nun ferner beachtet, wie dieser Prozeß des Denkens, der zugleich ein Prozeß des Werdens ist, in der Philosophie der Identität näher erörtert wird; dann möchte es erst scheinen, daß der h. Thomas sich in seiner Erkenntnißtheorie ebenso sehr dieser Speculation nähere, als er sich von jener der alten Formalisten entfernte. Denn wie bildet sich nach ihm der Begriff? Das Erste, was das Denken erfaßt, ist das Sein in seiner Unbestimmtheit (ens sine additione); und es kann nur dadurch zu den Begriffen von den Dingen gelangen, daß es dies Sein bestimmt; somit es zunächst als ein Wirkliches, ein Ding, ein Etwas, als Eines faßt. Dann erst wird der Begriff der Substanz oder des Wesens als des Seins für sich im Gegensatz zur Erscheinung als des Seins an einem Andern gewonnen, und so schreitet das Denken zu den Begriffen des Körpers, der Materie und der Form u. s. w. fort, das eine Sein nach allen Kategorien und Universalien bestimmend[1]). Denn es ist nicht zu übersehen, daß nach Thomas' ausdrücklicher Erklärung keine dieser Bestimmungen außer dem Sein, dem zuerst gedachten, liegt. Es ist also dieses allgemeine Sein, das — im Denken wenigstens — zu Allem wird. Mag nun immer der h. Thomas darauf dringen, daß diesem Fortschreiten der Begriffsbildung in der Wirklichkeit keine Zusammensetzung entspricht, daß also das, wodurch ein Ding der Wirklichkeit Sein, Etwas, Eines, Substanz, Körper, Lebendiges u. s. w. ist, in ihm nicht verschieden ist: so vermeidet er zwar dadurch den Mechanismus, welchen man dem gemeinen Denken vorwirft, aber leitet auch zu jenem Organismus hin, welcher der sogenannten absoluten Methode eigen ist.

553. Diese Methode besteht darin, daß, was als Unmittelbares und folglich als Anfang gesetzt ist, durch die Setzung seines Andern negirt, dann aber durch die Negation dieser Negation von neuem, jedoch nun als die unterschiedene Einheit seiner selbst und seines Andern gesetzt wird[2]). Es sind dies

---

[1]) Quaest. disp. De verit. q. 1. a. 1.

[2]) Ganz allgemein gefaßt, kann diese Bestimmung so genommen werden, daß das zuerst Unmittelbare hiemit als Vermitteltes bezogen auf ein Anderes, oder daß das „Allgemeine“ (welches eben

nur andere Ausdrücke für das oben (n. 540) erwähnte Heraustreiben der Gegensätze und das Zurücknehmen derselben als Momente. Vermittelst dieser Methode kommt aber auch Hegel von dem allgemeinen oder reinen Sein durch fortschreitende Bestimmung zur Vollendung des Begriffs. Der Anfang ist ihm das reine Sein[1]), das inhalt- und bestimmungslose, das eben deßhalb schon in sich selbst mit der Negativität behaftet ist: denn weil es ohne alle Bestimmtheit ist, so ist es zugleich nichts. Es treibt aber diesen seinen Gegensatz aus sich heraus, und setzt das Nichts als sein Anderes. Aber wie das reine Sein ein Sein ist, das noch nichts ist; so ist auch das Nichts, sein Anderes, ein Nichts, aus dem etwas werden kann. Gerade das aber ist auch das reine Sein. Diese nun erfaßte Einheit des Seins und Nichts ist das Werden. Aber das Werden, als die unterschiedene Einheit von Sein und Nichtsein schließt einen Widerspruch in sich, der in dem Gewordensein = Dasein seine Auflösung findet. Das Werden ist eine Einheit des Seins und Nichtseins, die als Unruhe oder Bewegung

---

das Unmittelbare des Denkens ist) „als ein Besonderes gesetzt ist. Das Zweite, das hiedurch entstanden, ist somit das Negative des Ersten, und indem wir auf den weiteren Verlauf Bedacht nehmen, das erste Negative. Das Unmittelbare ist nach dieser negativen Seite in dem Andern untergegangen, aber das Andere ist wesentlich nicht das leere Negative, das Nichts, das als das gewöhnliche Resultat der Dialektik genommen wird, sondern es ist das Andere des Ersten, das Negative des Unmittelbaren; also ist es bestimmt als das Vermittelte, enthält überhaupt die Bestimmungen des Ersten in sich. Das Erste ist somit wesentlich auch im Andern aufbewahrt und erhalten. Hegel. Wissenschaft der Logik. Subjekt. Logik. Abschn. 3. Kap. 3. S. 340.

[1]) Object. Logik 1. Abth. S. 63. — Von diesem reinen Sein heißt es bald nachher: In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach außen. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden oder wodurch es als unterschieden von einem Andern gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit oder Leere .... Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der That Nichts und nicht mehr oder weniger als Nichts, das reine Nichts. (S. 77.)

Es ist noch Nichts und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts, ist die (noch ununterschiedene) Einheit von Sein und Nichts; — oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist. (S. 68.)

gedacht wird, das Dasein aber das ruhige Einssein des Seins und des Nichts. — Im Dasein ist also zuerst die ursprüngliche Unbestimmtheit des Seins (an sich) aufgehoben, das Sein mit einer Bestimmtheit aber ist Qualität, und das in sich reflectirte Dasein Etwas. Nun treten aber wiederum die Gegensätze des Andersſein und des Ansichseins ein, und durch ihre Aufhebung das Fürsichsein: das Wesen aber ist die Einheit des An- und Fürsichsein. Weiter setzt das Wesen die Erscheinung als sein Anderes d. h. das Unwesentliche, und dies in sich zurücknehmend, ist es das Wirkliche, das also Wesen und Erscheinung, Inneres und Aeußeres als Momente in sich zur Einheit zusammenfaßt. Das in die Wirklichkeit getretene Wesen ist die Substanz, die auch Ursache genannt werden muß. Denn wenn in dem concreten Wirklichen das Innere im Gegensatz zum Aeußeren betrachtet wird, so ist es die bloße Möglichkeit; wie auch das Aeußere durch dieselbe Abstraction nur als unwesentliches Aeußere dasteht. Aber gerade dadurch, daß die Substanz durch die sogenannte Reflexion-in-sich als bloße Möglichkeit gesetzt ist, hebt sie als solche sich auf, ihr Gegentheil, die Wirklichkeit, setzend, und folglich als Ursache Wirkungen hervorbringend. Von der Substanz gelangt man nun zum Begriffe, der sich zu ihr wie die Offenbarung zu dem an sich Seienden verhält, und als die Wahrheit des Seins und Wesens erfaßt wird. — Auf diese Weise fährt das Sein, das zugleich Denken ist, fort, sich selbst zu bestimmen, wird zuerst subjectiver Begriff, Urtheil, Schluß, dann objectiver Begriff, endlich Idee, als Einheit des Subjectiven und Objectiven. Die Idee aber steigert sich durch alle Grade des Lebens und Erkennens bis zur absoluten Idee, die alle Wahrheit ist, sich selbst und darum alles, was ist, als von sich gesetzt begreift. — Dürfte also die neue Zeit nicht behaupten, daß in jener Erkenntnißtheorie der Scholastik die Anfänge dieser wissenschaftlichen Logik gegeben waren, besonders wenn man damit die oben erwähnte Lehre vom Sein, das zugleich als Nichtsein bezeichnet werden kann, in Verbindung bringt? Was auch die erstere annimmt, das macht die letztere durch die Lehre von der Macht der Negativität begreiflich: wie nämlich aus dem ursprünglichen Sein, dem bestimmungslosen, sich das System der Begriffe entwickle.

554. Wir erwiedern zunächst, daß von der Erkenntnißlehre des h. Thomas der Uebergang zu jener der Identitätsphilosophie doch wenigstens nicht möglich wäre, ohne vorher den höchsten

Grundsatz der letzteren von der Einheit des Seins und Denkens angenommen zu haben. Es fragt sich also, ob dieser Grundsatz in der Lehre der Scholastik nicht etwa bloß thatsächlich, sondern auch durch gute Gründe ausgeschlossen werde. Gewöhnlich bemerkt man gegen denselben, daß er eine bloße Voraussetzung sei: man kann ihn jedoch auch als eine Folgerung aus einer andern Voraussetzung betrachten. Während nämlich die früheren Pantheisten auf irgend eine Weise die Einheit alles Seins zu beweisen suchten, ist es dem neueren Pantheismus und insbesondere der Hegelschen Schule eigen, dieselbe als höchste Wahrheit, an der gar nicht gezweifelt werden könne, anzunehmen (n. 374.). Insofern nun die Identität des Seins und Denkens zunächst nur dies einschließt, daß Sein und Vernunftsein dasselbe sei; läßt sie sich aus jenem höchsten Satze alles Pantheismus, daß es nur Ein Sein gebe, erschließen. Wenn das All der Dinge Erscheinung eines substanziellen Grundes ist, so kann dieser Grund gewiß nur Vernunft sein. Denn weder die Natur mit ihrer zweckmäßigen Ordnung, noch der Geist mit seinem Denken kann als Erscheinung eines vernunftlosen Prinzips angesehen werden. Auf diese Behauptung, daß Sein und Vernunftsein eines und dasselbe sei, beschränkt, ist der Grundsatz der Identität nicht neu; die Eleaten haben dasselbe mit voller Bestimmtheit ausgesprochen. Jedoch bei Hegel schließt die Identität des Seins und Denkens ferner ein, daß das Sein, durch das Denken als die ihm eigenthümliche Thätigkeit in die Erscheinung tretend, zu allen Dingen werde; und dies ist die Aufgabe, die er sich stellt, zu zeigen, wie das Denken das Sein, welches es als unbestimmtes zu seinem ursprünglichen Inhalt hat, differenzire. Hierauf also müssen wir unsere besondere Aufmerksamkeit richten.

Insofern das Denken nicht bloß das unbestimmte Sein, mit dem es als seine Thätigkeit schlechthin Eins ist, sondern in fortschreitender Entwicklung bestimmtes Sein zum Inhalt hat; erscheint es in dieser Theorie als ursächliche Thätigkeit, so zwar, daß es den Gegenstand erst setzt, nicht voraussetzt. Das aber heißt nach der Lehre der Vorzeit die Natur des Denkens aufheben. Wenn man sagt, das Erkennen sei ein Sein der Dinge in uns, so will man damit doch nur ein geistiges Innehaben, einen Besitz des Gegenstandes nicht seinem physischen, sondern seinem idealen Sein nach ausdrücken, und darum wird die Denkthätigkeit als ein Erzeugen des Gegenstandes in uns seinem Gleichnisse nach erklärt.

Es ist wahr, daß dies keine Erklärung ist, welche uns, was Denken und Erkennen ist, begreiflich machen könnte, wenn wir diese Thätigkeit des Geistes nicht in Erfahrung brächten. Es gehört daher das Erkennen zu jenen ursprünglichen Begriffen, die sich nicht in eigentlichem Sinne erklären lassen. Jedoch soviel ist gewiß, daß, was in jener Erklärung vom Erkennen gesagt wird, wahr ist, und von niemand geläugnet werden kann, der da weiß, was er spricht. Nun folgt aber daraus ohne weiteres, daß das Erkennen das Erkannte voraussetzt, und daß das Sein, welches die Dinge im Erkennenden haben, vom Sein, das sie in sich haben, wie die Wirkung von der Ursache und nicht umgekehrt verschieden ist, auch dann, wenn das Erkannte der Erkennende selbst ist. Denn es kann niemand sich selbst erkennen, ohne daß er im Gedankenbilde sich selbst in idealer Weise wieder erzeugt. Und dies ist von allem Denken, auch von dem göttlichen wahr: weil eben darin die Natur des Erkennens besteht (n. 18. 399.). Das Sein also, welches vom Denken gesetzt wird, ist von dem, was wir im eigentlichen Sinne Sein nennen, von dem nämlich, welches die Dinge in sich haben, durchaus verschieden. Wie also die Identitätsphilosophie durch ihr Prinzip selbst die Vermengung der idealen (formalen) und realen Ordnung der Dinge auf die äußerste Spitze getrieben hat; so beugt die alte Schule, welcher man diese Vermengung zur Last legt, derselben durch die ersten Erklärungen, die sie vom Erkennen giebt, und durch die Eintheilung alles Seins in Sein innerhalb und außerhalb des Geistes vor.

555. Es wurde schon bei anderer Gelegenheit als ein der pantheistischen Speculation eigenthümlicher Irrthum bezeichnet, das Verhältniß des Erkannten zum Erkennenden als das der Wirkung zur Ursache zu bestimmen (n. 130.). Es giebt freilich ein Denken, das dem Sein der Dinge in gewissem Sinne als Ursache vorhergeht, das vorbildliche nämlich. Aber dieses Denken ist nicht erstes Erkennen, sondern setzt ein anderes, und zwar ein solches, das schon Daseiendes zum Inhalte hat, voraus. Denn im vorbildlichen Denken sind die Dinge nur ihrer Möglichkeit nach; das Mögliche aber wird aus dem Wirklichen, seinem Grunde, erkannt (n. 113. 515.). Und wenn man gleich von keinem ersten und zweiten Erkennen in Gott reden darf, so bleibt es doch immer wahr, daß der göttliche Gedanke, durch den die Dinge ihr ewiges ideales Sein haben, die Erkenntniß der göttlichen Wesenheit, als des Grundes der innern und äußeren Möglichkeit der Dinge, vor-

aussetzt. — Sodann aber — und es ist dies, worauf es hier vornehmlich ankommt — setzt dies Denken, eben weil es ein vorbildliches ist, die Dinge nicht ihrem realen, sondern ihrem idealen Sein nach. Wo immer der h. Thomas vom Wissen Gottes als der Ursache der Dinge redet, fügt er hinzu, daß jedoch das Wissen als solches, die Dinge ebensowenig hervorbringe, als ein Naturwesen bloß dadurch, daß es seine Form hat, schon zeugend ist (n. 220. 514.). Wir dürfen aber hier den Grund, durch den er es aus der Natur des Wissens beweist, nicht übersehen. Die Form als Form ist das, was ein Wesen in sich vollendet, und entspricht also, wenn man sie mit der Thätigkeit vergleicht, der rein immanenten Thätigkeit, die nämlich das Prinzip, worin sie ist, vervollkommnet, ohne etwas außer ihm zu setzen. Wenn die Form als solche schon hervorbringend wäre, so würde ein Naturwesen immerfort seines Gleichen in's Dasein setzen: es wird aber erst zeugend durch seine Triebe und Kräfte, und die Form hat insofern Einfluß auf die Zeugung, als sie diese Triebe und Kräfte in ihrem Wirken bestimmt. Ebenso nun ist auch das Wissen seiner Natur nach eine rein immanente Thätigkeit, die den Geist vervollkommnet, aber in ihm ruht, insofern sie in sich betrachtet nichts setzt, noch hervorbringt. Im Willen vielmehr ist jene Kraft enthalten, durch welche die intelligente Ursache hervorbringt und dadurch zur wirkenden Ursache wird. Denn wie es in der Natur des Denkens liegt, den Denkenden zu vervollkommnen, also liegt es in der Natur des Willens, auf das Gewollte Einfluß zu üben[1]. — Die Lehre von dem vorbildlichen Denken steht demzufolge beim h. Thomas in vollem Einklang mit der Erklärung, die er vom Erkennen überhaupt zu geben pflegt, und mit großem Unrecht hat man in ihr eine Verwandtschaft mit dem so zu sagen schöpferischen Denken der pantheistischen Philosophie gesucht.

---

[1]) Scientia, in quantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma, in quantum est forma. Actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente, sed forma, in quantum hujusmodi habet esse in perficiendo illud, in quo est et quiescendo in ipso: et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute . . . . Similiter etiam scientia significatur per hoc, quod est aliquid in sciente non ex hoc, quod aliquid fit a sciente: et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quae de sua ratione importat influxum quendam in volita.

Quaest. disp. De verit. q. 2. a. 14.

556. Nur wenn man das Denken in einem sehr uneigentlichen und weiten Sinne faßt, darunter jede Thätigkeit eines Wesens, das durch allmählige Entwicklung zum Bewußtsein kommt, verstehend; kann man von dem Denken als von einer Thätigkeit, die das Gedachte erst hervorbringt, reden. Wirklich stellt man die Sache also dar. Man betrachtet alle Lebensthätigkeit, wodurch z. B. ein Thier vom Embryo an allmählig sich ausbildet als ein Streben nach Bewußtsein, und als solches nennt man es Denken. Hier also würde ein Princip, das die Anlage zu einem Bewußtsein in sich schließt, eben das, was es durch sein Bewußtsein erkennt, seinen Leib, erst bilden, und um Subject d. h. erkennendes Prinzip werden zu können, vorher sich als Object setzen. Erst nachdem es sich, das Object, gesetzt hat, wird es durch das eintretende Bewußtsein Subject. Und es ist gar nicht möglich, daß die pantheistische Speculation in anderer Weise aus dem einen Grunde, den sie setzt, die Dinge könne hervorgehen lassen. Sie muß das unbestimmte Sein wie einen Stoff denken, welchen das ihm innewohnende und — wie sie will — mit ihm Eins seiende thätige Prinzip in fortschreitender Entwicklung bestimmt und dadurch sich als Object setzt, um dann durch die Erkenntniß, daß dies Object nichts anders als es selbst ist, als Subject sich zu vollenden.

Allein, um nichts von den andern Widersprüchen, die diese Theorie einschließt, zu sagen, ein solches Denken kann nicht in jenem Wesen, dem Sein ebensoviel als Vernunftsein, und noch viel weniger in demjenigen Statt finden, dem Sein so viel als Denken ist, d. h. das nicht bloß seinem ganzen Wesen nach Vernunft, sondern auch seinem ganzen Sein nach thätige Vernunft, also das lautere, wirkliche Denken ist. Und eben weil dies von der Vorzeit nicht bloß ausgesprochen, sondern oft und ausführlich entwickelt wird; glauben wir sagen zu dürfen, daß gerade der Grundgedanke des neuen Pantheismus in ihr bündig widerlegt ist.

Diese Widerlegung fußt auf zwei uns schon bekannten Sätzen der alten Philosophie. Der erste ist, daß ein Ding nicht dadurch, daß es möglich ist, sondern erst dadurch, daß es wirklich ist, aus sich erkennbar ist. Denn was heißt, aus sich erkennbar sein, wenn nicht, dem Erkennenden sich offenbaren? Nun kann sich aber nichts offenbaren, erscheinen oder bethätigen, was noch gar nicht ist. Dieser Grundsatz wird übrigens auch von der pantheistischen Philosophie selbst anerkannt: denn eben dadurch soll ja das Sein

Object, Gegenstand der Erkenntniß werden, daß es bestimmt oder differenzirt wird, was in dieser Philosophie dasselbe ist, als daß es verwirklicht wird. Nun folgt aber aus diesem Grundsatz, daß ein Wesen, um wie mehr es wirklich ist, um so mehr auch erkennbar sein muß. Ein Wesen also, das lautere Wirklichkeit ohne alle Potenzialität ist, muß den höchsten Grad von Erkennbarkeit haben; woraus sich ergiebt, daß Gottes Wesenheit als das lautere Sein für die Vernunft lauteres Licht, daß sie das intelligible Licht selber ist (n. 139. 378). Nun wurde aber auch schon gezeigt, daß ein Wesen, je weiter es von der Potenzialität der Materie durch Bestimmtheit und Einfachheit sich entfernt, um desto mehr des Erkennens theilhaftig ist (n. 27.), und dies ist der andere Grundsatz, der hier in Betracht kommt[1]). Auch ihn kann die monistische Philosophie nicht läugnen. Denn sie versteht unter der absoluten Idee doch wohl das vollendetste Denken: nun bestimmt sie aber eben diese Idee auch als das Einfachste und Wirklichste, dem die Materie als das Potenziale und Vereinzelte gegenüber steht. Die Scholastik nun folgerte: ein Wesen, das nicht dies oder jenes Sein, sondern das Sein selbst ist, ist eben deßhalb auch lautere Wirklichkeit und als solche durch Bestimmtheit und Einfachheit der vollendete Gegensatz der Materie. Aus demselben Grunde somit, aus dem es das Erkennbarste ist, das es geben kann, muß es auch des vollkommensten Erkennens fähig, die höchste Intelligenz sein. Es kann aber in ihm bei jener Lauterkeit des Seins diese Intelligenz nicht als ein Vermögen im Wesen, als ein Accidenz gedacht werden; das Wesen selbst muß Vernunft sein. In ihm also ist in Wahrheit Sein und Vernunftsein Eines. Wenn aber das, so sind auch in ihm das vollkommenste Intelligible mit der vollkommensten Intelligenz nicht nur vereinigt, sondern Eines;

---

[1]) Quia Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate penitus sit immunis, relinquitur, quod ipse est maxime cognoscitivus et maxime cognoscibilis: unde ejus natura secundum hoc, quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis: et quia secundum hoc etiam Deus est, secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit, secundum quod natura sua est maxime cognoscitiva: unde Avicenna dicit in l. 8. suae Metaph., quod ipse intellector et apprehensor sui est, eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est res, quae est ipsemet.

Quaest. disp. de verit. q. 2. a. 2. Cf. S. 1. q. 14. a. 3. et 4

und wo dies der Fall ist, da muß auch das Erkennen, das von dieser Vereinigung abhängt, zugleich mit ihr gegeben sein. Wo das Wesen selbst Vernunft ist, da ist auch das Sein Denken. Was folgt? daß Derjenige, in welchem allein es eine Identität des Seins und Denkens giebt, sich dadurch, daß er ist, vollkommen offenbar ist und nicht erst durch einen Prozeß des Werdens oder Differenzirens offenbar wird. Das wahrhaft absolute Sein ist lautere Wirklichkeit und lauteres Erkennen[1]).

Wie ist nun die monistische Philosophie, indem doch auch sie die Einheit des Seins und Denkens zunächst im Absoluten betrachtet, zu dem entgegengesetzten Ergebniß gekommen, behauptend, daß Gott, um sich offenbar zu werden, zuvor durch jenen Prozeß des Denkens sich in der Welt zum Objecte machen müsse? Weil sie jenem Denken, von dem sie ausgeht, nicht das wahrhaft reine Sein, das die höchste Bestimmtheit und Wirklichkeit hat, sondern das falsche oder, wenn man will, negative, das die höchste Unbestimmtheit und Potenzialität ist, zum Inhalt giebt. Ein Denken aber, dem dies bestimmungslose Sein ursprünglicher Inhalt wäre, das könnte sich, wenn es einer Entwicklung aus sich selber fähig wäre, nur dadurch entwickeln, daß es in dem Sein die Bestimmungen, wodurch es gegenständlich wird, erst setzte. Wie also auf der einen Seite die Identität des Seins und Denkens, die nur in Gott ist, auf die Welt übertragen wird; so wird auf der andern Seite der Prozeß des Werdens und Denkens, der dem Endlichen eigen ist, in das Absolute versetzt. Und weil eine solche Speculation nothwendig auf Widersprüche stößt, oder vielmehr nur durch

---

[1]) Ex hoc aliquid actu intelligitur, quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intelligens in actu; nihil enim est in potentia et imperfectum in Deo: essentia autem Dei secundum se ipsam perfecte intelligibilis est, ut ex praedictis patet. Quum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ut ex dictis manifestum est, relinquitur, quod Deus perfecte se ipsum intelligat: Deus enim est et suus intellectus et sua essentia.

Actus intellectus sicut et aliarum animae potentiarum secundum objecta distinguuntur. (Siehe oben n. 183.) Tanto igitur erit perfectior operatio intellectus, quanto erit perfectius intelligibile. Sed perfectissimum intelligibile est essentia divina, cum sit perfectissimus actus et prima veritas; operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima, cum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est. Deus igitur se ipsum intelligit.

Cont. Gent. l. 1. c. 47.

eine ununterbrochene Kette von Widersprüchen sich fortbewegen kann; so will sie uns bereden, diese Widersprüche für Gegensätze, in welchen das endliche Denken befangen sei, anzusehen, und macht sich anheischig, uns aus denselben durch ihre *Methode* zu befreien. — Wir haben also nun zu betrachten, wie diese Methode sich zu der Erkenntnißlehre der Vorzeit, in der sie ihre ersten Wurzeln haben soll, verhalte.

557. Wodurch pflegt man die Methode, welche sich die absolute nennt, der Falschheit zu überführen? Dadurch, daß man den innern Widerspruch nachweist, auf der einen Seite das Sein, von dem ausgegangen wird, als das durchaus bestimmungslose zu fassen, und auf der andern Seite aus ihm, und zwar durch seine eigne Thätigkeit, alles hervorgehen zu lassen[1]). Soll das Sein, das nichts ist, zu allem sich machen; so muß es nicht nur dem (leidenden) Vermögen, sondern auch der (schaffenden) Macht nach alles in sich enthalten; und soll das Denken in sich selbst die Bestimmungen erzeugen, so muß es nicht das Sein, das nichts ist, sondern das Sein, das alles ist, von vornherein zum Inhalte haben. — Wir bemerkten, als wir von der Methode handelten, daß Hegel eben dadurch, daß er Schelling's Lehre von der Identität aller Gegensätze dialektisch rechtfertigen wollte, ihre innern Widersprüche an's Licht brachte (n. 364.). Weil *unseres* Denkens Anfang in Wahrheit das Sein in seiner Unbestimmtheit ist; so konnte ein scharfer und nüchterner Denker, welcher sich nicht mit einer Berufung auf höhere Anschauung begnügen wollte, der Dialektik keinen andern Ausgangspunkt anweisen. Auf der andern Seite könnte, wenn es überhaupt möglich wäre, daß aus einem Sein durch Selbstbestimmung alle Dinge entsprängen, dies Sein ganz gewiß nur das absolute, das der Kraft nach alles in sich enthaltende sein. So war also Hegel durch sein Unternehmen selbst genöthigt, das *unbestimmte* Sein zugleich als das *absolute* zu betrachten, und davon, d. h. von dieser Begriffsverwechselung ist der Anfang, der Fortschritt und die Vollendung seiner und jeder pantheistischen Speculation bedingt. Nun wissen wir aber schon, daß der h. Thomas im Gegentheil diese Begriffe auf das Schärfste trennt, und vor ihrer Verwechselung auf das Nachdrücklichste warnt (n. 408. ff.). Das allgemeine Sein, von dem unser

---

[1]) Stahl. Philosophie des Rechts. Bd. 1. Buch. 1. Abschn. 1. Staudenmair. Kritik des Hegelschen Systems. S. 216 ff.

Denken beginnt, ist ohne Bestimmung, weil es durchaus leer ist, und so wie wir es denken, auch nur in unsern Gedanken sein kann. Es muß durch die Bestimmung erst, was es in sich nicht enthält, bekommen, um in der Wirklichkeit dasein zu können. Vom Absoluten aber, das der Anfang d. h. die Ursache der Dinge ist, läßt sich wohl sagen, daß es ohne Bestimmung zu denken sei, insofern wir durch nichts, was wir von ihm denken, sein Wesen begränzen dürfen, als wäre es nur dieses und nichts anderes; weil es nämlich das Sein selbst und darum das Eine so ist, daß es auch das Andere ist; das Andere, sagen wir, nicht etwa jedoch das Negative des Einen, sein Gegentheil, sondern jedwedes andere Positive und Vollkommne, das gedacht werden kann. Es ist also auch keinesweges ohne Bestimmung zu denken in dem Sinne, als wenn es der Bestimmtheit gebräche. Denn es muß nicht, um in Eigenthümlichkeit für sich und von Anderm unterschieden dazusein, etwas, was es nicht hat, erhalten; sondern eben darin besteht seine Eigenthümlichkeit und eben dadurch ist es von Allem, was ist und sein kann, verschieden, daß es die Fülle alles Seins besitzt, und keine weitere Bestimmung erhalten kann[1]). Das Allgemeine also ist die Leere, der nichts beigelegt ist, aber alles (Endliche) beigelegt werden kann; das Absolute ist die unendliche Fülle, der nichts weiter beigelegt, über die hinaus nichts gedacht werden kann. —

So der h. Thomas über Almarich's Verirrung; er giebt aber als Grund dieser auch noch eine andere Begriffsverwechselung an, jene nämlich, in welcher das durch Abstraction erfaßte Einfache für das Absolute genommen wird. Dies ist freilich einfach, und das höchste Einfache, weil es bei aller seiner Fülle keine reellen Unterschiede, und also auch keine Zusammensetzung in sich hat: aber es ist einfach, wie ein in und für sich bestehendes Wesen einfach ist; nicht so das Einfache der Abstraction. Denn dies ist das letzte, was uns übrig bleibt, wenn wir in uns und den Dingen Eines nach dem Andern wegdenken; ist also wie ein Bestandtheil, wie der erste Anfang eines Dinges, mit nichten aber ein für sich bestehendes Ding, geschweige das in seinem Sein vollkommenste

[1]) An der oben (n. 408) mitgetheilten Stelle fährt der h. Thomas also fort: Unde ex hoc ipso, quod additionem non recipit, nec recipere potest, magis concludi potest, quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quod nihil ei addi potest. Cont. Gent. l. 1. c. 26.

Wesen[1]). — Auch diese Verwechselung tritt in dem logischen Pantheismus unserer Tage klar hervor. Das Sein, von dem er ausgeht, ist nichts anders, als jenes Einfache der Abstraction[2]); er aber behandelt es, als wäre es zugleich das in höchster Einfachheit subsistirende Absolute. Denn dadurch vollendet sich der logische Prozeß des Denkens, daß dieses „in der absoluten Idee zu der einfachen Einheit zurückgegangen ist, welche ihr Anfang war“[3]).

Gegen eine solche Beschuldigung, Begriffe zu verwechseln, rechtfertigt sich die Alleinslehre, indem sie bemerkt, das reine Sein erscheine in jener seiner Unbestimmtheit und Leere im Anfange des dialektischen Prozesses, eben weil es nur der erste Anfang des Erkennens sei; gerade dadurch aber vollende sich der Kreislauf des Denkens, daß er zur Einsicht führe, wie jenes unbestimmte und leere Sein in seiner Einfachheit dennoch alles und jedes sei.

Allein das ist eine Rechtfertigung, welche den innern Widerspruch der Methode erst vollends an's Licht bringt. Das Denken kann freilich von dem allgemeinen Sein fortschreitend zum absoluten gelangen; aber nur, indem es jenem ersten leeren Begriff nicht aus ihm selbst, sondern anders her einen Inhalt giebt, und so gelangt es dahin, zu erkennen, daß das Absolute von allem, was den denkenden Geist zu ihm führte, am meisten aber von dem allgemeinen Sein selbst, welches der Anfang des Denkens war, verschieden ist. Aber nun will die Identitätsphilosophie vom Allgemeinen zum Absoluten dadurch kommen, daß sie die Leere des Allgemeinen aus ihm selbst sich erfüllen läßt. Darin also liegt der Widerspruch, jenes allgemeine Sein, unsers Denkens Anfang, das ohne Inhalt und Bestimmung ist, nichtsdestoweniger, wie Hegel

---

[1]) Quia Deus infinitae simplicitatis est, aestimaverunt, illud, quod in ultimo resolutionis invenitur eorum, quae sunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum: non enim est in infinitum procedere in compositione eorum, quae sunt in nobis. In hoc etiam eorum deficit ratio, dum non attenderunt, id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse; Deo autem simplicitas attribuitur, sicut rei alicui perfecte subsistenti. Ibid.

[2]) „Weil er (der Anfang) Anfang ist, ist sein Inhalt ein Unmittelbares; aber ein solches, das den Sinn und die Form abstracter Allgemeinheit hat . . . . . Das Unmittelbare der sinnlichen Anschauung ist ein Mannigfaltiges und Einzelnes. Das Erkennen ist aber begreifendes Denken, sein Anfang daher auch nur ein Element des Denkens, ein Einfaches, Allgemeines. Subj. Logik. 3. Absch. 3. Kap. S. 332.

[3]) Ebend. S. 351.

selbst sich ausdrückt, als „den absoluten Schooß, den unendlichen Trieb- und Quellpunkt, aus dem Alles hervor- und in den Alles zurückgeht und ewig behalten ist[1]," zu betrachten. Denn so wird das erste oder höchste Allgemeine zugleich als das erste und höchste Ursachliche gefaßt; ein Mißgriff, von dem wiederum die Scholastik weit entfernt war. Das höchste Allgemeine, sagte sie, findet sich in allen Dingen, und reicht über keines Dinges Maß hinaus; die höchste Ursache aber ist über alle Dinge ohne Verhältniß erhaben (n. 410.).

558. Aber es läßt sich die Sache auch noch von anderer Seite aus betrachten. Wenn man sagt, das reine Sein sei, weil unbestimmt, ein Sein, das noch nichts ist, und das Nichts, sein Anderes, sei ein Nichts, aus dem alles werden kann; so heißt das nur einen und denselben Begriff, den Begriff nämlich des Seins im allgemeinen in doppelter Rücksicht bestimmen. Ist es nun gefehlt, das Absolute mit dem Sein im allgemeinen zu verwechseln, wenn man dieses als das unbestimmte Sein denkt; so ist der Fehler noch viel offenbarer, wenn man es für ein Nichts, das alles werden kann, ansieht. An dem eben angeführten Orte spricht der h. Thomas dies dadurch aus, daß er das göttliche Sein für ein solches erklärt, das wegen der Fülle, in der es vollendet ist, keiner weiteren Bestimmung fähig ist. Es ist aber bekannt, und auch von uns bei anderer Gelegenheit gezeigt, daß in der Gotteslehre der Scholastik kaum irgend ein anderer Gedanke mit mehr Bestimmtheit und Nachdruck ausgeführt wird, als eben dieser: in Gott kann es keinen Prozeß des Werdens geben, welcher Entwicklung, Ausbildung oder Veränderung wäre[2]). In welch grellen Widerspruch setzt sich mit dieser Ansicht von der Vollendung und Ruhe des göttlichen Seins die Methode der Alleinslehre! Denn nur unter dieser Bedingung kann in ihr das Absolute alles und jedes sein, daß es in stetem Werden und Vergehen, in unaufhörlicher Entwicklung und Zerstörung begriffen ist.

Man bemerke aber, wie auch hier die Vermengung des logischen und realen Vorganges wieder in's Licht tritt. Denn es ist sehr wahr, daß jenes allgemeine Sein, welches der Anfang unsers Denkens ist, in allen und jeden Begriffen bleibt, und durch den Wechsel der Bestimmungen, welche ihm unser Denken giebt, ge-

---

[1]) Religionsph. I. S. 93.

[2]) Theol. der Vorz. Bd. 1. Abth. 2. Hpt. 3. Vergl. hier n. 29. ff.

wissermaßen in stetem Wandel begriffen ist. Was also in unserm Denken mit dem Begriffe des Seins geschieht, das, nimmt die absolute Methode an, geschehe auch in der Wirklichkeit: ein und dasselbe Sein werde zu Allem. — Und es ist nicht zu übersehen, daß die monistische Philosophie, wenn sie dadurch, daß sie das Denken dem Sein, und die Macht zu denken der Macht zu schaffen gleich setzt, sich als idealistischen Pantheismus erweist, durch diese Lehre von dem Sein, das zu Allem wird, mit dem Materialismus gemeine Sache macht. Denn worin liegt des letzteren Wesen, wenn nicht darin, daß er, was nur von den Körpern wahr ist, von allem, was ist, behauptet, daß es nämlich seinem Wesen nach aus einem Stoffe bestehe, der durch die Formthätigkeit in alle möglichen Dinge verwandelt werde. Wir werden aber bald sehen, wie auch von dieser Seite her der Pantheismus von den Scholastikern bekämpft wurde.

559. Bisher haben wir die Verschiedenheit zwischen der Lehre der Scholastik und der sogenannten absoluten Methode daraus nachgewiesen, daß in dieser, keineswegs aber in jener das Sein, wovon unser Denken beginnt, für das absolute genommen wird. Wir haben aber auch schon bemerkt, daß bei den Scholastikern jenes erste Element der Begriffe seine Bestimmungen nicht aus ihm selber, sondern von außen erhält, und dies ist der andere durchgreifende Unterschied. Hegel selbst hebt ihn hervor: „Das Wesentliche, sagt er, ist, daß die absolute Methode die Bestimmung des Allgemeinen in ihm selbst findet und erkennt. Das verständige endliche Erkennen verfährt so dabei, daß es von dem Concreten das, was es bei dem abstrahirenden Erzeugen jenes Allgemeinen weggelassen, nun ebenso äußerlich wieder aufnimmt. Die absolute Methode dagegen verhält sich nicht als äußerliche Reflexion, sondern nimmt das Bestimmte aus ihrem Gegenstande selbst, da sie selbst dessen immanentes Prinzip und Seele ist[1])": d. h. das Denken ist das Sein selbst, und setzt somit in diesem alle Bestimmungen, die es in sich selber setzt.

Die absolute Methode will also nachweisen, wie das, was die gemeine Reflexion als Verschiedenes bald trennt, bald zusammensetzt, unter sich und mit dem Allgemeinen eines und dasselbe sei, und dies soll das begreifende Erkennen der Vernunft im Ge-

---

[1]) Subj. Logik. Abschn. 3. Kap. 3. S. 335.

gensatze zu dem reflectirenden des Verstandes sein. Es besteht darin, einzusehen, daß in dem Concreten und Wirklichen alle Gegensätze aufgehoben, und was die Abstraction geschieden hatte, Eines, daß also z. B. das Werden und Dasein die Einheit des Seins und Nichts, jedes Wirkliche zugleich Unendliches und Endliches, Allgemeines, Besonderes und Einzelnes sei u. s. w. Zu dieser Einsicht können wir aber, so belehrt man uns, nur gelangen, wenn uns zuvor jene Macht der Negativität klar geworden, durch welche Jedwedes in sein Anderes übergeht, und wiederum dies Andere als solches aufhebend, sich als Eines mit ihm setzt. Die absolute Methode hat vielerlei Redensarten, um diesen einen Gedanken auszudrücken, in der Hoffnung ohne Zweifel, daß dem, welchem ihr Geheimniß in der einen unverständlich bleibe, durch die andere geholfen werden möge. Jenes Uebergehen in sein Anderes heißt also auch „ein negatives Beziehen seiner auf sich selbst, das zugleich eine Unterscheidung von sich selbst ist", wiederum „ein sich von sich Abstoßen", ein „Aufheben der Unmittelbarkeit durch das Heraussetzen der Gegensätze", u. s. w. Aber trotz alle dem bemerkt Günther: „Es wird in der Hegel'schen Logik öfters aufmerksam gemacht auf den Uebergang von der Idealität zur Realität (von der Abstraction zum concreten Dasein) als auf etwas Unbegreifliches für den Verstand, nicht aber für die Vernunft. Und fürwahr, was kann für diese noch unbegreiflich sein, wenn sie es einmal für allemal begreiflich findet: wie Uebergehen nichts weiter als ein sich von sich Abstoßen, dieses aber nur ein sich auf sich Beziehen sei[1])".

Indessen sagt Hegel, daß man, um dies Unbegreifliche begreiflich zu finden, sich nur „um die einfache Einsicht in den logischen Satz, daß das Negative ebenso sehr positiv sei, zu bemühen" brauche. Und er erklärt sich weiter: „Das Widersprechende" (der contradictorische Gegensatz) „löst sich nicht in Null, in das abstracte Nichts, sondern wesentlich nur in die Negation seines besondern Inhaltes auf: eine solche Negation ist also nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit die bestimmte Negation." Hieraus folgt nun, was für Hegel das Wichtigste ist[2]): „Im Resultate (der Negation) ist wesentlich das

---

[1]) Eur. u. Herakles. S. 84.

[2]) An der oben (n. 547) angeführten Stelle heißt es weiter: „Das Erste ist somit wesentlich auch im Andern aufbewahrt und erhalten. Das

enthalten, woraus es resultirt:" — im Nichtsein z. B. das Sein, im Nichtunendlichen das Unendliche. „Indem das Resultirende die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere, als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden; enthält ihn also, aber auch mehr, als ihn, und ist die Einheit seines und seines Entgegengesetzten. In diesem Wege hat sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden, — und in unaufhaltsamem, reinem, von Außen nichts hereinnehmendem Gange, sich zu vollenden[1])."

560. Es ist nun freilich nicht schwer, zu der wirklich sehr einfachen Einsicht zu gelangen, daß man das Gegentheil einer Sache als solches nicht denken kann, ohne die Sache zu denken; ist ja das Gegentheil nichts anders als die verneinte Sache: und daher fehlt dieser Satz auch in keiner Logik, so armselig sie immer sein möge. Aber was unbegreiflich bleibt, das ist, was die wissenschaftliche, d. h. die Hegel'sche Logik gemäß der Voraussetzung, von der sie ausgeht, sich unter dieser so einfachen als wahren Lehre denkt: daß nämlich wie der Begriff des Gegentheils, so auch das Gegentheil in der Wirklichkeit die Sache in sich bewahre. Was für Hegel das Wichtigste ist, und was er will, daß wir begreifen sollen, ist, daß, wie der Begriff Nichtunendliches den Begriff Unendliches, den es voraussetzt, zugleich in sich schließt, so auch die nichtunendliche Sache die unendliche, die sie zur Voraussetzung hat, in sich begreife. Wenn Denken und Sein schlechtweg identisch, und die Begriffe, die wir bilden, die Wesenheiten der Dinge selbst sind, so daß diese in und mit den Begriffen gesetzt werden; so muß man derlei Folgerungen einräumen, aber ohne eine solche Voraussetzung wahrlich nicht. Gesetzt nun, es ließe sich durch jene fortschreitende Verneinung „das System der Begriffe in unaufhaltsamem, reinem, von Außen nichts hereinnehmendem Gange vollenden"; so könnte man darin keineswegs eine Rechtfertigung jener Voraussetzung finden. Es wäre damit nichts anders als die Einsicht gewonnen, wie die Begriffe, also wie die gedachten Dinge, die ideale Welt, in uns werden; aber daß die

Positive in seinem Negativen, den Inhalt der Voraussetzung im Resultate festzuhalten, dies ist das Wichtigste im vernünftigen Erkennen.
Subj. Logik. S. 340.

[1]) Logik. 1. Theil. Einl. S. 41.

wirkliche Welt durch eben dieses Denken werde, und die Dinge durch diese Begriffe seien und bestehen, das wäre, nach Vollendung des Systems ebenso wenig als bei Anfang desselben erwiesen. Eine Voraussetzung kann durch fortschreitende Entwicklung gerechtfertigt werden; wofern sie jedoch durch diese Entwicklung den Gegenstand immer mehr begreiflich macht: wenn sie aber von vornherein durch die Anwendung auf den Gegenstand nichts erklärt oder gar sinnlose Behauptungen aufstellt; so kann sie auch durch die Ausführung des Ganzen nur immer mehr widerlegt werden. Dies aber ist hier der Fall: denn daß, wie der Begriff des Nichtseins den Begriff des Seins in sich faßt; so auch das Nichtsein das Sein einschließe, und Sein und Nichtsein in ruhigem Einssein zum Dasein werden, das ist nicht nur unerklärlich, sondern falsch und abgeschmackt.

Oder liegt etwa dies in der oben behandelten Lehre, daß in jedem endlichen Dinge Sein und Nichtsein vereinigt sind? Es möchte kaum nöthig sein, das Gegentheil nachzuweisen. Denn was wird durch jene Lehre behauptet? Jedes Endliche ist ein Seiendes, weil es etwas, und zwar etwas Bestimmtes ist, und es ist ein Nichtseiendes, weil es etwas anderes Bestimmtes nicht ist. Hier ist also das Sein, welches vom Dinge bejaht wird, keineswegs dasselbe, das von ihm verneint wird. Das Thier z. B. ist ein Sinnliches und insofern ein Seiendes, aber es ist kein Vernünftiges, und insofern ein Nichtseiendes. Bei Hegel aber besteht die Macht der Negativität gerade darin, daß eben das Sein, welches die Bejahung setzt, in der Verneinung festgehalten werde; — und dies ist die Ungereimtheit, welche aber dadurch auf's Aeußerste sich steigert, daß die Einheit des Seins und Nichtseins nicht von diesem oder jenem Sein, sondern vom Sein an sich behauptet und so auf das Absolute übertragen wird: Gott ist das Sein, das zugleich das Nichts ist, und folglich der aus der Vereinigung des Seins und Nichtseins hervorgehende ewige Prozeß.

561. Aber noch ein anderer Punkt ist hier zu betrachten. Nehmen wir einmal an, daß es ein Denken gebe, welches in und mit den Begriffen die Dinge setze; so könnte doch dieses schöpferische Denken nur das wahrhaft absolute, und nicht jenes sein, das die Wissenschaft der Logik beschreibt. Denn dieses bildet sich wie ein organisches Wesen allmählig aus, von dem leeren Sein oder Nichts durch alle Kategorien fortschreitend, bis es in der absoluten Idee sich selbst als die lebendige Einheit alles Gedachten, Denkbaren

und Seienden erfaßt und dadurch zur Ruhe kommt. Es läßt sich also von dem Fortschreiten der absoluten Methode dasselbe, was von ihrem Ausgangspunkt behaupten. Ihrem Prinzip gemäß müßte sie vom Absoluten ausgehen, in der That aber geht sie vom Allgemeinen aus, und will dies für das Absolute gehalten wissen. Ebenso müßte sie ihrem Prinzip zufolge den Weg der Synthesis gehen, vom Höchsten zum Niedrigsten, vom Unendlichen zum Endlichen: denn ein Denken, das alles Gedachte setzt, kann doch wohl nur aus dem Urquell alles Daseins schöpfen. In der That aber geht sie den Weg der Analysis, von dem Unvollkommnen zum Vollkommnen fortschreitend: denn vom Sein, das Nichts ist, kommt sie zum Werden, vom Werden zum Dasein, vom Dasein zum Wesen u. s. w. Sie verfährt aber dennoch, wie nur die Synthesis verfahren kann, aus ihrem Anfang, als einem Grund, der alles in sich schließe, das Ganze entwickelnd, und macht somit das Unvollkommne zur Ursache des Vollkommnen. Denn das Denken, das alles setzt, ist in seinem Anfange eben so rein und leer, wie das Sein, das Nichts ist, weil es nur dieses zu seinem Inhalt hat, oder vielmehr mit demselben Eines ist: und dieses leere Denken soll aus sich alles setzen. Wenn man also behauptet hat, dies gerade sei der absoluten Methode eigenthümlich, zugleich analytisch und synthetisch zu sein; so können wir das nur in dem eben erklärten Sinne zugeben: sie ist analytisch, weil sie vom Geringsten und Untersten beginnt, und sie ist synthetisch, weil sie aus diesem, als wäre es das Beste und Höchste, alles herleiten will. Dieser innere Widerspruch der absoluten Methode ist der Grund der Unbegreiflichkeit ihrer Lehren. Denn dialektische Künste können zwar bewirken, daß Widersinniges nicht sogleich als solches erkannt, aber nimmermehr, daß es der Vernunft begreiflich werde.

562. Kehren wir nun zur Erkenntnißlehre der Vorzeit zurück, und sehen wir, ob in ihr wirklich kein anderes als jenes sogenannte Denken des abstrahirenden Verstandes zu finden sei. Wenn Hegel von diesem sagt, „daß es von dem Concreten das, was es bei dem abstrahirenden Erzeugen des Allgemeinen weggelassen, (in der nachfolgenden Reflexion) ebenso äußerlich wieder aufnehme;“ so kann das zu jener schiefen Auffassung der Abstraction, der wir schon öfters erwähnten, Veranlassung geben. Auf eine andere Weise kommen wir von der sinnlichen, auf eine andere Weise von der intellectuellen Vorstellung des Concreten zum Allgemeinen. Wenn wir z. B. diesen Adler nicht bloß sinnlich an-

schauen, sondern denken, also einen Begriff von ihm haben; so gelangen wir von diesem concreten Begriff zum allgemeinen durch Ausscheidung dessen, was er enthält. Von der individuellen Eigenthümlichkeit absehend denken wir nicht mehr diesen Adler, sondern den Adler, und weiter von dem, was dem Adler eigenthümlich ist, absehend den Vogel, und so fort, bis wir zum allgemeinsten Begriff gelangen, und jenes Concrete nur noch als ein Seiendes denken. Aber das ist nicht die Abstraction, durch welche die Begriffe in uns entstehen. Diese geht den umgekehrten Weg, vom Allgemeinsten beginnend, den Gegenstand zuerst als ein Seiendes, dann als ein Lebendiges, hierauf als ein Sinnliches u. s. w. denkend (n. 68); und dies darum, weil diese Abstraction keine andere als die sinnliche Vorstellung zur Voraussetzung hat. Die sinnliche Vorstellung enthält nämlich keinesweges die Elemente der intellectuellen, so daß diese aus jener dadurch könnte gewonnen werden, daß man ausscheide, oder wie man jetzt mit Hegel lieber sagt, fallen lasse, und was übrig bleibt, festhalte. Die Vernunft muß die Vorstellung, durch welche sie erkennt, d. h. den Begriff erst hervorbringen, und sie bringt ihn hervor von seinen ersten Elementen, dem Unvollkommensten, beginnend. Was diese Elemente d. h. die allgemeinsten Begriffe erfassen, Sein, Leben u. s. w. ist zwar nicht in der sinnlichen Vorstellung, aber doch in dem Gegenstand, den die sinnliche Vorstellung seinen Erscheinungen nach auffaßt, und es offenbart sich der Vernunft durch diese Erscheinungen, aber auch nur durch sie, und deßhalb mit Abhängigkeit von der Sinnlichkeit.

Es ist also wahr, daß die alte Erkenntnißlehre, wenn sie sich über den Ursprung des Erkennens Rechenschaft giebt, wie Hegel, als das erste Unmittelbare das Concrete, wie es in der sinnlichen Anschauung ist, und als erstes Element des Denkens das Allgemeine d. h. den Begriff des Seins ansetzt[1]). Es ist ebenso wahr, daß sie nicht, wie die absolute Methode, aus diesem Allgemeinen selbst, von dem Aeußerlichen absehend, den Begriff zu entwickeln unternimmt, sondern vielmehr die Leere der allgemeinen Vorstellung des Seins nur auf jenem Wege, auf welchem sie zuerst diese

---

[1]) Obgleich auch dies nicht von der ganzen Scholastik gesagt werden kann. Scotus (1. Dist. 3. q. 2. Ad secundam quaestionem) und mit ihm Manche, die übrigens nicht zu seiner Schule gehörten, fanden es wahrscheinlich, daß der erste Begriff das Concrete seiner Eigenthümlichkeit nach auffasse.

selbst gewonnen hat, auszufüllen weiß. Denn wie sie das Sein nur in seiner Erscheinung gefunden hat, so findet sie dies Sein auch nur als Wesen, als Leben u. s. w., weil es auch als solches erscheint. Auf jenem „von außen nichts hereinnehmenden Gange" weiß sie also, mit dem Geheimniß der Negation noch unbekannt, „das System der Begriffe nicht zu vollenden." Aber es ist nicht wahr, daß sie, was in der Abstraction als Elemente des Begriffs getrennt erscheint, in dem wirklichen Gegenstand nicht als concrete und lebendige Einheit gedacht, und ebensowenig, daß sie nicht aus dieser Reflexion zu jenem Begreifen, das der Natur unsers Geistes entspricht, vorangeschritten sei.

563. Wir brauchen hier nur auf schon erörterte Lehrpunkte zurückzuweisen. Sobald der h. Thomas von der Abstraction zu handeln beginnt, erklärt er, daß die Weise, in welcher unsere Vernunft die Dinge erkennt, der Weise, in welcher die Dinge sind, nicht entspricht, daß folglich unser Denken falsch sein würde, wenn wir annähmen, daß die Dinge in der Wirklichkeit ebenso daseien, wie sie im abstrahirenden Denken sind[1]). An dieser Stelle folgert er hieraus, daß wir uns das Wesen der Dinge nicht als etwas, das außer den Einzeldingen als ein Allgemeines da sei, zu denken haben, und daß wir nicht annehmen dürfen, was wir in Gott durch verschiedene Begriffe auffassen, sei auch im göttlichen Sein unterschieden: bei anderer Gelegenheit aber erklärt er aus derselben Ursache, weßhalb auch, was unsere Begriffe im Wesen geschaffener Dinge unterscheiden, in der Wirklichkeit nicht unterschieden ist, und hierauf werden wir in der Lehre von der Substanz zurückkommen. — Die Scholastik unterließ es aber auch nicht, sich über den Grund, weßhalb die Dinge in unserm Denken anders als in ihnen selbst sind, Rechenschaft zu geben. Vermöchten wir das Wesen derselben unmittelbar zu erkennen, so würden wir es auch, so wie es ist, in seiner Einheit schauen: nun wird es uns aber nur durch seine Erscheinungen, die mannigfaltig sind, offenbar (n. 123). Wiederum begriffen sie einerseits aus der Freiheit des Geistes von der Materie die Fähigkeit sowohl in sich, als in den Dingen nicht bloß Erscheinungen, sondern Wesenheiten zu erkennen (n. 76. 106.); anderseits aber aus der Vereinigung mit dem Leibe die Beschränkung, keine Wesenheit anders als durch die Erscheinung zu erkennen (n. 64. 378). Und war hierin zugleich

[1]) Summa. p. 1. q. 85. a. 1. Siehe oben n. 67. u. 144.

die Ursache gefunden, weßhalb die menschliche Vernunft nur auf dem Wege der Analyse zur Erkenntniß des Absoluten gelangt; so sah jedoch auch die Vorzeit ein, daß, wenn einmal das Absolute und in ihm der Grund alles Seins und aller Wahrheit erkannt ist, dem menschlichen Geist ein Weg der Synthese, auf welchem er das Endliche aus dem Unendlichen begreife, offen steht. Wir haben sie schon mehr als einmal auf diesem Wege gesehen, und werden ihr auf demselben in den später zu behandelnden Lehrpunkten noch näher folgen. Die monistische Philosophie wird freilich in dieser Synthese keine Befriedigung finden. Denn sie glaubt nur dann aus der Beengung des abstrahirenden Denkens zur Freiheit des vernünftigen Erkennens zu gelangen, wenn sie alle Unterschiede aufhebend begreife, daß das Allgemeine zugleich das Besondere, das Unendliche das Endliche, das Sein nichts, und (warum sollen wir nicht hinzusetzen?) das Wahre falsch sei. Es scheint uns aber nach allem Obigen unwidersprechlich, daß die Philosophie der katholischen Vorzeit weit entfernt, dieser verwerflichen Speculation vorzuarbeiten, vielmehr durch die Grundsätze, die sie über Sein und Denken nicht bloß aufstellt, sondern auch rechtfertigt, den Weg zu ihrer Widerlegung bahnt.

III.

Vom wirklichen und möglichen Sein.

564. Eine andere Unterscheidung des Seins, durch die Aristoteles den Scholastikern zufolge über viele dunkle Fragen Licht verbreitete, ist diejenige, welche uns in gegenwärtigem Abschnitt beschäftigen wird. Die älteren Griechen verwickelten sich in mancherlei Schwierigkeiten, weil sie immer nur zwischen dem, was ist und dem, was nicht ist, unterschieden, ohne zu beachten, daß das, was ist, wirklich (actu, ἐνεργείᾳ) oder nur dem Vermögen nach (potentiâ, δυνάμει) sein kann. Wir müssen diese Eintheilung des Seins in actuales und potenziales um so mehr untersuchen, weil man nicht selten über die Vieldeutigkeit des Wortes actus geklagt, und jene Eintheilung selbst dermaßen mißverstanden hat, daß man in ihr eine Quelle der gröbsten Irrthümer finden wollte. Actus stehe bald für Wirklichkeit, bald wieder für das, was Wirklichkeit verleiht; nun bedeute es Dasein, nun bloß Thä=

tigkeit oder auch jedwedes Vervollkommende. Indem aber die Scholastik das potenziale Sein dem idealen und folglich auch dem allgemeinen gleichsetze, und dann doch wider als das Wesen der Dinge fasse; so müsse sie zu jener Anschauung verleiten, in welcher das Allgemeine oder der Begriff der Grund (*νοουμενον*), und das Besondere und Wirkliche Erscheinung (*φαινομενον*) ist: um so mehr, als die Scholastik in allen Dingen eine reale Zusammensetzung des Wesens mit dem Dasein behaupte und auf jene der potentia mit dem actus zurückführe.

565. Beginnen wir, um auf diese Klagen zu antworten, von der Erklärung der Ausdrücke actus und potentia[1]). Actus wird zunächst als gleichbedeutend mit actio genommen, so daß es eine Thätigkeit, ein Wirken, und zwar ein solches, das Veränderungen hervorbringt, ausdrückt. Dieses Wirken setzt aber ein Prinzip voraus, das wir potentia, Vermögen nennen. Wir unterscheiden das Vermögen zu wirken, potentia activa, und das Vermögen zu leiden, potentia passiva: jenes ist in dem Thätigen der Grund, weßhalb er auf ein Anderes verändernd einwirken, dieses in dem Leidenden der Grund, weßhalb er die Einwirkung empfangen und verändert werden kann. Wie also der actus eine potentia voraussetzt, so muß auch der potentia activa eine potentia passiva entsprechen. — Es darf nicht befremden, daß Aristoteles das thätige Vermögen für ein Prinzip, Anderes zu verändern, erklärt. Denn wenngleich die lebendigen Geschöpfe auch auf sich selbst verändernd einwirken, so sind sind sie doch dabei nicht ihrem ganzen Wesen nach thätig und leidend, und verhalten sich deßhalb zu sich selbst wie Anderes.

Man hatte aber vor Aristoteles die Unterscheidung, von der wir reden, nicht nur wenig für die Speculation benutzt, sondern auch geläugnet, behauptend, nur dort sei ein Vermögen, wo auch Thätigkeit sei, und nur das möglich, was wirklich sei. Denn weil alles was geschehe, nothwendig geschehe, so könne nichts geschehen, als was geschehe. — Aber, entgegnet Aristoteles, wenn dem also wäre, so würde der Künstler z. B. seine Kunst nur besitzen, wenn er sie anwendet, der Baumeister nur bauen können, wenn er baut; woraus folgt, daß er die Kunst erhalten, so oft er anfinge, und verlieren würde, so oft er aufhörte zu bauen. Nun erhält aber niemand eine Kunst, es sei denn, daß er sie von Andern erlerne

[1]) Arist. Metaph. l. 9. (al. 8.) c. 1. S. Thom. in h. l. Suar. Metaph. Disp. 43.

oder selbst erfinde, und niemand verliert die erworbene, es sei denn, daß er sie allmählig vergesse. Ohne Zweifel also giebt es ruhende Vermögen, und es muß zwischen dem Vermögen und der ihm entsprechenden Wirksamkeit ein realer Unterschied bestehen. Wenn nicht, so müßten wir den, der nicht sieht, da er doch sehen könnte, blind, und der nicht hört, da er doch hören könnte, taub nennen, und nicht bloß wie die Gegner behaupten, daß nichts geschehen könne, als was geschehe, sondern läugnen, daß irgend etwas geschehe. Wie das? Wer kein Vermögen hat zu wirken, der vermag nicht zu wirken. Haben also die Dinge nur dann Vermögen zu wirken, wann sie wirken; so folgt, daß, was nicht wirkt, nicht wirken kann. Wenn aber das, so wäre in der Natur gar keine Veränderung der Dinge, keine Erzeugung und kein Untergang möglich. Giebt es also einen Unterschied zwischen dem Vermögen und dem Wirken, so daß auch, wer nicht wirkt, wirken, und wer wirkt, nicht wirken kann; so muß es auch einen Unterschied zwischen dem Möglichen und Wirklichen geben, und auch das, was nicht ist, sein, und was ist, nicht sein können[1].

566. Indessen ist der Begriff actus nicht auf verändernde Thätigkeit beschränkt. Wie unser Denken von den sinnlichen Erscheinungen beginnt, so pflegen wir auch von diesen die Namen, womit wir unsere Begriffe bezeichnen, zu entlehnen. Was wir also durch den Begriff actus denken, drücken wir durch dieses Wort aus, weil es uns zunächst in dem, was verändert oder bewegt wird, entgegentritt. Jedoch nicht bloß die Thätigkeit, die verändert (die eigentliche actio), sondern auch jene, welche, ohne auf ein Anderes einzuwirken, das Subject, in dem es ist, vervollkommnet (die bloße operatio), die Helle z. B. des lichterfüllten Körpers, das Erkennen und Schauen des Geistes, wird actus genannt[2]. Auch wo Veränderungen Statt finden, wird ebensowohl die Wirkung, welche das leidende Vermögen aufnimmt in Bezug auf dieses, wie das Wirken in Bezug auf das thätige Vermögen als actus bezeichnet. Man sieht also, daß ihm der Begriff der vollendenden Wirklichkeit oder vielmehr Verwirklichung zu Grunde liegt: weßhalb auch Aristoteles sagt, daß wir die *ἐνεργεια* auf die *ἐντελεχεια* beziehen müssen[3].

---

[1]) Arist. Metaph. c. 4. et 5. (al. 3. et 4.) — [2]) S. Thom. Quaest. disp. de verit. q. 8. a. 6. Siehe oben n. 21. — [3]) *Διὸ καὶ τοὔνομα λέγεται ἐνέργεια κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν.* Ibid. c. 9. (al. 8.).

Hieraus erklärt es sich, weßhalb auch die Formen oder Fähigkeiten (habitus), wodurch ein Vermögen zum Wirken ausgerüstet ist, die Kunst z. B. und die Wissenschaft actus, jedoch zum Unterschiede von der Wirksamkeit, wozu sie befähigen, actus primi heißen. In Beziehung auf das Vermögen, daß sie vervollkommnen, sind sie actus, in Beziehung auf die Thätigkeit, zu der sie ausrüsten (dem actus secundus), potentiae. (n. 45)[1]).

Aber nicht bloß diese accidentalen Formen, sondern auch die substanziale Form des Körpers ist ein actus, dem der Stoff als die potentia passiva entspricht. Denn der Stoff ist im Körper das Bestimmbare, welches, um da sein zu können, der Bestimmung bedarf: es ist aber die Form, die ihn bestimmt und insofern verwirklicht. Endlich muß auch in allen Dingen, die sein und nicht sein können, das Dasein als actus, die Wesenheit als potentia betrachtet werden: ob deßhalb zwischen der Wesenheit und dem Dasein kein bloß virtueller, sondern ein reeller Unterschied anzunehmen sei, ist eine Frage, über welche wir die Ansichten der Scholastiker im folgenden Hauptstück mittheilen werden. Hier müssen wir bei den eben gegebenen Erklärungen noch etwas verweilen.

567. Wollte man zunächst nach allem Obigen eine eigentliche Definition von actus fordern; so erwiedert Aristoteles, daß sich nicht alles definiren, aber durch den Gegensatz beleuchten und bemerkbar machen läßt. Actus wird, wie wir gesehen haben, nicht bloß vom Handeln, sondern auch von ruhenden Fähigkeiten, Kräften, Formen und vom Dasein selbst gebraucht. Ueberall aber liegt ihm ein und derselbe Begriff nämlich der der Wirklichkeit zu Grunde. Wir wollen, indem wir von alle dem eben Genannten das Wort actus gebrauchen, sagen, daß ein Wesen nicht bloß handeln kann, sondern handelt, nicht bloß diese Fähigkeit oder Kraft besitzen kann, sondern besitzt, nicht bloß durch jene Form bestimmt werden kann, sondern bestimmt ist, nicht bloß da sein kann, sondern da ist. Es liegt also in der Benennung actus dasselbe, was wir durch das Beiwort wirklich ausdrücken, und somit begreifen wir leicht, weßhalb Aristoteles nicht will, daß man nach der Definition frage[2]). Das Wirklichsein gehört ebensowohl, als das Sein

[1]) Cf. S. Thom. Quaest. disp. de pot. q. 1. a. 1. — [2]) Ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει .... δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ, ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν· ἀλλὰ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν. Ibid. c. 6.

zu jenen einfachsten Begriffen, die sich durch andere nicht bestimmen lassen.

Nichtsdestoweniger möge man immerhin eine solche Bestimmung in jener Erklärung des möglichen und wirklichen Seins finden, der man bei den Scholstikern am öftesten begegnet. Dem Vermögen nach ist, was nur in seinen Ursachen, also durch diese auf irgend eine Weise möglich ist; der Wirklichkeit nach, was außer seinen Ursachen, folglich in sich selbst oder in einem andern schon Wirklichen ist. Je nachdem also die Ursachen verschieden sind, wird auch, was durch sie werden kann, in ihnen dem Vermögen nach auf verschiedene Weise enthalten sein. Wirkt die Ursache mit Einsicht und Ueberlegung, so sind die Dinge in ihr, insofern sie von ihr erkannt sind, und dies ist im eigentlichsten Sinne ihr ideales Sein. Denn Idee ist nach dem Sprachgebrauch der Scholastiker nicht jedwede, sondern die vorbildliche Erkenntniß der Sache. Allein die Dinge werden nicht durch das Erkennen, sondern durch das Wirken der Ursache, und sind also dem Vermögen nach auch in der Macht der Ursache enthalten. Das Sein, welches demzufolge die Dinge, bevor sie wirklich werden, in ihrem Urheber haben, bezeichnen die Scholastiker als potentia objectiva; weil es nämlich darin besteht, daß die Dinge Gegenstand der Erkenntniß und der Macht dessen sind, der sie hervorbringt[1]). — Aber die Dinge sind dem Vermögen nach auch in dem, woraus oder worin sie werden, und dies verhält sich zu ihnen, wie die materielle Ursache. Es verhält sich, sagen wir, wie die materielle Ursache, und nicht: es ist ihre materielle Ursache. Denn es wird durch diese Ursache nur das Subject bezeichnet, aus dem oder in dem die wirkende Ursache das, was entsteht, hervorbringt, und dies Subject kann, wenn es sich nicht um Hervorbringung von Substanzen handelt, ebensowohl ein geistiges als ein materielles sein. — Das potenziale Sein, welches die Dinge in ihm haben, heißt im Gegensatz zur potentia objectiva, potentia receptiva oder auch subjectiva.

568. Sehen wir nun sofort auch die Anwendung dieser Lehre. Die älteren Griechen, welche die Unterscheidung, von der wir reden, nicht beachteten, vermochten das Entstehen und Vergehen der Naturdinge nicht zu erklären. Sie behaupteten entweder, daß alle

[1] Die potentia objectiva umfaßt also die innere und äußere Möglichkeit, von der neuere Philosophen reden.

Dinge aus einem und demselben Atomenstoff beständen, und nur durch dessen mannigfaltige Zusammensetzung verschieden seien, oder nahmen an, daß jedes Ding Atome nicht bloß verschiedener, sondern aller Arten in sich schließe, und nur dadurch dies oder jenes z. B. Wasser, Stein, Baum sei, daß in ihm die eine oder die andere Art von Atomen vorherrsche. Nach diesen Systemen gäbe es also kein eigentliches Entstehen und Vergehen in der Natur, sondern nur eine andere Verbindung oder Mischung des schon vorhandenen Stoffes. Aristoteles aber glaubte begreiflich machen zu können, wie die Natur im wahren Sinne des Wortes neue Wesen erzeuge. Die Dinge, die neu entstehen, sind in den Kräften der Natur als in ihrer hervorbringenden, und in dem Stoffe als in ihrer materiellen Ursache schon dem Vermögen nach, ehe sie durch das Wirken jener Kräfte in dem Stoffe wirklich werden. — Auf ähnliche Weise überwand er die Schwierigkeit, welche man in der Erklärung, wie die Seele zum Wissen gelange, fand. Bekanntlich gaben die Platoniker nicht zu, daß in der Seele ein Wissen, das sie noch nicht habe, erzeugt werde, sondern nahmen vielmehr an, daß jede Erkenntniß, die wir erwerben, schon ehe wir sie erwerben, in uns sei, und nur wie aus einem Schlummer geweckt werde. Nach Aristoteles hingegen ist das Wissen in uns ursprünglich nicht der Wirklichkeit, sondern nur dem Vermögen nach; indem unsere Vernunft so beschaffen ist, daß in ihr als dem Subject (intellectus possibilis) das Wissen in Folge der Wirkung einer ihr selbst innewohnenden Kraft (intellectus agens) erzeugt werden kann[1]).

569. Aristoteles strebte darnach, die Wahrheit, welche der gesunde Menschensinn erkennt und behauptet, daß die Natur Wesen, die nicht waren, erzeugt, und der Geist Vollkommenheiten, die er nicht hatte, erwerbe, zu begründen, ohne deßhalb den Grundsatz, den er mit allen andern Philosophen anerkannte: Aus nichts wird nichts — umzustoßen. Was dem Vermögen nach in seinen Ursachen ist, kann nicht schlechthin als nichts bezeichnet werden. Die Scholastiker aber benutzten eben diese Erklärungen, um den Begriff der Schöpfung, den man bei Aristoteles vergeblich sucht, zu bestimmen. Wenn Aristoteles die potentia activa als Prinzip

---

[1]) Es ist jedoch zu bemerken, daß Aristoteles diese seine Ansicht nicht entschieden festhält, sondern zuweilen wie die Platoniker redet. Cf. S. Thom. in Arist. Phys. l. 7. lect. 6.

von Veränderungen in einem Andern bestimmt, so bemerken sie, daß dieser Begriff zu enge gefaßt ist, weil er die Macht zu schaffen ausschließt. Von den Naturkräften und jeglicher endlichen Ursache ist es wahr, daß sie, um etwas hervorzubringen, schon ein Wirkliches außer sich voraussetzen. Denn was sie hervorbringen, sind entweder nur unwesentliche Veränderungen an schon bestehenden Dingen, oder wenn sie Wesen, die noch nicht waren, erzeugen, so vermögen sie dies doch nur in dem schon vorhandenen Stoffe und unter Mitwirkung der in ihm thätigen Kräfte. Sie forden also, um ihre Wirkungen hervorzubringen ein Subject, daß sie verändern oder auch verwandeln, und setzen somit außer der potentia objectiva auch die subjectiva voraus. Wenn nun aber eine Ursache für ihre Wirkungen kein Subject erheischt, so ist sie im wahren Sinne des Wortes schöpferisch und nicht bloß Macht, Anderes zu verändern oder umzuwandeln, sondern Anderes aus nichts hervorzubringen[1]). Freilich ist auch, was durch diese Ursache wird, ehe es wird, dem Vermögen nach schon in ihr, jedoch nur insofern sie es erkennt, und Macht hat, es hervorzubringen: dies hindert aber gewiß nicht, daß es im strengen Sinne des Wortes aus nichts hervorgebracht werde. Nichts anders will man aber mit dem Ausdruck „aus nichts hervorbringen“ sagen, als daß die Dinge nicht dadurch werden, daß die Ursache ein schon wirkliches Sein, sei es nun ihr eignes oder ein fremdes, verändert. Denn wollte man auch jenes potenziale Sein, das die werdenden Dinge in der Macht der Ursache haben, ausschließen, dann wäre der Satz: Aus nichts wird nichts — nicht auf die geschaffene Natur zu beschränken, sondern in seiner Allgemeinheit wahr, aber auch unnütz und fade: insofern er nichts anders aussagen würde, als daß das Nichts nicht Ursache sein könne, was, wenn vom wahren Nichts die Rede ist, keiner Erwähnung bedarf. — Eben hiedurch wird also auch der pantheistische Irrthum beleuchtet. Die endlichen Wesen können an sich Veränderungen hervorbringen und aus sich andere erzeugen; sie verhalten sich somit zu diesen ihren Wirkungen nicht bloß wie die hervorbringende, sondern auch wie die materielle Ursache. Ueberträgt man nun dieses auf Gott und sein Verhältniß zur Welt, so erhält man statt der Schöpfung eine Metamorphose des absoluten Seins. Es würde also der größte aller Irrthümer sein,

---

1) Suarez. Metaph. Disp. 20. sect. 1. Wir werden hierauf an seinem Orte zurückkommen und mehrere Belegstellen mittheilen.

wenn man den Dingen nicht bloß in der Erkenntniß und Macht Gottes jenes potenziale Sein, das die Scholastiker potentia objectiva, sondern auch in seinem Wesen dieses andere, das sie potentia receptiva oder subjectiva nannten, gäbe[1]).

570. So viel für jetzt über das bloß mögliche und das wirkliche Sein. Weil man aber die Vieldeutigkeit des Wortes actus tadelnd, auch dies hervorhebt, daß es bald für das Wirkliche, bald für das Verwirklichende stehe; so ist hier noch die Frage zu berühren, ob und inwiefern actus auch so viel als ens actuale bedeute. Wir antworten, daß actus eigentlich nicht sowohl das Wirkliche als das, wodurch etwas, das sein kann, wirklich ist oder wird, also was die Wirklichkeit (actualitas) verleiht, bezeichnet: und zwar ist dies nicht bloß wahr, wenn es in seiner ursprünglichen Bedeutung, für eine verändernde Thätigkeit nämlich, genommen wird, sondern auch wenn es bloße Wirksamkeit oder auch Fähigkeit und Form bedeutet: jedoch darf man alsdann unter dem Wirklichkeit-Verleihen kein Erzeugen oder Hervorbringen verstehen: denn in diesen Fällen ist der actus Ursache der Wirklichkeit nach Art der Form (causa formalis), und nicht nach Art einer wirkenden Kraft (causa efficiens); so wie z. B. das Leben die Ursache ist, weßhalb der Lebendige lebt. Nichtsdestoweniger ist es wahr, daß actus auch für das Wirkliche selbst, für ens actuale steht, und man deßhalb actus actuans und actus per se oder absolute dictus unterscheidet[2]): aber auch hier liegt die erstere Bedeutung als die eigentliche und ursprüngliche zu Grunde. Denn nicht jedwedes wirkliche Wesen, sondern nur der reine Geist und Gott pflegen actus genannt zu werden. Warum das? Das Wesen der Körper besteht nach der Theorie der Scholastiker aus dem Stoff als dem Bestimmbaren und der Form als dem Bestimmenden. Obschon aber der Stoff für sich kein Dasein hat, noch haben kann, so ist er doch in den bestehenden Körpern nicht etwa als ein bloß Mögliches, sondern als ein durchaus Wirkliches zu denken. Denn nur deßhalb hat er kein Dasein für sich, weil er ein nicht bloß Bestimmbares, sondern an sich auch ein Bestimmungsloses ist. Dadurch also, daß die Form in ihm ist und ihn bestimmt, ist er unter und mit ihr als Theil des wirklichen Wesens da. Deßhalb heißt auch die Form actus des Körpers. Wenn man somit von den reinen

[1]) S. Thom. Cont. Gent. l. 1. c. 16 et 17. — [2]) Suarez. Metaph. Disp. 13. sect. 5.

Geistern sagt, daß sie actus seien; so weist man darauf hin, daß in ihnen das, wodurch sie wirklich sind, nicht in einem von ihm verschiedenen Subject, wie die Form des Körpers im Stoffe, sondern daß es für sich als ein einfaches Wesen da ist. Aus demselben Grunde werden auch die reinen Geister formae per se subsistentes genannt (n. 92). Der Sinn dieser Benennung ist also eben dieser, daß der reine Geist jene Verwirklichung, die der Körper durch die Form hat, durch sein Wesen selbst besitzt: daß er nicht bloß wie der Körper in seinem Wesen den actus hat, sondern daß sein Wesen ein actus ist. Indessen muß man doch im Geiste die Wesenheit von dem Dasein unterscheiden und in einem Verhältniß des Vermögens zum Wirklichsein denken; überdies ruhen in dem Wesen des Geistes mannigfaltige Kräfte und Anlagen, durch deren Thätigkeit und Ausbildung in ihm vieles Mögliche verwirklicht, und er folglich zum Subject mancherlei actus wird. Aber in Gott ist weder das Dasein noch irgend eine Thätigkeit oder Vollkommenheit von seinem Wesen verschieden; sein Dasein verhält sich zu seiner Wesenheit nicht wie das Wirklichsein zum Möglichsein, noch darf seine Substanz als Subject oder Träger seines Wirkens und seiner Eigenschaften gedacht werden. In ihm giebt es keine Art von Potenzialität, und darum ist er allein im vollen Sinne actus per se und wird deßhalb actus purus, unvermischte Wirklichkeit genannt.

571. Was so eben, sei es über das Wesen des Körpers und des geschaffenen Geistes, sei es über das göttliche Sein, behauptet wurde, kann erst in den folgenden Abhandlungen jedes an seinem Orte begründet werden: hier sollte es nur dazu dienen, den Begriff des Wortes actus zu erklären. Ein anderer Lehrpunkt aber muß an dieser Stelle seine Erörterung finden. Das Wirkliche, sagt Aristoteles[1]), ist sowohl der Erkenntniß, als dem Sein nach früher, als das Mögliche, und die Scholastiker berufen sich auf diesen Lehrsatz bei mancher Gelegenheit.

Das Wirkliche muß früher als das Mögliche (oder das Vermögen) erkannt werden; denn die Erklärung des letzteren setzt den Begriff des ersteren voraus. Möglich ist, was wirklich sein, sichtbar, was gesehen werden, Gesicht, was sehen, vernünftig, was denken kann; wir können also weder die Möglichkeit oder das Mögliche im Allgemeinen ohne den Begriff der Wirklichkeit und

---

[1]) Metaph. l. 9. (al 8.) c. 9. et 10. (al. 8.) Cf. S. Thom. in h. l.

des Wirklichseins, noch auch dieses oder jenes Vermögen ohne die Vorstellung des ihm entsprechenden Wirklichen erkennen. Allein damit ist nur erwiesen, daß der Begriff des Möglichen den Begriff des Wirklichen voraussetzt: läßt sich aber auch dasselbe von dem Urtheile, daß etwas möglich sei, behaupten, d. h. setzt dies Urtheil die Erkenntniß irgend eines Wirklichen voraus? Wenn die Möglichkeit im vollen Sinne des Wortes gefaßt, und also darunter nicht die bloße Denkbarkeit des Gegenstandes verstanden wird; so ist klar, daß wir die Möglichkeit nicht behaupten können, ohne die Wirklichkeit des Vermögens, wodurch das Denkbare verwirklicht werden kann, vorauszusetzen. Aber auch wenn sich das Urtheil, daß die Sache möglich sei, auf die Denkbarkeit derselben beschränkt; kann es doch wenigstens nicht die erste Wahrheit sein, die wir erkennen. Die Erkenntnißlehre der Scholastik vorausgesetzt, bedarf dies keines Beweises; denn dieser zufolge erhalten wir unser Wissen von den Dingen: aber reden wir ohne diese Voraussetzung. Was der Geist zuerst erkennt, ist entweder er selbst, oder ein Anderes. Erkennt er zuerst sich selbst, so erkennt er ohne Zweifel ein Wirkliches; denn die Thätigkeit (das Wirken) setzt die Wirklichkeit (das Wirklichsein) voraus. Ist, was er zuerst erkennt, ein Anderes, so kann dies kein bloß Denkbares, es muß ein Wirkliches sein. Denn dies Andere würde das ruhende Vermögen des Geistes zur Thätigkeit wecken, und also sei es unmittelbar, sei es mittelbar, durch die Sinnlichkeit nämlich, auf ihn einwirken. Ist die Einwirkung eine unmittelbare, so ist klar, daß nur ein Wirkliches auf ein Anderes diesen weckenden Einfluß ausüben kann: ist sie eine vermittelte, so kann doch nur eben das Wirkliche, das auf die Sinnlichkeit einwirkt, der erste Gegenstand des zum Denken erwachenden Geistes sein.

In dem Bisherigen ist nun auch schon ein Beweis des andern Satzes, daß nämlich das Wirkliche dem Möglichen dem S e i n nach vorausgeht, enthalten. Freilich muß in dem Wirklichen, das wirklich geworden ist, vielmehr die Möglichkeit der Wirklichkeit vorhergehen; aber man vergleicht in jenem Satze das Mögliche und Wirkliche nicht in demselben Gegenstand, und will somit sagen, daß jedes Mögliche, um wirklich zu werden, und jedes Wirkliche, das geworden ist, ein Anderes, das nicht bloß möglich, sondern wirklich ist, voraussetzt. Denn soll das Mögliche sich nicht selbst verwirklichen, so muß es durch ein Anderes wirklich werden. Dieses Andere aber muß wirklich sein, um wirken zu können. Ohne zu

wirken, kann es aber gewiß keine Wirklichkeit verleihen. Aus demselben Grunde aber ist es ein Widerspruch, daß ein Mögliches sich selbst verwirkliche. Und diesen Widerspruch vermeidet man dadurch nicht, daß man nur den Ursprung in der Zeit ausschließt, und ein solches sich selbst Verwirklichende als ein Mögliches, das ewig sich setze, und als ein Wirkliches, das ewig gesetzt werde, denkt. Denn mag auch, wie mit Aristoteles manche Scholastiker glaubten, ein Wesen, das durch ein Anderes von Ewigkeit wirklich werde, denkbar sein; der Widerspruch der Selbstverwirklichung liegt darin, daß das Verwirklichen abgesehen von der Zeit seiner Natur nach die Wirklichkeit voraussetzt[1]).

Das Erste also von allem, was ist, ist das Wirkliche, nicht das Mögliche. Es läßt sich auf diesem Wege das Dasein Gottes, des Schöpfers, beweisen, aber man bemerke, daß jener Satz als wahr anerkannt werden muß, auch wenn von dem Verhältniß Gottes zur Welt abgesehen wird. Möge es noch ungewiß sein, ob die Dinge dieser Welt, die vor unsern Augen entstehen und vergehen, selbstständige Wesen, oder nur Erscheinungen eines ihnen allen gemeinsamen Grundes (Besonderungen eines Allgemeinen) seien; es ist aus dem Gesagten klar, daß dieser Grund (dieses Allgemeine) in sich selbst nicht bloß dem Vermögen, sondern der Wirklichkeit nach dasein müßte. Denn wenn es nicht als Grund und Allgemeines, sondern nur in jenen seinen Erscheinungen und Besonderungen wirklich wäre, so hätten wir in ihm jenes Unding, ein Mögliches, das sich ewig selbst verwirklichte. — Und nun kehren wir zur Betrachtung des Ausgangspunktes der Identitätsphilosophie zurück.

572. Diese Philosophie rühmt sich vor jeder andern, daß sie gleich von Anbeginn sich mitten in die Wirklichkeit stelle, das Denken von dem Sein nie trenne, sondern sich mit den Dingen entwickeln lasse. Denn sie geht von dem Grundsatz aus, daß das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich sei. Aber wenn wir die Sache näher ansehen, so ist das eine pure Täuschung. Wie kein anderer Idealismus nimmt gerade diese Philosophie ihren

[1]) Quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, prius sit tempore in potentia, quam in actu; tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet, quod educatur in actum per aliud, quod sit actu. Omne igitur, quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. S. Thom. Cont. Gent. l. 1. c. 16.

Ausgang von der äußersten Abstraction, aus welcher sie nie herauskommt; aber durch ein künstliches Gewebe von Sophismen sucht sie uns das Abstracte oder bloß Gedachte für das Wirkliche aufzudrängen. Es wird dies klar werden, wenn wir ihren Ausgang mit jenem der alten Philosophie vergleichen. Wir haben eingeräumt, daß auch diese als erstes Element des Denkens den allgemeinsten Begriff Seiendes (ens) gelten läßt. Aber dies Allgemeine ist ihr darum kein bloß mögliches, sondern ein wirkliches Sein, eben jener Gegenstand nämlich, der seinen Erscheinungen nach von der sinnlichen Vorstellung aufgefaßt wird. Und nicht deßhalb heißt ihr dies Sein allgemein, weil es zugleich das Sein aller andern Dinge ist, sondern weil es auch von allen andern Dingen gedacht werden kann und muß, insofern es von allen Dingen wahr ist, daß sie sind. Daß die Erkenntniß vom Sein im Allgemeinen beginne, will also nichts anders sagen, als daß die Vernunft, wenn sie vom Gegenstand der Wahrnehmung ihre Vorstellung bildet, denselben zuerst durch den Begriff denkt, durch welchen alles Andere gedacht werden kann. Hier ist das Erste, das gedacht wird, in Wahrheit ein Wirkliches und kein Allgemeines, das der Zahl nach ein und dasselbe in Vielem wäre, sondern ein Einzelnes, von dem jedoch nur das gedacht wird, was von allem gedacht werden kann.

Aber das Sein, wovon die Identitätsphilosophie ausgeht, ist ein Sein, das noch nichts, das reines Nichts, obgleich doch wiederum ein Nichts ist, aus dem alles werden kann. Es ist also im vollen Sinne Sein dem Vermögen nach, das erst durch sein Umschlagen in Nichts zum Dasein und zur Wirklichkeit kommen muß. Es ist ferner ein Allgemeines, das in eben dem Sinne, in welchem es Sein ist, alles ist und zu allem wird. Dies Sein soll nun aber deßhalb nicht das abstracte sein, weil es zugleich mit der Thätigkeit gesetzt wird, d. h. mit der Macht sich selbst zu bestimmen und dadurch zu verwirklichen. So ist es also nichts anders, als jenes Mögliche, von dem wir oben redeten, ein Mögliches, das sich ewig selbst verwirklicht.

Aber, möchte man entgegnen, das Sein, von dem bei Hegel ausgegangen wird, ist vielmehr weder das mögliche noch das wirkliche, sondern das reine Sein ohne alle Bestimmung. Und ist es nicht auch dieses, das die Scholastik an die Spitze der Philosophie stellt?

Was zuerst die Scholastik angeht, so ist es wahr, daß sie als Gegenstand der Philosophie alles das bezeichnet, was unter den

Begriff des Seins falle. Wo sie also den Umfang der Philosophie bestimmt, da versteht sie unter dem Sein (ens) das abstract-allgemeine: aber keineswegs, wenn es sich um das, was zuerst erkannt wird, um den Ausgangspunkt handelt; dieser ist das Concrete und Wirkliche als Seiendes gedacht. Hegel aber behauptet freilich oft, daß jenes Sein, das der Anfang sei, durchaus ohne alle Bestimmung gefaßt werden müsse, und demzufolge dürfte er es auch weder als mögliches, noch als wirkliches denken. Aber sagt er nicht ebenso bestimmt und ebenso oft, daß dies Sein alles werden kann, und daß es durch sich selbst, durch seine Thätigkeit alles wird, es darum von dem „trägen" Sein unterscheidend? Und wenn er nicht dies doppelte Vermögen, alles zu werden und alles aus sich zu machen, in dasselbe legte; wie wollte er dann auch nur dem Scheine nach durch die innere dialektische Bewegung alles aus ihm herausbringen? Es ist also dies nichts anders, als derselbe innere Widerspruch seiner Methode, der oben schon auf anderm Wege nachgewiesen wurde. Um einen Anfang ohne Voraussetzung zu haben, wird zuerst das Sein als ganz bestimmungslos und das mit ihm identische Denken als ebenso inhaltslos dargestellt; um aber aus diesem Anfang, ohne etwas von außen hereinzunehmen, alles durch den innern Prozeß entwickeln, und so die Welt a priori construiren zu können, wird dann doch in ihm eine Thätigkeit, die alles erzeugt, und eine Möglichkeit, die alle Wirklichkeit empfängt, angenommen.

Zweites Hauptstück.

Von der Wesenheit und dem Dasein.

I.

Von der Unterscheidung der Wesenheit und des Daseins.

573. Die Beschuldigung, daß die Scholastiker durch ihre Lehre von dem Unterschied des Daseins und der Wesenheit den Pantheismus begünstigt, muß um so mehr befremden, als sie durch diese Lehre gerade die Verschiedenheit des erschaffenen und unerschaffenen Seins in's Licht zu stellen suchten. — Das Dasein wird ihren Erklärungen zufolge von allem dem ausgesagt, was nicht bloß in seinen Ursachen, also möglich, sondern in sich selbst, also wirklich ist: die Wesenheit aber ist der Inbegriff dessen, wodurch ein Daseiendes das, was es ist, der Mensch z. B. Mensch ist; und es wurde schon erklärt, wie deßhalb auch die Scholastiker die Wesenheit nicht bloß als das Bestimmende, sondern auch als den Träger und den Grund alles dessen, was in dem Ding ist oder sein kann, auffaßten (n. 91. ff.). Denken wir uns aber jenes Wesen, das durch kein anderes in die Wirklichkeit gesetzt, sondern durch sich selbst ewig da ist; so muß in ihm die Wesenheit Grund des Daseins selber sein. Dies kann sie aber nicht in der Weise sein, in welcher sie in andern Wesen der Grund von Kräften oder Erscheinungen ist, so nämlich, daß das Dasein aus ihr hervorginge, und wie ihre erste Erscheinung wäre. Denn wenn wir den Begriff des Daseins, wie er so eben aufgestellt wurde, festhalten; so würde es purer Unsinn sein, von einem Hervorgehen des Daseins aus der Wesenheit zu reden. Nur insofern also kann die Wesenheit Grund des Daseins sein, als sie das Dasein einschließt, und es folglich Dem, welcher durch sich ist, so eigenthümlich ist, da zu sein, als es dem Menschen eigenthümlich ist, Mensch zu sein. In Dem, der durch sich ist, müssen demnach Wesenheit und Dasein schlechthin Eines sein. Betrachten wir nun

aber die Wesenheit in einem Geschaffenen, und zwar um manchem Mißverständniß von vornherein zu begegnen, nicht die abstracte, allgemeine, sondern die concrete und individuelle, also in Peter z. B. nicht die menschliche Natur überhaupt, sondern die Natur dieses menschlichen Individuums, das wir Peter nennen; so denken wir zwar die Natur als eine daseiende, aber deßhalb nicht als den Grund des Daseins, womit wir sie denken. Wir denken in ihr Vernunft und Sinnlichkeit, und zwar diese individuelle Vernunft und Sinnlichkeit, weil sie diese individuelle Menschennatur ist; aber wir denken sie nicht etwa deßhalb, weil sie eine solche Natur ist, auch als daseiende. Gott ist, weil er Gott ist; oder wie man es auch sehr richtig ausgedrückt hat: weil er er ist; Peter aber ist nicht, weil er Mensch, noch weil er Peter ist. Er hat also das Dasein nicht in Folge seiner Wesenheit; sondern weil diese seine Wesenheit, die auch nicht dasein könnte, von einem Andern in's Dasein gesetzt worden ist, und im Dasein erhalten wird. In allen Dingen also, die nicht nur durch sich da sind, fällt das Dasein außer den Begriff, durch welchen wir ihre Wesenheit, auch die concrete und individuelle, auffassen[1]).

Zu demselben Schlusse werden wir geführt, wenn wir bei Betrachtung der Dinge von ihrem Dasein beginnen. Wollen wir

---

[1]) Vergl. S. Thom. S. p. 1. q. 3. a. 4. De ente et ess. c. 5. Cont. Gent. l. 2. c. 52. et 53. Aus dem letzten Werke entheben wir diese zwei Stellen: Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam; esse enim Dei est ejus substantia, ut (l. 1. c. 22) ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne. (Ueber diesen Vergleich siehe oben n. 61). Ipsum igitur esse competit aliis omnibus a primo agente per participationem quandam. Quod autem alicui competit per participationem, non est substantia ejus. Impossibile est igitur, quod substantia alterius entis praeter agens primum sit ipsum esse. Hinc est quod Exod. 3. proprium nomen Dei ponitur esse q u i e s t, quia ejus solius proprium est, quod sua substantia non sit aliud quam suum esse. c. 52. n. 7.

Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum ejus; agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum autem est supra, quod omnes aliae substantiae habent esse a primo agente, et per hoc ipsae substantiae creatae sunt, quod esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis creatis ut quidam actus earum. Id autem, cui actus inest, potentia est: nam actus in quantum hujusmodi ad potentiam refertur. In qualibet igitur substantia creata est potentia et actus. c. 53. n. 2.

dies nicht bloß durch den allgemeinen Begriff des Daseins überhaupt, sondern nach der Eigenthümlichkeit, in welcher es in den Dingen uns entgegentritt, denken; so müssen wir die Wesenheit jedwedes Dinges auffassen, und durch sie das Dasein bestimmen. Jedes Endliche ist aber vermöge seiner Wesenheit ein Ding dieser oder jener Art. In Beziehung auf den allgemeinen Begriff des Daseins ist daher die Bestimmung, welche wir durch die Wesenheit erhalten, allerdings eine Vervollkommnung, weil durch sie die Leerheit oder Unbestimmtheit jenes Begriffes aufgehoben wird; aber in Bezug auf den Begriff des absoluten Daseins ist sie eine Beschränkung. Denn eben weil das Dasein des Endlichen ein Dasein dieser und nicht jener Art ist, muß es beschränkt sein. Auch des Unendlichen Dasein ist ohne Zweifel bestimmt, ja das bestimmteste, das sich denken läßt (n. 411); aber es hat seine Bestimmtheit nicht dadurch, daß es ein Dasein dieser oder jener Art, sondern dadurch, daß es über alle Arten erhaben das Dasein selbst ist. Das ihm Eigenthümliche, seine Wesenheit, besteht also darin, daß er das Dasein selbst und folglich unbeschränktes Dasein ist. Auch hier also finden wir, daß in Gott Wesenheit und Dasein zusammenfallen. Nicht so in den endlichen Dingen. Sie sind nicht dadurch bestimmt, daß sie Dasein, sondern dadurch, daß sie ein Dasein dieser oder jener Art haben. Ist es aber die Wesenheit, welche in ihnen die Art ihres Seins bestimmt; so muß also diese von dem Dasein verschieden sein, und wie das Subject gedacht werden, welche das Dasein aufnimmt und nach Art einer Form bestimmt[1]). — Ebenso müssen wir auch in unsern Gedanken die Thätigkeit der Denkkraft, das Denken selbst und die Erkenntnißform unterscheiden. Durch die Thätigkeit hat der Gedanke seine Wirklichkeit; durch die Erkenntnißform seine Bestimmtheit. Durch jene geschieht es, daß wir nicht mehr bloß ein in uns ruhendes

---

[1]) Vergl. mit den angeführten Stellen S. p. 1. q. 13. a. 11. — Omne, quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius: et hoc, quod receptum est in eo, est actus ejus: ergo oportet, quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia (d. i. reiner Geist), sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus, et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi aequivoce: unde etiam pati, recipere, subjectum esse et omnia hujusmodi, quae videntur rebus ratione materiae convenire, aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus.

De ente et ess. c. 5.

Wissen haben, vermöge dessen wir denken können, sondern wirklich denken; durch diese aber, daß unser Denken uns dies oder jenes vergegenwärtigt (n. 33). In dem absoluten Denken aber fällt diese Unterscheidung weg. Denn eben weil das absolute Denken nicht dieses oder jenes, sondern das Denken selbst ist; so kann es auch nicht durch eine Form bestimmt werden, dieses oder jenes zu vergegenwärtigen, sondern muß alles, was gedacht werden kann, umfassen.

574. Aber jetzt tritt die Frage ein, ob der Unterschied, welcher dem Gesagten zufolge in den geschaffenen Dingen zwischen der Wesenheit und dem Dasein besteht, als ein realer oder nur als ein virtualer aufzufassen sei. Eine bloß in unserer Denkungsweise begründete Unterscheidung — distinctio pure mentalis — findet Statt, wenn nicht nur der Gegenstand in sich, sondern auch der Inhalt der Gedanken, womit wir ihn auffassen, derselbe, folglich nichts anders, als die Weise, in der wir denken, verschieden ist. Wenn wir Gott nun als die absolute Wesenheit, nun als das absolute Dasein denken, ist allerdings in der Weise unsers Denkens eine Verschiedenheit; aber der Inhalt dieser beiden Gedanken ist derselbe, nicht etwa bloß, weil wir in jedem derselben Gott denken, sondern weil wir in jedem von Gott dasselbe denken. Die Begriffe, absolute Wesenheit und absolutes Dasein, sind nur der Form und nicht dem Inhalt nach verschieden. Wenn wir aber jetzt Gottes Allmacht, jetzt Gottes Weisheit uns vorstellen, so ist zwar, was wir denken, in Gott dem Sein nach dasselbe, aber deßhalb nicht auch der Inhalt unserer Gedanken. Hier also tritt die virtuale Unterscheidung ein. Von der realen endlich haben wir ein Beispiel in dem, was so eben von der Thätigkeit des Denkens und der Erkenntnißform gesagt wurde. Die Thätigkeit kann vorübergehen, die Erkenntnißform aber im Geiste bleiben: sie müssen also ihrem Sein nach verschieden sein. Es fragt sich demnach, ob alles das, was oben von der Wesenheit und dem Dasein der Geschöpfe gesagt wurde, und worin die Scholastiker ohne Zweifel übereinstimmten, eine reale, oder nur eine virtuale Unterscheidung begründe.

Man hat die neuere Scholastik gelobt, daß sie keine andere als die virtuale Unterscheidung angenommen habe, und dadurch mehr als angedeutet, daß die ältere für die reale entschieden gewesen sei. Das Eine ist jedoch so unrichtig als das Andere. Welcher Ansicht der h. Thomas gewesen sei, wollen wir unent-

schieden lassen[1]); gewiß ist, daß gar manche Thomisten, was er an den angeführten Stellen über die Verschiedenheit des Daseins von dem Wesen sagt, von einer realen Verschiedenheit verstanden, und diese gegen Scotus, der sie angriff, vertheidigt haben[2]). Scotus stellte der realen Unterscheidung jene, die in seiner Schule die formale genannt wird (n. 174.), entgegen, und wollte, daß sich das Dasein von der Wesenheit nicht mehr, als die innere Weise, mit der eine Substanz da ist, von dieser unterscheide[3]). Obgleich

---

[1]) In den angeführten Stellen ist ohne Zweifel ausgesprochen, daß die Unterscheidung, die unser Denken macht, in der Natur der geschaffenen Dinge gegründet, aber nicht, daß sie eine solche sei, wie sie zwischen Theilen eines Dinges besteht, die wenngleich in wechselseitiger Abhängigkeit, doch jeder sein eigenes Sein haben. In der Schrift: De praedicamentis substantiae cap. 2. liest man freilich: In creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter, ut duae diversae res; — aber diese Schrift, wie manche andere Abhandlungen philosophischen Inhalts, die man hie und da als Werke des h. Thomas citirt, gehören andern Verfassern und einer späteren Zeit an. Sie wurden den Schriften des Heiligen, wie es scheint, meistens zu dem Ende beigefügt, um seine Commentare über die Bücher der aristotelischen Logik zu vervollständigen; weßhalb man sie auch in manchen Ausgaben der Gesammtwerke gleich im ersten Band findet, obschon sie gewöhnlich den kleineren Schriften (opuscula) beigefügt werden. Ihre Unächtheit ist anerkannt (Jac. Echardus. Script. Ord. Praedic. Tom. I.). Aber wenn uns auch darüber bestimmte historische Nachrichten mangelten, so würde in Betreff der meisten niemand, der mit den Werken des h. Thomas nur einigermaßen vertraut ist, im Zweifel bleiben können. Man vermißt in ihnen die Tiefe und Schärfe des Gedankens und die sehr eigenthümliche Ausdrucksweise des h. Lehrers: es sind meistens gedrängte Auszüge, wie man sie Schülern für den ersten Unterricht in die Hände zu geben pflegt. Mehrere derselben können erst zu einer Zeit verfaßt worden sein, als sich die Schule der eigentlichen Thomisten bereits jener der Scotisten und nicht ihr allein schroff entgegengestellt, und gar manche eigenthümliche Meinungen auf die Spitze getrieben hatte. Denn es werden in ihnen diese Meinungen und zwar in Ausdrücken, die ein späterer Sprachgebrauch fixirt hatte, vorgetragen. Wir haben davon in eben den Worten, die zu dieser Bemerkung Veranlassung gegeben haben, ein Beispiel: den Ausdrücken esse essentiae und esse actualis existentiae wird man beim h. Thomas nirgends begegnen.

[2]) Capreolus 1. Dist. 8. a. q. 1. Cajet. in p. 1. q. 3. a. 4. und in opusc. de ente et essentia c. 5. q. 11.

[3]) Esse et essentia non distinguuntur realiter, sed ex natura rei sicut modus intrinsecus et quidditas, cujus est modus. In 1. 3. Dist. 6. q. 1.
So wenigstens erklärt Cajetan a. a. O. Scotus Meinung, obschon sich dieser nicht so bestimmt und deutlich ausspricht. Vergl. auch In 1. 2. Dist. 1. q. 2. Quantum ad istum articulum.

aber diese Meinung bei einem und dem andern Scholastiker selbst der thomistischen Schule Beifall fand[1]), so vertheidigten dennoch die Scotisten meistens vielmehr die Ansicht, welche man erst bei den neueren Scholastikern hat finden wollen, daß nämlich zwischen der Wesenheit und dem Dasein nur eine virtuale Verschiedenheit bestehe[2]). Jedoch lange vor den Scotisten hatte Alexander von Hales dieselbe Lehre sehr nachdrücklich behauptet und gründlich vertheidigt[3]); und unter den Scholastikern, die ihm hierin folgten, finden wir Herväus[4]), einen der berühmtesten Thomisten, der im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts lebte, und seinen Zeitgenossen Gregor von Rimini[5]), der nicht geringeres Ansehen genoß. Daß Durand und sämmtliche Nominalisten die reale Unterscheidung verwarfen, braucht kaum erinnert zu werden. So kann also die Meinung, welche man dem h. Thomas zuschreibt, nicht einmal als die vorherrschende, geschweige denn als die allgemeine Lehre der älteren Scholastik bezeichnet werden: sie war hauptsächlich nur von denen, die Thomisten im strengsten Sinne des Wortes heißen, und selbst nicht von ihnen allen vertreten. Ebensowenig war aber auch die neuere Scholastik gegen die reale Distinction entschieden. Wenn Suarez[6]) und Vasquez[7]) sie bekämpfen, so fand sie jedoch nicht nur fortwährend unter den neueren Thomisten, sondern auch in den Professoren von Conimbria[8]) und in Fonseka[9]) Vertheidiger, und Maurus[10]) kehrte zu Scotus Ansicht zurück.

Eine solche Meinungsverschiedenheit darf jedoch nicht befremden. Denn obgleich es keiner großen Schwierigkeit unterliegt, zu bestimmen, ob eine Unterscheidung, die wir in unserm Denken machen, in der Sache auf irgend eine Weise gegründet sei; so haben wir jedoch schon bei anderer Gelegenheit bemerkt und an Beispielen gezeigt, daß es oftmals nicht sowohl schwer als vielmehr unmöglich ist, zu entscheiden, ob eine solche in der Sache gegründete Unterscheidung eine reale oder virtuale sei (n. 173). Es kommt aber hier auch nur darauf an, zu sehen, ob jene Scholastiker, welche eine reale Unterscheidung des Daseins und der

---

[1]) Soto. In l. 4. Dist. 10. q. 2. — [2]) Lychet. In l. 3. Dist. 6. — [3]) In Metaph. l. 7. text. 22. — [4]) Quodl. 7. q. 9. — [5]) In l. 2. Dist. 6. q. 1. — [6]) Metaph. Disp. 31. sect. 1. seqq. — — [7]) In Summae S. Thom. p. 3. Disp. 72. c. 2. — [8]) Phys. c. 9. q. 6. a. 2. — [9]) Metaph. l. 4. c. 2. q. 4. — [10]) Quaest. phil. Vol. II. q. 3.

Wesenheit behaupteten, es auf solche Weise thaten, daß sie zu pantheistischen Ansichten verleiteten. Denn dies war die Anklage.

575. Die Wesenheit (essentia), sagt man, stehe bei den Scholastikern für den Begriff, nicht für die Sache; indem man also die Sache aus der Wesenheit und dem Dasein bestehen lasse, verleite man zu der Ansicht, daß in den Dingen der Begriff, das Allgemeine oder Ideale der Grund, und das Dasein die Erscheinung sei, worin sich das Allgemeine besondere und das Ideale verwirkliche oder bethätige. Nun sind aber ferner die Ideen nach den Scholastikern nichts anders als Gott selbst, und ihr Gegenstand die Wesenheit Gottes, insofern sie sich nach außen offenbaren kann: was also ist der endliche Schluß dieser Theorie, wenn nicht, daß die Dinge in ihrem Dasein die in die Erscheinung getretene Wesenheit Gottes sind?

Freilich ist das der Schluß, auf den die vorhergehenden Sätze nothwendig führen; aber es fragt sich, ob diese Sätze von den Scholastikern und namentlich vom h. Thomas und seiner Schule, denen man sie zuschreibt, wirklich gelehrt wurden. Wenn man sagt, bei den Scholastikern stehe Wesenheit nur für den Begriff und nicht für die Sache; so heißt das im Zusammenhange mit der Frage, die uns beschäftigt so viel, als die Wesenheit werde von den Scholastikern als das Ideale der Dinge im Gegensatze zum Wirklichen gefaßt. Wir antworten also, daß dem keineswegs also ist, und essentia bei den Scholastikern sowohl für das Wirkliche als für das Ideale, aber an sich betrachtet weder für das Eine noch für das Andere als solches stehe. Wenn ich die Wesenheit in dem Dinge, dessen Wirklichkeit ich erkenne, betrachte, so muß ich sie zwar als ein Wirkliches denken, aber als ein solches Wirkliche, das auch nicht wirklich sein könnte; und wenn ich die Wesenheit, wie sie im schöpferischen und überhaupt im erkennenden Geiste ist, betrachte, so muß ich sie als ein Ideales denken, aber als ein solches, das auch wirklich sein kann. In der Wesenheit an sich also, d. h. in dem, was eigentlich Gegenstand des Begriffs ist, liegt nicht der Grund, weder, daß ich sie als ein bloß Ideales, noch auch, daß ich sie als ein Wirkliches, wohl aber, daß ich sie als etwas, das sein kann, denke. Wer immer einsieht, daß die Zufälligkeit ein nothwendiges Attribut des endlichen Seins ist, der kann dies nicht läugnen. Daß aber eben dieses die Ansicht des h. Thomas und seiner Schule war, geht nicht bloß aus allen ihren übrigen Lehren, sondern auch aus jener von der We-

senheit und dem Dasein als zweien Prinzipien des einen endlichen Dinges hervor.

576. Denn es ist ganz und gar falsch, daß man in dieser eine Zusammensetzung der Dinge aus dem Idealen oder Allgemeinen als der Wesenheit und dem Wirklichen oder Besondern als dem Dasein und der Erscheinung behauptet habe. Jenen Scholastikern, die dem Formalismus ergeben waren, könnte diese Lehre als eine Folgerung, die ihre Prinzipien zulassen, vorgeworfen werden; aber wie weit selbst diese entfernt waren, dieselbe einzuräumen, geht schon daraus hervor, daß gerade sie, wie wir eben bemerkten, zwar zwischen der Wesenheit und der Individualität einen formalen, aber zwischen der Wesenheit und dem Dasein nicht einmal diesen, sondern nur einen virtualen Unterschied zuließen. Aber mit dem Realismus des h. Thomas ist jene Auffassung des Endlichen als des sich verwirklichenden Idealen oder besondernden Allgemeinen ganz unverträglich. Das Ding ist allgemein und ideal, weil es gedacht wird, und es ist einzeln und wirklich, weil es existirt. Daher warnt der h. Lehrer auch, daß man sich das Dasein, wenngleich als von der Wesenheit verschieden, doch deßhalb nicht als etwas denke, das zu der Wesenheit nach Art eines Accidenz hinzukomme: sondern es hat gleichsam seinen Bestand durch die Prinzipien der Wesenheit[1]); was der formalistischen Lehre geradezu entgegengesetzt ist (n. 178). Freilich besteht nach der Lehre, die der h. Thomas an den angeführten Orten ausführlicher vortrug, das Ding aus der Wesenheit als dem Vermögen zu sein, und dem Dasein als dem Acte oder der Verwirklichung dieses Vermögens; aber man darf dies Vermögen zu sein nicht mit der Möglichkeit, die durch den Begriff gegeben ist, mit der Idealität verwechseln. Denn, wie Cajetan (a. a. O.) bemerkt, es wäre absurd, sich ein Wesen, den Menschen z. B. aus einem möglichen und wirklichen Menschen zusammengesetzt zu denken: weil das ebensoviel heißen würde, als der nicht seiende werde mit dem seienden zu einem Wesen. Man erinnere sich also, daß man von Ver-

---

[1]) Esse rei quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum, quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen, quod imponitur ab ipso esse (ens), significat idem cum nomine, quod imponitur ab ipsa essentia.

In Metaph. l. 4. lect. 2.

Cf. QQ. disp. De pot. q. 5. a. 4. ad 3. Quodl. 2. a. 3. ad 2.

mögen zu sein (dem Sein = können) in doppeltem Sinne reden kann. Entweder will man dadurch nichts anders ausdrücken, als daß die Dinge Gegenstand der Erkenntniß und Macht ihres Urhebers sind (potentia objectiva); oder aber man versteht unter jenem Vermögen zu sein etwas nicht mehr bloß in seinen Ursachen, sondern in sich seiendes, ein schon Reales, das jedoch noch der vollen Verwirklichung bedarf (potentia receptiva seu subjectiva). Wie also in den Geschöpfen alle wirklichen Erscheinungen, seien es Thätigkeiten, seien es Zustände, ein ihnen entsprechendes Vermögen, das Sehen z. B. das Sehen = können, die Bewegung Beweglichkeit, das Brennen die Entzündbarkeit voraussetzen; also müssen wir auch — nach den Thomisten — in ihrer Substanz von dem wirklichen Sein oder Dasein das Sein = können unterscheiden, und dies uns ebenso wie jedes andere Können als einen realen Grund, wenn auch nicht als einen wirksamen denken. Nicht als einen wirksamen, sagten wir; denn die Wesenheit erzeugt das Dasein nicht, sondern empfängt und bestimmt es, nach Art eines Subjectes, das Form ist. Will man hier auf den Vergleich mit dem Erkennen zurückkommen; so verhält sich das Dasein zur Wesenheit, wie das wirkliche Erkennen nicht etwa zum Vermögen zu erkennen überhaupt, d. h. zur Erkenntnißkraft, sondern zum habitualen Erkennen. Dies besitzt der Geist dadurch, daß die Erkenntnißkraft in einer Verfassung ist, vermöge welcher sie, so oft der Geist will, einen Gegenstand sich vorstellen und betrachten kann. Sie hat eine solche Verfassung durch die in ihr ruhende Erkenntnißform (species impressa), und ist folglich durch diese, welche den Erkenntnißact bestimmt, für denselben empfänglich (potentia receptiva). Damit aber das habituale Erkennen ein wirkliches, und jene ruhende Form zu einer actuellen Vorstellung werde; muß die Erkenntnißkraft, sei es nun durch den Willen des Geistes oder durch andere Einflüsse, in Thätigkeit gesetzt werden. Also hat man auch in den erschaffenen Dingen die Wesenheit als eine Potenz zu denken, die das Dasein (nach Art eines Subjects) empfängt und empfangend (nach Art einer Form) bestimmt. Dabei ist freilich der Unterschied nicht zu übersehen, daß das habituale oder potenziale Erkennen bleibt, wenn das wirkliche aufhört, während die Wesenheit nicht fortbestehen kann, wenn das Dasein untergeht: aber dies kommt daher, weil es sich hier um eine substanziale Potenz und einen substanzialen Act handelt; diese können

nicht getrennt werden, weil sie die Prinzipien sind, wodurch und worin das Ding selbst Bestand hat.

577. Gegen diese Erörterungen läßt sich einwenden, daß vielmehr ein solches Bestehen des Dinges aus der Wesenheit und dem Dasein als real verschiedenen Prinzipien undenkbar sei. Das habituale Erkennen kann, wenn das wirkliche schwindet, bleiben; weil es eine Beschaffenheit ist, welche das Denkvermögen durch die in es aufgenommene und in ihm ruhende Erkenntnißform besitzt, und darum kann das habituale Wissen mit Bezug auf das wirkliche Erkennen oder Betrachten als ein Vermögen, mit Bezug auf die Vernunft aber als ein Wirkliches angesehen, und wie actus primus von dem actus secundus unterschieden werden (n. 566.). Aber wie soll man sich auf diese Weise die Wesenheit eines Dinges denken? Sie kann ohne das Dasein nicht in sich selbst subsistiren (für sich sein); sie darf aber auch nicht als einem Andern inhärirend gedacht werden, weil sie dann nicht Wesenheit eines substanziellen Dinges wäre: daraus folgt aber nicht bloß, daß eine Wesenheit ohne Dasein nicht fortbestehen kann, sondern auch, daß in dem daseienden Dinge die Wesenheit kein Sein und keine Art von Wirklichkeit hat, als die durch das Dasein gegeben ist, daß man sie sich also auch nicht als Subject, welche das Dasein im eigentlichen Sinne aufnehme und trage, denken kann. Oder giebt es zwischen jenem potenzialen Sein, das die Dinge in ihren Ursachen, und dem wirklichen, das sie in sich haben, noch ein drittes, durch das sie außer ihren Ursachen, und dennoch nicht wirklich wären?

Man vertheidigt sich in der thomistischen Schule gegen solche Einreden durch die Bemerkung, daß ohne Zweifel die Zusammensetzung der Wesenheit und des Daseins, wie von jener des Stoffes und der Form in den Körpern, so von der oben erwähnten zwischen dem habitualen und wirklichen Thun oder Leiden der Dinge sehr verschieden, aber deßhalb nicht sogleich für undenkbar zu erklären sei. Es handele sich hier um die substanzialen Prinzipien, die nur zusammen entstehen und untergehen können. Freilich müsse man, um jene Unterscheidung als eine reale zu behaupten, einräumen, daß das Sein, welches der Wesenheit in den Dingen, abgesehen vom Dasein, eigne, zwischen diesem und dem rein potenzialen, das sie in der Erkenntniß und Macht ihres Urhebers habe, in der Mitte liege. Um aber dies behaupten zu können, komme alles darauf an, ob sich im substanzialen Sein der Dinge

das Sein-können von dem wirklichen Sein nicht ebensowohl als in dem Thun und Leiden der Dinge das Thun- und Leiden-können von dem wirklichen Thun und Leiden wie eine reale Potenz von dem sie verwirklichenden Acte unterscheide. Weil man also auf eine solche Unterscheidung durch die Betrachtung der Natur des geschaffenen Seins hingeführt werde; so sei kein Grund vorhanden, sie deßhalb zu verwerfen, weil sie einzig in ihrer Art und deßhalb schwierig aufzufassen sei.

578. Hier möchten wir nun bei dem entscheidenden Punkte angekommen sein. Auf der einen Seite läßt es sich nicht läugnen, daß eine reale Unterscheidung der Wesenheit und des Daseins nicht leicht vorstellbar gemacht werden, und daß sie den Denkenden, wenn er nicht sehr behutsam ist, auf Abwege leiten kann; auf der andern Seite aber scheint alles, was oben mit dem h. Thomas über die Potenzialität des endlichen Seins gesagt ward, in den wirklichen Dingen keine andere Unterscheidung zu begründen, als jene, welche man die virtuale nennt. Diese besteht darin, daß die Unterscheidung, welche unser Denken macht, unabhängig von diesem in den Dingen zwar nicht dem Sein nach besteht, aber doch ihren Grund hat. Der Grund aber, sagt Suarez, weßhalb wir in den geschaffenen Dingen Wesenheit und Dasein unterscheiden, ist kein anderer, als weil das Geschöpf aus sich kein Dasein hat, sondern nur ein Mögliches ist, welches das Dasein von einem Andern empfangen kann: denn dies ist der Grund, weßhalb die Wesenheit des Geschöpfes von uns als ein Mögliches, das Dasein aber als die Weise, wodurch eine solche Wesenheit wirklich ist, aufgefaßt wird[1]). Und wenn man sagt, daß das Geschöpf sein Dasein empfange, so hat man sich, bemerkt derselbe Gelehrte mit den Worten Alexanders von Hales, dies nicht so zu denken, als wenn es in dem Geschöpfe eine Sache gäbe — die Wesenheit nämlich — welche empfinge, und eine andere — das Dasein —, welche empfangen würde: sondern eine und dieselbe Sache ist ein Wirkliches nicht in absoluter, sondern in abhängiger Weise, durch

[1]) Compositio ex esse et essentia dicitur de ratione entis creati secundum fundamentum, quod in ipso ente creato habet; hoc autem fundamentum non est aliud, nisi quia creatura non habet ex se actu existere, sed tantum est ens potentiale, quod ab alio potest esse participare: nam hinc fit, ut essentiae creatura concipiatur a nobis ut potentiale quid, esse vero ut modus seu actus, quo talis essentia ens in actu constituitur. Metaph. Disp. 31. sect. 13.

die Wirksamkeit nämlich eines Andern: denn dieses Wirkliche ist aus sich nichts als ein Mögliches (Gegenstand der Macht, die es hervorbringen kann); daß es aber wirklich ist und genannt werden kann, das hat es durch fremde Thätigkeit[1]). — Ebenso, fährt Suarez fort, braucht man, um die Beschränktheit des Daseins durch die Wesenheit zu begreifen, diese nicht als Subject zu denken, in welches das Dasein wie in eine von ihm verschiedene Form aufgenommen würde. Denn das Dasein ist ein beschränktes, weil es nichts ist als die Verwirklichung eines Möglichen, das seiner Natur nach beschränkt, weil Wesen dieser oder jener Art ist. Es hat also die Beschränkung allerdings durch die Wesenheit, aber nicht weil diese eine von ihm verschiedene Realität wäre, die es wie eine Form umschränke, sondern weil sie seine innerste Beschaffenheit, seine Bestimmtheit ist.

Wir wollen es gern Andern überlassen, über diese dunkle Frage wo möglich volles Licht zu verbreiten: aber wer immer überzeugt ist, daß die thomistische Schule geirrt habe, indem sie einen realen Unterschied des geschaffenen Daseins von seiner Wesenheit behauptete; der möge sich begnügen, ihre Ansicht wie Suarez und ältere Scholastiker zu bestreiten, und ihnen nicht einen Irrthum aufbürden, den sie ebensowohl als diese nicht bloß vermieden, sondern, wie wir nun noch in einem besondern Abschnitt zeigen wollen, bekämpften.

579. Doch ehe wir diesen Abschnitt beginnen, glauben wir noch über gewisse hieher gehörende Redeweisen sowohl der alten als der neuen Zeit einiges bemerken zu müssen. Es könnte befremden, wenn man bei den Scholastikern zuweilen der Erklärung begegnet, das Dasein sei die letzte Wirlichkeit des Dinges (ultima rei actualitas); da ja vielmehr das Dasein der Vollendung, zu welcher sich das Ding, wie man zu sagen angefangen hat, auswirkt, vorhergeht, und deßhalb auch von den Scholastikern actus primus genannt wird. Allein darin liegt kein Widerspruch. In mehr als einer Weise kann das Dasein als letzte d. i. vollendete Wirklichkeit betrachtet werden. Nach der eben besprochenen

[1]) Non est imaginandum, quod una res sit, quae participat, sicut essentia, et alia, quae participatur sicut esse, sed quia una et eadem res est realitas modo participato et per vim alterius sicut per vim agentis: haec enim realitas de se non est nisi sub modo possibili; quod autem sit et possit vocari actus, hoc habet per vim agentis. Alens. in Metaph. l. 7. text. 22.

Meinung der thomistischen Schule ist in den endlichen Dingen die Wesenheit als ein Vermögen zu sein von dem wirklichen Sein unterschieden, dies Vermögen jedoch keine bloße Möglichkeit, sondern reales Subject des Daseins. Es muß also auch für sich betrachtet eine gewisse Wirklichkeit — ein Sein außer den Ursachen — haben, und zwar eine solche, die durch das Dasein vollendet wird. Es versteht sich von selbst, daß man deßhalb nicht an eine in der Zeit fortschreitende Verwirklichung denken darf, als wäre nämlich die Wesenheit zuerst in jener ihrer unvollendeten Wirklichkeit vorhanden. — Aber auch wenn man nach der viel mehr verbreiteten Ansicht keinen andern, als den virtualen Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein anerkennt, kann dennoch dieses insofern letzte Wirklichkeit genannt werden, als wir unsere Weise zu reden der unvollkommenen Weise, in der wir denken, anpassen. Die Unvollkommenheit unsers Denkens besteht eben darin, daß wir, was in der Wirklichkeit Eines ist, zertheilen müssen, um seinen Inhalt uns klar zu machen. Wir bestimmen, was das Sein eines Dinges einschließe, indem wir zuerst seine Wesenheit und die mit ihr gegebenen Attribute erklären, und dann das Dasein als die Verwirklichung des Ganzen hinzudenken. In Bezug also auf das Wesen und die wesentlichen Attribute wird das Dasein als das Letzte gedacht, in Bezug aber auf die sonstigen Eigenschaften und die Wirksamkeit des Dinges als das Erste, d. i. als der in der Wirklichkeit gegebne Grund derselben. Je nach der verschiedenen Beziehung also kann es actus ultimus und actus primus genannt werden[1]). — Aber diese Art zu reden läßt auch eine ganz andere und viel natürlichere Deutung zu. Nicht in Rücksicht auf die Wesenheit, sondern in Rücksicht auf das potenziale Sein wird

[1]) Existentia actualis dicitur esse actus vel actualitas essentiae non physice et secundum rem, sed metaphysice et secundum rationem, et hoc modo diversis rationibus potest dici actus primus vel ultimus. Respectu enim praedicatorum essentialium, quatenus unum comparatur ad aliud, ut actus ad potentiam metaphysicam, dicitur existentia ultimus actus, quia constituit in actu totam essentiam includentem omnia attributa essentialia et est id, quod nostro modo intelligendi ultimo modo advenit essentiae in constituenda intrinseca et actuali entitate rei. At vero respectu eorum, quae consequuntur essentiam, sive sint proprietates sive operationes sive alia accidentia, existentia creaturae habet potius rationem actus primi, quam ultimi.

Suarez. Metaph. Disp. 31. sect. 11.

das Dasein letzte Wirklichkeit genannt. Das potenziale Sein der Dinge nämlich, welche nicht durch Schöpfung, sondern durch die Naturkräfte entstehen, kann von Stufe zu Stufe zum wirklichen fortschreiten. Eine aufsprossende Pflanze z. B. war dem Vermögen nach (potentia) in jener, aus welcher sie erzeugt wurde; schon als dieselbe anfing Blüthen zu treiben. Mehr noch als in der Blüthe, war sie in dem Samen. Aber sie wurde erst im eigentlichen Sinne wirklich, als in dem aufgelösten Samen die Lebenskraft sich entwickelte. Erst dann erhielt sie das ihr eigne Dasein, und trat in die volle Wirklichkeit. Es ist aber wohl zu bemerken, daß es eben ihr Wesen ist, das verwirklicht wird, und vor diesem Dasein nur der Potenz nach ist. In Bezug also auf das potenziale Sein, das sich dem wirklichen allmählig nähern kann, heißt das Dasein letzte Wirklichkeit; in Bezug auf die Erscheinungen, welche das verwirklichte Wesen voraussetzen, heißt es erste Wirklichkeit, und daher jener Ausspruch: prius est esse, quam agere.

580. Was wir bei dem Worte Sein denken, das können wir nur von dem, was nicht bloß in seinen Ursachen, sondern in der Wirklichkeit ist, schlechthin, von allem aber, was nur dem Vermögen nach oder im Werden begriffen ist, nur mit einem vermindernden Beisatz aussagen (n. 542.). Obschon also die Scholastiker das Wort esse von allen Weisen des Seins gebrauchen, und daher von einem esse intentionale, ideale, possibile u. s. w. reden; so steht doch bei ihnen esse ohne Beisatz immer für das wirkliche Sein d. i. für Dasein, und daher pflegen insbesondere die älteren Scholastiker in der oben erörterten Streitfrage statt essentia et existentia, essentia et esse zu sagen. Bei uns aber hat sich ein ganz entgegengesetzter Sprachgebrauch gebildet. Allerdings bedienen auch wir uns des Wortes Sein für jegliche Weise des Seins; aber ohne nähere Bestimmung steht es vielmehr für die Wesenheit im Gegensatz nicht bloß zu den Erscheinungen, sondern auch zum Dasein. Insofern man das Sein nur den Erscheinungen entgegensetzt, weicht man von dem Sprachgebrauch der Vorzeit nicht ab: denn auch die Scholastiker stellen ebenso das esse dem operari gegenüber. Aber sie verstehen dann unter dem esse gerade das Dasein, die Wesenheit, insofern sie verwirklicht ist: während bei uns jenes Sein, das man von den Erscheinungen unterscheidet, ebenso vom Dasein unterschieden, und dieses als Inbegriff der Erscheinungen bezeichnet wird. Diese Verschiedenheit zu reden ist aber von nicht geringer Bedeutung. Dem Sprachgebrauch der

Vorzeit liegt der Gedanke zu Grunde, daß ein Ding seinem ganzen Wesen nach verwirklicht sein muß, um erscheinen und thätig sein zu können; denn das Dasein ist volle Wirklichkeit: die Weise zu reden aber, die bei uns üblich geworden ist, setzt voraus, daß die Dinge erst dadurch wirklich werden, daß sie in die Erscheinung treten; eine Ansicht, die ganz und gar der Weise, in welcher der Pantheismus die Dinge entstehen läßt, entspricht.

Denn wie diesem zufolge die Einzelwesen nicht wahrhaft für sich, sondern nur insofern sind, als in ihnen die eine Weltsubstanz in die Erscheinung tritt; so hat auch diese Substanz ihr Dasein nur vermittelst solcher Erscheinung, so daß, wenn wir von den Einzeldingen absehen, das absolute, allen gemeinsame Wesen als ein nur potenziales übrig bleibt: es ist jenes Sein, das dem Vermögen nach alles, in Wirklichkeit aber nichts ist. Indessen soll es die Macht haben, sich selbst zu bestimmen und dadurch zu verwirklichen. Bei solcher Ansicht findet jene Weise zu reden ihre Erklärung und Rechtfertigung: das Sein ist p o t e n z i a l e s, das Dasein (durch eigne Thätigkeit) v e r w i r k l i c h t e s d. h. in die Erscheinung getretenes W e s e n. Ist hingegegen das absolute Sein für sich d. h. getrennt von allem andern Sein da, so hat es auch in sich selbst Wesen und Dasein, und bekommt dies letztere nicht erst in der Welt als seiner Erscheinung. Eben deßhalb sind dann aber auch die endlichen Dinge nicht mehr Erscheinungen eines gemeinsamen Wesens, sondern jedwedes hat sein eignes Wesen, in dem es für sich besteht. Wenn aber das, so kann auch das Dasein in ihm nicht mehr als Bethätigung gedacht werden. Zwar kann kein Ding ohne irgend eine Thätigkeit da sein, und folglich tritt jegliches zugleich in's Dasein und in die Erscheinung: aber daraus folgt nicht, daß sein Dasein diese Thätigkeit sei, so daß man es dem Wesen oder Sein als Inbegriff der Erscheinungen entgegensetzen könnte. Denn was zum Wesen sich wie die Erscheinung verhält, ist immer etwas aus dem Wesen als seinem Grunde Hervorgegangenes. Nun können zwar in dem Wesen Vermögen schlummern, die erst unter gewissen Bedingungen und äußeren Einflüssen thätig werden; aber das Wesen kann nicht als Vermögen, aus dem das Dasein hervorgehe, gedacht werden: und hätten die Thomisten ihre Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein so verstanden, dann müßten wir ihren Anklägern Recht geben. Hält man fest, daß die Einzeldinge als solche jedes in seiner Wesenheit für sich bestehen; so ist es widersinnig, das Da-

sein aus der Wesenheit entspringen zu lassen: denn es hieße das ebensoviel, als daß die Dinge sich selbst hervorbrächten. Aber wenn die Einzeldinge als solche nur Erscheinung sind, und in der Weltsubstanz ihr gemeinsames Wesen haben; dann läßt sich sagen, daß die Dinge durch die Thätigkeit dieses ihres Wesens in's Dasein treten. — Wenn also Günther durchgehends die Erscheinung mit dem Dasein identifizirt, und namentlich auch den Geist als ein ursprünglich unbestimmtes Sein auffaßt, das erst durch das Bewußtsein sich differenzirend zum Dasein gelange; so wissen wir freilich wohl, daß er ihn deßhalb nicht als Erscheinung eines allgemeinen Prinzips gedacht wissen will; müssen aber in seiner Ausdrucksweise zum wenigsten einen höchst bedenklichen Mißbrauch der Sprache finden[1]).

II.

Von dem vorzeitlichen Sein der Wesenheit.

581. Wenn die thomistische Schule die Wesenheit, welche ihrer Ansicht nach in dem Dinge mit dem Dasein eine reale Zusammensetzung bildet, als das Ideale oder den Begriff gedacht hätte; so hätte sie auch einräumen müssen, daß die Wesenheit, von der sie redete, vor den Dingen schon war; denn das Ideale ist ewig. Nun war aber diese Schule so weit entfernt, irgend ein reales Sein der Wesenheiten vor dem Dasein der Dinge zuzugeben, daß sie vielmehr Scotus herbe zu tadeln pflegte, weil er von einem ewigen Sein redet, das die Dinge deßhalb haben sollen, weil sie von Ewigkeit erkannt sind. Sie gieng darin wohl zu weit, insofern Scotus über dies Erkanntsein der Dinge im Grunde keine andere Ansicht als die thomistische Schule selbst vertrat; aber man sieht doch hieraus, wie wenig man befugt ist, dieser selbst jenen Irthum aufzubürden. Mit mehr Recht wird Heinrich von Gent desselben angeklagt: denn er meinte in der That, daß die Dinge, um Gegenstand der göttlichen Erkenntniß sein zu können, irgend ein reales Sein, das somit unerschaffen und ewig wäre, haben müßten[2]), und es ist nur zu bekannt, wie derlei Ansichten insbesondere von den Theosophen des vierzehnten und fünf-

---

[1]) Eur. u. Her. S. 363. Vorsch. Bd. 1. S. 116. 226. Janusk. 143. Thom. a Scr. S. 90. Vergl. oben n. 113. — [2]) Sum. ar. 2. q. 23. et 25.

zehnten Jahrhunderts ausgebildet wurden. Denn wenn diese, zu den Gedanken der neuplatonischen Schule zurückkehrend, — von dem vorzeitlichen Sein der Dinge unter dem Namen der Idee oder der Weisheit reden, und Bilder der h. Schrift mißbrauchend, diese Weisheit als etwas Göttliches darstellen, das dennoch nicht Gott, sondern wie ein Abglanz der ewigen Majestät oder wohl gar wie ein Lichtleib sei, mit dem sich die h. Dreifaltigkeit umgebe: so hat alles dies in unsern Tagen nicht nur Anklang, sondern auch Vertheidigung gefunden. Aber die besonnenen Scholastiker konnten durch das glänzende Gewand, worin sich der Irrthum hüllte, nicht so leicht geblendet werden. Bei ihnen stand als Wahrheit der Vernunft und des Glaubens fest, daß es außer Gott durchaus nichts gebe, das nicht durch ihn, und zwar mit freier Schöpfermacht geschaffen sei; und so wenig sie einen ewigen Stoff zuließen, aus dem der Schöpfer die Dinge geformt habe, so wenig duldeten sie außer Gott eine ideale Welt, um die Schöpfung als eine Verkörperung dieser zu erklären.

582. Was zuvörderst Scotus angeht, so ist es wahr, daß er das Erkanntsein (esse cognitum) der Dinge als eine besondere Weise des Seins nicht nur von dem Sein, das die Dinge in ihrer wirklichen Wesenheit haben, sondern auch von ihrem Möglichsein unterscheidet. Das Sein der verwirklichten Wesenheit ist Sein im eigentlichen und vollen Sinne (esse simpliciter), das Erkanntsein ein Sein in gewissem und beschränktem Sinne des Wortes (esse secundum quid, esse diminutum): und obschon es hierin mit dem Möglichsein übereinkommt, so ist es doch von diesem wiederum verschieden, weil es etwas nicht bloß Potenziales, sondern auf seine Weise Wirkliches ist. Ueberdies redet er von dem Erkanntsein als von etwas, das, wenn auch nicht erschaffen, doch hervorgebracht werde. Nichtsdestoweniger geht aus seinen näheren Erklärungen hervor, daß er in alle diesem nichts sagt, was mit der allgemeinen Lehre der Scholastik in Widerspruch stände; und wir dürfen jene Erklärungen unsern Lesern um so weniger vorenthalten, als sie mit der Schöpfungslehre in enger Verbindung stehen.

Scotus faßt, wo er diese Frage ausführlich behandelt, zunächst in wenigen Sätzen zusammen, was er bei anderer Gelegenheit über die ewigen Ideen vorgetragen hatte. Weil Gott mit Vernunft und nicht nach blindem Naturdrange wirkt, so muß er von dem, was er schafft, und zwar von jedem Einzelnen, die Idee besitzen. Er besitzt sie aber nicht, als etwas, das außer ihm wäre:

denn so würde er in seinem Wirken von etwas, das nicht Er selbst wäre, abhängig sein. Was aber in Gott selbst ist, das ist unwandelbar und ewig, und somit haben alle Dinge, die sind und sein können in der göttlichen Vernunft ihre unwandelbaren und ewigen Urbilder[1]). Er geht sodann in die Frage ein, ob dies ideale Sein der Dinge in Gott irgend ein Sein der Dinge in sich voraussetze. Man habe nämlich gefolgert, daß, wenn die Erkenntniß ewig sei, auch das Erkannte ewig sein müsse, und dies ewige Sein der Dinge als das Sein der Wesenheit von dem Dasein, das sie durch die Schöpfung in der Zeit erhielten, unterschieden. Aber der Meister der Schule lehrt mit dem h. Augustin das Gegentheil: „Gott hatte sie" (die Auserwählten) „von Ewigkeit bei sich, nicht in ihrer Natur, da sie noch nicht waren, sondern in seinem Vorherwissen, weil er sie kannte, nicht anders, als wenn sie wären[2])." Man kann also gegen Heinrich von Gent zunächst aus der Schöpfungslehre erinnern, daß, wenn die Dinge deßhalb, weil Gott sie weiß, schon außer diesem Wissen Gottes in sich ein wahres Sein hätten, ihre Versetzung in's Dasein kein Hervorbringen aus nichts und folglich keine Schöpfung wäre: vielmehr würden sie durch dieselbe nur in einen andern Zustand oder in ein neues Verhältniß zu Gott treten. Wohl aber ließe sich das vorzeitliche Sein der Wesenheit selbst nur aus einer wahren Schöpfung erklären. Denn dies Sein ist der Annahme zufolge wahres Sein; die Wesenheiten der Dinge haben es aber nicht durch sich, weil sie dann Gott gleich wären; so ist es also hervorgebracht; ohne Zweifel aber aus nichts, denn welches andere Sein ginge diesem vorher? Dieses Wirken Gottes aber, wodurch die Wesen-

---

[1]) Deus omnia causat vel causare potest: non irrationabiliter, ergo rationabiliter: igitur habet rationem, secundum quam format; non autem eandem omnium; ergo singula propriis rationibus format: non autem rationibus extra se, quia non eget in efficiendo aliquo alio a se: igitur rationibus in mente sua. Nihil autem in mente sua est, nisi incommutabile: ergo omne formabile potest formare secundum rationem propriam sibi aeternam in mente sua.

In l. 1. Dist. 35. quaest. unica. §. Ad ista. Cf. ibid. Dist. 3. q. 4., wo er die Gedanken des h. Augustin über die Ideen näher entwickelt, und die Erkenntnißlehre, die man heutzutage Ontologismus nennt, widerlegt.

[2]) Illos (scilicet electos) habuit ab aeterno Deus apud se, non in natura sui, i. e ipsorum, qui nondum erant, sed in sua praescientia; quia illos ita novit ac si essent. Ibid. d 36.

heiten hervorgebracht würden, müßte wie das Wissen Gottes ewig sein; denn gerade deßhalb behauptet man ja das Sein der Wesenheiten, weil sich sonst auch das Wissen Gottes nicht begreifen lasse; — somit müßte man eine ewige Schöpfung annehmen, deren Unmöglichkeit doch Heinrich selbst zu beweisen sucht[1]). — Aus demselben Grunde müßte Gott die Wesenheiten der Dinge mit Nothwendigkeit hervorbringen; es ist aber anderswo[2]) gegen Aristoteles und Avicenna erwiesen, daß Gott nichts außer sich mit Nothwendigkeit will. Aber im Grunde kann Heinrich gar kein Hervorbringen der Wesenheiten annehmen. Denn entweder kennt sie Gott, ehe er sie hervorbringt, und dann fällt der Grund weg, jenes vorzeitliche Sein der Wesenheiten zu behaupten; oder er kennt sie nicht, und dann ist sein Hervorbringen blind wie das Wirken der Natur: er würde jenes Sein verursachen wie etwa das Feuer die Wärme und das Licht die Helle; das aber zu behaupten wäre sehr abgeschmackt. Selbst die innere Thätigkeit in Gott, durch welche die Personen hervorgehen, darf nicht so gedacht werden: viel weniger aber jene, durch welche er außer sich etwas von ihm dem Wesen nach Verschiedenes hervorbringt[3]). — Und weil man durchaus keinen andern Grund für das ewige Sein der Wesenheiten anführen kann, als weil sie von Ewigkeit Gegenstand der göttlichen Erkenntniß sind; so läßt sich auch noch entgegnen, daß Gott nicht weniger das Dasein als die Wesenheit der Dinge von Ewigkeit erkennt, und somit müßte man aus demselben Grunde auch ein ewiges Dasein behaupten.

---

[1]) Productio rei secundum illud esse essentiae, verissime est creatio: ipsa enim est mere de nihilo, ut de termino a quo et ad verum ens, ut ad terminum ad quem, et productio ista secundum eos est aeterna: ergo et creatio est aeterna, cujus oppositum nititur ostendere et dicit se habere demonstrationes.

[2]) In l. 1. Dist. 8. q. 5. circa medium: Contra istam conclusionem — wo Scotus dieselben Gründe entwickelt, die wir oben aus dem h. Thomas mitgetheilt haben.

[3]) Istas essentias producit in esse aut ut cognoscens aut non; si sic, ergo sunt cognita, antequam sunt in isto esse, et ita frustra ponuntur istae entitates propter cognitionem Dei aeternam; si non, igitur producit eas mere naturaliter, sicut ignis calefacit, quod videtur valde absurdum de quocunque producto alio a se in natura, immo etiam filium producit ut intellectus, licet non ut intelligens formaliter, sicut alias expositum est.

In 1. dist. 36.

583. Es ist also, fährt Scotus fort, vielmehr zu untersuchen, weßhalb die Dinge von Gott ewig erkannt sein können, ohne irgend ein Sein außer Gott zu haben. Der Gegenstand wird nicht dadurch erkannt, daß er seinem physischen, sondern dadurch, daß er seinem intelligiblen Sein nach in dem Erkennenden ist. Dies intelligible Sein kann aber in dem Erkennenden hervorgebracht werden und fortdauern, ohne daß der Gegenstand außer ihm in sich, also seinem physischen Sein nach, anfange oder fortdauere zu sein. Wäre dem nicht so, und läge es in der Natur der Sache, daß mit der Erkenntniß das Erkannte entstände und fortbestände; so müßte dies auch in unserm Erkennen der Fall sein. Nun aber können wir erkennen, was niemals war, noch ist, und die Erkenntniß dessen bewahren, was aufhörte zu sein. Das intelligible Sein wird zwar mit Recht ein Sein im beschränkten Sinne des Wortes genannt: aber nicht deßhalb, weil es nur etwas von dem Gegenstand hätte, wie z. B. der Moor im beschränkten Sinne weiß ist, weil er nur weiße Zähne hat; sondern deßhalb, weil es nur die Vorstellung des Gegenstandes, sei es nun als Vorbild oder Abbild ist. Es umfaßt also das Ganze des Gegenstandes, aber in anderer Weise. Die erste Eintheilung nämlich des Seins ist eben diese in Sein innerhalb und Sein außerhalb der Seele. Wie mannigfaltig man nun auch dies letztere wiederum eintheilt, Act und Potenz, Wesenheit und Dasein u. s. w. unterscheidend; alles dieses kann ein ihm entsprechendes Sein in der Seele haben. Darum also, weil dies Sein in der Seele ein Sein ganz anderer Art ist; kann es in seinem Entstehen und Fortdauern unabhängig vom Sein der Dinge in sich sein: nicht anders wie Cäsar in der Bildsäule ein vorgestelltes Sein bekommen und behalten kann, obgleich er selber aufgehört hat zu sein. — Freilich haben die erkannten Dinge in der Seele eine nothwendige Beziehung auf die wirklichen Dinge außer ihr; aber dies ist nur eine logische, keine reale Beziehung, und setzt folglich das Dasein der Dinge nicht voraus. — Mit Recht pflegt man ferner zu sagen, daß, was nur in gewissem und beschränktem Sinne ist, auf etwas, das im eigentlichen und vollen Sinne ist, zurückgeführt werden muß: aber auch dieser Grundsatz nöthigt keineswegs, jenes Sein der Dinge außer dem erkennenden Geiste zu behaupten. In doppelter Hinsicht kann das Erkannt-sein der Dinge ein-esse secundum quid genannt werden: zunächst nämlich im Vergleich mit den Dingen in ihrem eignen Sein, und in dieser Hinsicht genügt für die Zurückführung

auf das entsprechende esse simpliciter die eben erwähnte logische Beziehung. Denn es liegt in der Natur der Sache, daß Dinge, die sein und nicht sein können, ein intelligibles Sein im Erkennenden haben, das von ihrem Dasein unabhängig ist. Zweitens kann das Sein der Dinge im Erkennenden als esse secundum quid bezeichnet werden, weil es nicht in sich ist (nicht subsistirt), sondern nur die Bestimmung oder Form eines Andern ist; aber so betrachtet ist eben dieses Andere, nämlich der Erkenntnißact und folglich das in ihm modifizirte Sein des Erkennenden jenes esse simpliciter, auf welches das Erkanntsein der Dinge als esse secundum quid zurückgeführt wird.

Es läßt sich nun noch fragen, wie es geschehen könne, daß erkannt werde, was ganz und gar nicht ist, und auch diese Frage beantwortet Scotus, wie wir sie bei anderer Gelegenheit mit dem h. Thomas beantwortet haben. Das göttliche Erkennen kann kein Medium außer Gott, sondern nur in Gott selbst seinen Grund haben. Wir müssen also, um uns dasselbe, so weit es in unserer Weise zu denken geschehen kann, zu erklären, die göttliche Wesenheit wie die eine Erkenntnißform auffassen, durch welche die göttliche Vernunft im Stande ist, alles Intelligible zu schauen. Durch sie erkennt Gott zunächst seine eigne Wesenheit; aber eben weil ihm diese vollkommen offenbar ist, erkennt er nicht nur sie, sondern auch alles, was nach ihrem Vorbilde sein und durch seine Macht werden kann. Durch dies Erkennen bringt er in sich jenes intelligible Sein hervor, in welchem er nicht nur alles, was ist, war und sein wird, sondern auch alles, was sein kann, von Ewigkeit bei sich hat[1]). Weil also Gott die Dinge nicht aus ihnen, sondern aus sich erkennt, und durch diese Erkenntniß erst die

[1]) Posito, quod intellectus sit passivus in nobis et quasi passivus in Deo, et quod debeat hic assignari forma vel quasi forma, ut qua operetur, potest dici, quod illud est essentia sub ratione qua essentia, quae sub ratione absoluta est ratio cognoscendi non tantum ipsammet, sed omne aliud sub quacunque ratione cognoscibilis et hoc isto modo intelligendo. Per hoc enim, quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam, ut est ratio intelligendi, habet primum actum sufficientem ad producendum omne aliud in esse cognito, et producendo illud in esse cognito producit ipsum, ut habet dependentiam ad ipsummet ut ad intelligentiam: et per hoc, quod intellectio est ejus, illud dependet ad istam intellectionem, ut ad absolutum. Ibid. Dist. 35. §. Ad ista.

Möglichkeit, daß die Dinge seien, gegeben ist; so ist klar, daß seine Erkenntniß jedem Sein der Dinge vorhergehen kann und muß.

Nach diesen Erklärungen kann es also gewiß weder befremden noch verfänglich scheinen, wenn Scotus das Sein, welches die Dinge von Ewigkeit durch die göttliche Erkenntniß haben, ein hervorgebrachtes nennt, und von dem möglichen als ein wirkliches unterscheidet. Denn von keinem andern Hervorbringen redet er, als von jenem durch welches die göttliche Vernunft in sich das intelligible Sein alles dessen, was sie erkennt, erzeugt. Wenn aber Scotus sagt, daß dies intelligible Sein nicht das Möglichsein der Dinge ist, sondern dieses erst begründet; so redet er von der Möglichkeit, in Folge derer die Dinge Gegenstand der göttlichen Allmacht sind, welche allerdings voraussetzt, daß die Dinge nicht bloß erkennbar, sondern erkannt seien[1]). Gewiß will er aber damit nicht läugnen, daß jene Möglichkeit, die man in neuerer Zeit die innere genannt hat, nämlich die Denkbarkeit, dem Erkennen vorausgeht, und in der Wesenheit Gottes ihren letzten Grund hat. — Zu alle dem kommt endlich noch, daß Duns Scotus gleich von Anfang über die platonischen Ideen sich ebenso wie der h. Thomas und die übrigen Scholastiker und zwar in scharf bestimmten Worten ausspricht. Nach Aristoteles Erklärung hätte Plato unter den Ideen für sich daseiende Wesenheiten der Dinge verstanden, und diese Annahme wäre verwerflich; nach Augustin's Erklärung hätte er ihnen kein anderes Sein denn jenes, das sie als Gedanken Gottes hatten, beigelegt, und das ist die einzig richtige Ansicht. Denn so sind die Ideen jene intelligible Welt, ohne welche nach Augustin der Ursprung der wirklichen durch vernünftige Schöpfung nicht zu begreifen wäre[2]).

584. Man kann bemerken, daß manche dieser Gedanken, die bei dem h. Thomas eine ebenso lichtvolle als einfache Darstellung

---

[1]) Nihil enim creatur, quod non prius habuit esse intellectum vel volitum, et in esse intellecto fuit possibile formaliter . . . . . et quasi in potentia propinqua, ut posset esse objectum omnipotentiae et poni in esse simpliciter. In l. 2. Dist. 1. q. 2.

[2]) Plato posuit ideas quidditates rerum per se quidem existentes secundum Aristotelem, et male; secundum Augustinum in mente divina, et bene: unde loquitur de mundo intelligibili secundum eum (Augustinum): sicut igitur ponerentur ideae secundum illam impositionem Aristotelis quidditates rerum, ita ponuntur secundum Platonem, ut videtur, quiddates habentes esse cognitum in intellectu divino. 1. Dist. 35. l. c.

gefunden hatten, von Scotus in ein unnöthiges Dunkel gehüllt worden sind: aber eine Verschiedenheit der Lehre selbst tritt, wie mir scheint, nicht hervor. Wenn nun nichtsdestoweniger die streng thomistische Schule Scotus angriff; weil es ihr schien, daß von ihm das Erkanntsein der Dinge als ein Sein, das sie von Ewigkeit außer Gott hätten, dargestellt werde: so läßt sich gewiß nicht erwarten, daß sie selbst durch ihre Ansicht von dem Unterschied des Daseins und der Wesenheit sich hätte verleiten lassen, eben jenes vorzeitliche Sein der Dinge zu behaupten. Möge man in einer so schwierigen Untersuchung immerhin bei dem einen oder anderen Schriftsteller Ausdrücken begegnen, die gerügt zu werden verdienen: wo es darauf ankommt, sich über jenen Punkt bestimmt zu erklären, sprechen sie sich ohne Wanken und Zweideutigkeit aus. Und gewiß, es konnte, wie Suarez bemerkt, keinem katholischen Gelehrten in den Sinn kommen, zu behaupten, daß die Wesenheiten der Dinge irgend ein wahres Sein außer Gott hätten, das ihnen nicht durch eigentliche Schöpfung verliehen worden[1]). Ueberdies hatte ja der h. Thomas selbst, eben wo er die Wahrheit, daß außer Gott nichts sein kann, das nicht von ihm erschaffen wäre, erörtert, darüber sich sehr bestimmt ausgesprochen. Er beruft sich für jene Wahrheit auf die Worte des Apostels: „Aus Ihm, durch Ihn und in Ihm sind alle Dinge" (Röm. 11, 36), und setzt die Gründe auseinander, durch welche sie auch die Philosophie beweisen könne: dann aber gedenkt er jenes Einwurfes: wenn die Wesenheit vom Dasein verschieden sei, so könne sie nicht geschaffen sein; weil es gerade das Dasein sei, das die Schöpfung verleihe[2]). Seine Antwort lautet: „Eben deßhalb, weil es die Wesenheit ist, der das Dasein beigelegt wird, muß nicht bloß das Dasein, sondern auch die Wesenheit erschaffen werden: denn bevor sie Dasein hat, ist sie nichts, es sei denn in der Vernunft des Schöpfers; aber dort ist sie nicht Geschöpf, sondern die schöpferische Wesen-

[1]) Neque potuit in mentem alicujus Doctoris catholici venire, quod essentia creaturae ex se et absque efficientia libera Dei sit aliqua vera res, aliquod verum esse reale habens, distinctum ab esse Dei. Metaph. Disp. 31. sect. 2.

[2]) Omnia, quae a Deo sunt facta, dicuntur esse Dei creaturae. Creatio autem terminatur ad esse: prima enim rerum creatarum est esse, ut habetur in libro de causis (prop. 4.). Cum ergo quidditas rei sit praeter esse ipsius, videtur, quod quidditas rei non sit a Deo. Quaest. disp. de pot. q. 3. a. 5.

heit[1])." Mit andern Worten: das wird erschaffen, was durch den Schöpfungsact anfängt da zu sein; dies aber ist eben die Wesenheit; denn bevor sie da ist, ist sie in sich selber nichts, sondern nur Gegenstand der göttlichen Erkenntniß.

Eben diesen entscheidenden Worten des h. Lehrers begegnet man auch bei seinen Schülern und den übrigen Scholastikern. Alle diesem zufolge dürfen wir somit als allgemeine Lehre der Scholastik angeben, daß die Wesenheiten der Dinge, bevor sie geschaffen wurden, in sich ganz und gar nicht, sondern nur in Gott waren. In Gott aber waren sie nur in gewissem Sinne (secundum quid): in Gottes Wesenheit nämlich wie in ihrem Grunde und dem Medium, aus dem sie von Gott erkannt werden; in der göttlichen Erkenntniß allerdings auch ihrer Eigenthümlichkeit nach, jedoch wie ein bloß Gedachtes, das zwar in seinem Grunde Wahrheit und deßhalb Objectivität, aber außer diesem Grund in sich selbst keine Realität hat[2]). Und damit es nicht scheine, daß wir, statt die Verschiedenheit in der Sache nachzuweisen, nur verschiedene Wörter — Objectivität und Realität — gebrauchen; so müssen wir hier auf eine schon früher gemachte Bemerkung zurückweisen. Das Wort real steht sowohl für das bloß Mögliche und Ideale, als auch für das Wirkliche. Das Mögliche und Ideale wird real genannt, um es von dem willkürlich Gedachten, dem ens rationis, das außer dem Denken keinen Grund hat, zu unterscheiden; es heißt aber auch das Wirkliche real, um es dem Möglichen als solchem, das zwar sein kann, aber doch nicht ist, entgegenzusetzen (n. 304.). Dieser doppelte Sinn, der allerdings die Rede zuweilen unklar machen kann, ist nichtsdestoweniger in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes selbst gegründet. Denn was heißt Realität haben, wenn nicht ein Ding oder etwas sein?

---

[1]) Ex hoc ipso, quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur; quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentia. Quaest. disp. De pot. q. 3. a. 5.

[2]) Omnia possibilia continentur in essentia divina tanquam originali radice et quasi exemplari virtuali et radicali; in sapientia tanquam in exemplari formali, in quo etiam existunt objective (d. i. gegenständlich, als das Erkannte) modo perfectissimo et illustrissimo, magis enim ibi fulgent quam in suis naturis creatis; in potentia tanquam in causa effectrice.
Lessius. De perf. div. l. 5. c. 2. §. 10.

Kann man also mit Wahrheit sagen, daß die Dinge in der Erkenntniß ihres Urhebers und überhaupt in ihren Ursachen schon etwas sind; so muß man auch diesen bloß möglichen Dingen schon Realität beilegen: insofern sie aber nicht in ihren Ursachen, sondern in sich betrachtet werden; haben sie kein Sein, und folglich keine Realität, wenn sie nicht wirklich sind. Denn wirklich sein ist dasselbe als in sich, nicht mehr bloß in seinen Ursachen, nicht mehr bloß möglich sein. Es läßt sich also sagen, daß die Wesenheiten der Dinge, auch ehe sie erschaffen werden, in Gott ihrem höchsten Grunde real sind; aber in sich d. h. außer diesem Grunde, sind sie nichts. — Und eben dies drückten wir oben aus, indem wir sagten, daß die Wesenheiten der Dinge in der göttlichen Vernunft ein bloß Gedachtes seien, das zwar in seinem Grund, nämlich in Gottes Wesenheit, seine Wahrheit und Objectivität, außer diesem Grunde aber in sich keine Realität habe. Denn in der Sprache der neueren Philosophie wird die Realität, insoweit sie die Wahrheit des Denkens begründet, Objectivität genannt.

585. Indessen wenn die Scholastiker so scharf und bestimmt läugneten, daß die Wesenheiten der Dinge, ehe sie da zu sein anfangen, etwas außer Gott seien; so haben sie dadurch um so stärker ausgesprochen, daß sie Gott selber seien. Denn alles, was in Gott ist, das ist Gott selbst. Folgt ja deßhalb auch beim h. Thomas auf den Satz, daß die Wesenheiten, ehe sie durch die Erschaffung Dasein erhalten, nichts seien, dieser andere: „es sei denn in der Vernunft des Schöpfers, wo sie jedoch nicht Geschöpf, sondern die schaffende Wesenheit sind." Werden wir also nicht auf anderm Wege dennoch zu jener Auffassung hingeleitet, daß Gott der subsistirende Begriff und als solcher die höchste Ursache aller Dinge sei? Nicht doch. Um jene Antwort des h. Thomas richtig aufzufassen, bemerke man, daß wir die Dinge in der göttlichen Vernunft auf doppelte Weise betrachten können: erstlich insofern sie Gegenstand der göttlichen Erkenntniß sind, und so sind sie Geschöpfliches, aber nur gedachtes: zweitens aber in jener Einheit mit dem göttlichen Erkennen, die jedes Gedachte nothwendig mit dem Gedanken hat; und so sind sie eben so wirklich als dieser Gedanke, und sind nichts Geschöpfliches, sondern die schöpferische Wesenheit[1]),

[1]) Es ist dies die bei den Scholastikern oft vorkommende Unterscheidung des conceptus objectivus und formalis. Conceptus objectivus ist das Gedachte, conceptus formalis der Gedanke, das innere Wort.

weil in Gott das Erkennen nicht bloße Erscheinung ist. Der Sinn jener Worte des h. Lehrers ist also: die Wesenheiten der Dinge sind, bevor sie erschaffen werden, nur etwas Gedachtes, und somit nur insofern etwas Wirkliches, als freilich der Gedanke Gottes, der sie denkt, wirklich ist. Da ferner dieser Gedanke es ist, nach welchem Gott schafft; so wird die Wesenheit Gottes auch mit Recht die Idee genannt, jedoch, wie der h. Thomas bemerkt, nicht insofern sie Wesenheit, sondern insofern sie (als Erkenntniß) Gleichniß und Ausdruck der Dinge ist, und deßhalb darf man auch, obwohl die Wesenheit Eine ist, von vielen Ideen reden[1]).

Was hätte also dieser Gedanke, nach welchem Gott die Dinge erschafft, mit dem absoluten Begriff, von dem in der Identitätsphilosophie die Rede ist, gemein? Freilich muß auch er als die höchste Ursache der Dinge betrachtet werden, insoweit er das göttliche Wirken bei Hervorbringung der Dinge leitet und bestimmt: aber jene Lehre von dem absoluten Begriff besteht darin, daß dieser Begriff in den Dingen, oder vielmehr die Dinge in ihm als ihrem wahren und tiefsten Wesen subsistiren und folglich in ihrem besondern Dasein seine Erscheinung sind. Er ist also die Ursache der Dinge, nicht wie die Idee, welche den Schaffenden leitet, sondern wie das Wesen, das sich in seinen Erscheinungen offenbart.

---

[2]) Idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae. S. p. 1. q. 15. a. 2. ad 1.



Drittes Hauptstück.

Von der Substanz.

586. Man hat in unsern Tagen mit Nachdruck bemerkt, daß es bei jener Umgestaltung der scholastischen Philosophie, die von den ersten Elementen zu beginnen sei, vor allem auf die Bestimmung des Begriffes der Substanz ankomme. Soll damit gesagt sein, die Vorzeit habe nicht eingesehen, von welcher Bedeutung eine solche Untersuchung sei, und darum es versäumt, in dieselbe sich tiefer einzulassen; so kann kein Vorwurf ungegründeter sein. Dennoch dürfte es nicht befremden, wenn jene rügende Bemerkung im Munde mancher unserer Zeitgenossen diesen Sinn hätte. Denn auch solche Schriftsteller, welche die Fehlgriffe und Mängel, die sie der Scholastik zur Last legen, einzeln erörtern, kommen, von der Substanz redend, über das Wenige, das Aristoteles und ihn erläuternd die Scholastiker im Eingang der Logik sagen, nicht hinaus; und veranlassen somit ihre Leser, anzunehmen, daß dies Wenige alles sei, was die Vorzeit über einen so höchst wichtigen Lehrpunkt zu Tage gefördert. Und doch kommt Aristoteles auf denselben in seinen übrigen Schriften nicht nur zurück, sondern erklärt ihn für den wichtigsten, ja fast einzigen Gegenstand der Metaphysik. Nachdem er die einleitenden Fragen über die Natur und den Zweck dieser Wissenschaft und ihre höchsten Prinzipien erörtert hat; beginnt er die eigentliche Abhandlung mit der Unterscheidung der Substanz als des Seins im vollen Sinne des Wortes von den Accidenzen, die nur in ihr und durch sie sind, und bemerkt dann in den stärksten Ausdrücken, daß die Frage, welche von jeher die Philosophen beschäftigt habe und beschäftige, eben diese sei: Was ist die Substanz? Daher werde auch er sich hauptsächlich ja fast ausschließlich mit eben dieser Untersuchung befassen[1]), zu-

[1]) *Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀπορούμενον· Τί τὸ ὂν τοῦτό ἐστι, τίς οὐσία; τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἓν εἶναί*

nächst die Substanz in sich betrachten, und sodann über die sinnliche und übersinnliche Substanz insbesondere handeln. Nachdem er nun die erste Frage, was nämlich die Substanz sei, beginnend, nicht etwa bloß die in der Logik gegebene Erklärung wiederholt, sondern nähere Bestimmungen aus der Physik hinzugefügt hat; bemerkt er, daß alles dies nicht genüge, und auch in sich selbst nicht so klar sei, daß es keiner ferneren Erörterung bedürfe[1]). Darum sagt der h. Thomas, genüge diese nur allgemeine und logische Erklärung nicht, weil sie bis zu dem Grunde der Sache, von welchem die wahre Erkenntniß abhange, nicht vordringe, sondern dieselbe nur nach irgend einer allen Dingen der Art gemeinsamen Beschaffenheit einigermaßen bezeichne[2]).

Aus diesen einleitenden Bemerkungen kann man abnehmen, daß es die Vorzeit mit der Bestimmung des Begriffes der Substanz gewiß nicht leicht genommen hatte. Wir wollen also die wichtigsten Gedanken, die wir bei Aristoteles und den Scholastikern finden, mittheilen, und dabei auf die Vorwürfe, die man ihnen in Betreff dieses Lehrpunkts von verschiedener Seite her zu machen pflegt, Rücksicht nehmen.

I.

Erklärung der Substanz in der aristotelischen Logik.

587. Wie wir das Sein nicht bloß von dem Wirklichen sondern auch von dem Idealen und Möglichen, so sagen wir es wiederum von dem Wirklichen in verschiedener Weise aus. Demgemäß wird alles Wirkliche zunächst in Substanz und Accidenz eingetheilt. Die einfachste Erklärung, welche uns Aristoteles von dieser Unterscheidung giebt, ist, daß die Substanz *τοδε τι ὂν*[3]), also ein solches

---

φασιν, οἱ δὲ πλείω ἢ ἕν· καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα, οἱ δὲ ἄπειρα. Διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον, ὡς εἰπεῖν, περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστι. Metaph. l. 7. (al. 6.) c. 1.

1) *Νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται, τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα. Δεῖ δὲ οὐ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἱκανόν· αὐτό τε γὰρ τοῦτο ἄδηλον.* Ibid c. 3.

2) Non enim hujusmodi (universali et logica) diffinitione tanguntur principia rei, ex quibus cognitio rei dependet, sed tangitur aliqua communis conditio rei, per quam talis notificatio datur. In Metaph. l. 7. lect. 2.

3) Catag. c. 3. n. 17. Metaph. l. V. (IV.). c. 8.

sei, das wir schlechthin dieses da nennen, und dadurch es von allem Andern ausscheidend als ein für sich Daseiendes bezeichnen; während wir das Accidenz als etwas an diesem, als seine Größe, Gestalt, Beschaffenheit u. s. w. aussagen, und darum es in seinem Sein als abhängig von Anderem bezeichnen. Allein wir sagen von dem *τοδε τι*, dem Einzelding der Wirklichkeit, nicht bloß aus, was an ihm ist, seine Figur, Qualität, Lage und sonstige Verhältnisse bestimmend, sondern auch, was es selbst ist, seine Natur oder Wesenheit ausdrückend. Dieses also, wodurch wir auf die Frage was, d. h. welcher Art Wesen das Einzelding sei, antworten, muß, eben weil es mit dem *τοδε τι*, von dem wir es aussagen, Eines ist, ebenfalls Substanz sein. Es wird somit von Aristoteles die Substanz auch als *τί ἐστιν*, im Gegensatz zu *ποσος*, *ποιος ἐστιν* bezeichnet. Und um uns diese Verschiedenheit noch mehr ins Bewußtsein zu bringen, bemerkt er, daß wir, wenn man fragt, wie dieses da beschaffen sei, erwiedern, es sei gut oder schlecht, und nicht etwa, es sei so oder so groß, oder es sei ein Mensch; auf die Frage aber, was es sei, nicht entgegnen, es sei weiß oder warm, oder drei Ellen groß, sondern es sei ein Mensch oder Gott. Woraus denn Aristoteles folgert, daß der Substanz das Sein in schlechthinnigem Sinne, d. i. zuerst, den Accidenzen aber nur in untergeordneter Weise beigelegt werde. Denn die Substanz wird ohne Rücksicht auf Anderes, also ihrer selbst wegen, als ein Seiendes bezeichnet, das Accidenz aber nur mit Beziehung auf die Substanz, insofern nämlich, als es etwas an dieser, dem eigentlich Seienden, seine Größe, sein Zustand u. s. w. ist.[1]). Wenn man daher die Accidenzen als Abstracta bezeichnet, z. B. das Wohlbefinden, das Gehen, das Sitzen, u. s. w. sagt; so könnte jemand zweifeln, ob ihnen auch nur Sein beigelegt werden dürfe. Die abstracten Namen drücken sie nämlich als etwas an und für sich Seiendes aus: das aber sehen wir sogleich ein, daß die Accidenzen ihrer Natur nach nicht für sich und getrennt von

---

[1]) *Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ πολλαχῶς. Σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι· τόδε ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. Τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν, ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν . . . . Τὰ δὲ ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ ὄντως ὄντος, τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλό τι τοιούτων.*

Metaph. l. 7. (6.) c. 1.

der Substanz dasein können. Wenn wir sie aber als Concreta bezeichnen, der Gesunde, der Gehende, der Sitzende sagend; dann zweifeln wir nicht, daß ihnen dennoch ein Sein zukomme; weil ihnen nämlich in dieser Art der Bezeichnung ein Subject, in dem sie sind, gegeben wird, und das ist die Substanz[1].

Demzufolge ist kein Zweifel, daß wir in unserer gewöhnlichen Denk- und Redeweise diesen Unterschied machen, und ihm gemäß die Einzeldinge, welche uns umgeben, Menschen, Thiere, Pflanzen, und ebenso die sogenannten Elemente für Substanzen halten: aber ob dem wirklich so sei, und nicht vielmehr, wenn, wie man so gern sagt, das gemeine Denken in der Speculation überwunden ist, sich herausstelle, daß jene Einzeldinge, die wir als für sich seiend denken, dennoch nur Bestimmungen und Erscheinungen einer allgemeinen Substanz seien; das ist die große Frage, welche die pantheistische Weltansicht von der theistischen scheidet. Die Vorzeit aber wird angeklagt, daß sie von der Substanz solche Erklärungen gegeben, welche bei folgerichtigem Denken zu diesem Irrthum, der zu bekämpfen war, hinführen würden. Wir müssen also jetzt diese Erklärungen näher betrachten und beginnen von jener, die man in der Logik gab.

588. Man kann alles, was ist, jenachdem es von einem Subjecte ausgesagt wird und in einem Subjecte ist, auf folgende Weise unterscheiden: Einiges wird zwar von Subjecten ausgesagt, ist aber in keinem Subjecte; von jedem einzelnen Menschen z. B. sagen wir aus, daß er Mensch ist; es ist aber der Mensch in keinem andern Wesen als in seinem Subject oder Substrat, sondern besteht für sich. Umgekehrt wird Anderes von keinem Subject ausgesagt, ist aber immer in einem Subject. Als Beispiel kann jede bestimmte Kenntniß, oder jede Farbe, aber als ein Einzelnes gedacht, dienen. Denn wie die Kenntniß nur in einer Seele, so kann die Farbe nur an einem Körper sein; aber von nichts kann ich, wie von einem Subjecte, sagen, daß es diese Bläue ist. Es giebt demnach drittens etwas, das zwar nothwendig in einem Subjecte ist, und doch auch von einem andern als einem Subjecte ausgesagt werden kann. Denn von dieser einzelnen Bläue kann ich sagen, daß sie Farbe, von dieser Kenntniß, daß sie Wissenschaft ist. Endlich aber giebt es Dinge, die weder im Subjecte sind, noch

[1]) Metaph. l. 7. (6). c. 1

vom Subjecte ausgesagt werden, z. B. dieser Mensch, Sokrates oder Plato.

Was also zum ersten und vierten Glied dieser Eintheilung gehört, das kommt darin überein, daß es in keinem Andern als seinem Subjecte ist, ist aber dadurch unterschieden, daß einiges von Subjecten ausgesagt wird, anderes nicht. Was in keinem Subjecte ist und von keinem Subjecte ausgesagt wird, nennt Aristoteles die erste Substanz; es ist das für sich bestehende Einzelwesen, τοδε τι: was in keinem Subjecte ist, aber von Subjecten ausgesagt wird, heißt ihm zweite Substanz, die Gattung nämlich oder Art, was er oben τί ἐστιν nannte. — Ebenso kommen das zweite und dritte Glied der obigen Unterscheidung darin überein, daß alles, was zu ihnen gehört, in einem Andern als seinem Subjecte ist, und sind darin verschieden, daß Einiges von Subjecten ausgesagt wird, Anderes nicht. Es sind also dies die Accidenzen, denen es gemein ist, in Anderm zu sein; die allgemeinen, als Gattung oder Art gedachten können von anderen als ihren Subjecten ausgesagt werden, die einzeln bestimmten aber nicht. Alles Einzelne hat somit dies gemein, daß es von keinem Subjecte ausgesagt wird, unterscheidet sich aber darin, daß das Accidenz in einem Subjecte sein kann, die Substanz aber nicht.

589. Um diese Erklärung und Eintheilung richtig aufzufassen, und namentlich den Grund, weßhalb die Einzelwesen erste Substanzen heißen, einzusehen; muß man die Bedeutung der Ausdrücke: „vom Subjecte aussagen“ und „im Subjecte sein“ näher betrachten. Nicht von jedweder Aussage, sondern von jener ist die Rede, in welcher etwas von einem Andern als seinem Subjecte ausgesagt wird: weßhalb auch Aristoteles jedesmal die Worte „vom Subjecte“ hinzufügt. Subject (ὑποκειμενον) ist aber nicht alles, was die Sprachlehre in einem Satze so nennt, sondern nur das, was dem Prädikat, dem, was von ihm ausgesagt wird, seiner Natur nach untergeordnet ist. Die Arten also sind die Subjecte der Gattungen, die Individuen die Subjecte der Art. Die Scholastiker unterlassen es nicht, dieses zu bemerken, und sie führen eben die Beispiele an, durch welche man in unseren Tagen die Unrichtigkeit der aristotelischen Definition hat zeigen wollen. Man könne freilich, bemerken sie, sagen: „dieses Weiße da ist ein Mensch“, oder auch „ist Sokrates“: aber das heiße nicht, de subjecto h. e.

de inferiore aussagen[1]). — Ebenso lesen wir bei Aristoteles nicht: „in einem Andern“, sondern: „in einem Subjecte sein“; und er selbst fügt erklärend bei, nur von dem sage er, daß es in einem Subjecte sei, was in einem Andern existire, aber nicht als ein Theil desselben, und was außer dem, worin es ist, kein Dasein haben könne. Die Glieder also des organischen Körpers haben in diesem nicht ihr Subject, weil sie ihn als Theile bilden; ebenso ist eine Substanz, die mit einer andern gemischt oder vereinigt wird, in dieser nicht als in ihrem Subjecte. — In doppeltem Sinne wird das (ὑποκεισθαι, substare) genommen, jenachdem es der Grund der Aussage oder des Daseins ist. Das Allgemeine muß nämlich als ein Höheres betrachtet werden, dem das Besondere untergeordnet. Demzufolge ist das Einzelne das Tiefste und als solches der Grund, weßhalb alles Höhere von ihm ausgesagt wird, von dem einzelnen Menschen z. B alles, was den Begriff der endlichen Substanz, des Körpers, des Lebendigen, des sinnlichen, des sinnlich vernünftigen Wesens einschließt; denn alles dieses hat diese einzelne menschliche Natur in sich, obgleich vermöge ihrer Individualität auf eine ihr allein eigenthümliche Weise. Man könnte demzufolge auch dies Verhältniß zu dem Höheren oder Allgemeinen als ein Tragen bezeichnen; aber im eigentlichen Sinne heißt das Subject Träger in Beziehung auf die Accidenzen, auf das, was in ihm ist und außer ihm nicht dasein kann. Es ist also, abgesehen davon, ob es zur Entstehung und Erhaltung desselben mitwirkt, dadurch allein, daß es trägt, ein Grund seines Daseins. — Dieses ist die Unterscheidung der Scholastiker zwischen dem subjectum praedicationis, und subjectum inhaesionis.

590. Man erkennt nun hieraus ohne Schwierigkeit, weßhalb Aristoteles das Einzelwesen erste Substanz d. h. Substanz im vorzüglichen Sinne des Wortes nennt[2]). Ihm nämlich kommt das ὑποκεισθαι in jenem doppelten Sinne am meisten zu[3]). Was

[1]) Toleti Comment. in Logicam. in h. l. Mauri Comment. Ibid. Cf. S. Thom. in Metaph. l. 7. lect. 2.

[2]) *Οὐσία δὲ ἔστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν· οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ ὁ τὶς ἵππος.* Categ. c. 3. n. 1.

[3]) *Ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι, καὶ πάντα τὰ ἄλλα κατὰ τούτων κατηγορεῖσθαι ἢ ἐν ταύταις εἶναι, διὰ τοῦτο μάλιστα οὐσίαι πρῶται λέγονται.* Ibid. n. 7.

immer sowohl der Art, zu welcher es gehört, als auch den höheren Arten und Gattungen, denen diese untergeordnet ist, eignet; das alles muß sich auch in dem Einzelwesen finden: aber eben weil es in ihm einzeln ist; so kann es, so wie es in ihm ist, ebensowenig als das individuelle Dasein in Andern sein (n. 36. 163. 178.). Daher sagt Aristoteles, daß es das letzte Subject ist, von dem alles andere, das aber selbst nicht ferner von anderm ausgesagt wird[1]). (n. 166). Man bemerke aber, daß das Allgemeine nicht etwa, wie die Pantheisten meinen, das Vollkommenste, sondern das Leerste, und jede Differenz, durch die es bestimmt wird, nicht etwa eine Beschränkung, sondern Setzung einer neuen Vollkommenheit, die letzte Bestimmung aber, durch die das Einzelne wird, Vollendung ist[2]). — Betrachten wir nun das Subject als Träger dessen, was nicht zur Wesenheit gehört; so kann allerdings auch ein Accidenz Subject anderer Accidenzen sein. Die Farbe z. B. setzt in den Körpern Ausdehnung, die Ausdehnung selbst Größe voraus: aber die Größe kann nicht für sich sein, sondern fordert ein Subject, von dem sie mit allem, wovon sie Träger ist, getragen werde. Auch hier also gelangen wir nothwendig zu einem letzten Subject, in dem alles andere, das aber selbst in keinem andern ist: — die Substanz. Dies hat freilich mit der ersten Substanz die zweite gemein, und unterscheidet sich also von derselben eigentlich dadurch, daß sie vervielfältigt, und folglich von andern ausgesagt werden kann. Als subjectum praedicationis ist sie nicht das letzte. Indessen auch jene Eigenschaft, nicht in einem Andern als ihrem Subjecte zu sein, hat sie mit Abhängigkeit von der ersten Substanz. Denn wenn sie gleich in dieser nicht wie in einem Subject, wovon sie getragen würde, ist, und folglich in und für sich besteht; so hat sie doch eben dies Fürsichsein nur durch die erste Substanz, das Einzelwesen. Denn das Allgemeine, die menschliche Natur z. B. kann in der Wirklichkeit nicht als solche, sondern nur in dem Einzelnen, der Mensch nicht dasein, wenn nicht dieser Mensch ist[3]).

---

[1]) . . . . τὸ ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ᾽ ἄλλου λέγεται.
Metaph. 1, 5. (al. 4.) c. 8. cf. 7. (al. 6.) c. 3.

[2]) Vergl. die oben angeführten Stellen über den Realismus und n. 408. ff.

[3]) Differt substantia particularis ab universali, primo quidem, quia substantia particularis non praedicatur de aliquo inferiori sicut universalis; secundo, quia substantia universalis non subsistit nisi

591. Weil also die zweiten Substanzen (alle Arten und Gattungen) kein Dasein haben können, es sei denn in den ersten, den Einzelwesen, und ebenso alles, was wir Accidenz nennen, das Dasein der Substanz voraussetzt: so folgt, daß, wenn die ersten Substanzen nicht wären, nichts von allem übrigen, was ist, sein könnte; — ein Satz des Stagiriten[1]), den die Scholastiker sehr oft wiederholen. Das scheint nun aber in grellem Widerspruch zu sein nicht nur mit dem, was die Platoniker von den ewigen Ideen, sondern auch mit dem, was Porphyrius in seiner Einleitung zur aristotelischen Logik lehrt. Denn er sagt am Schlusse derselben ausdrücklich, daß weder mit den Einzelwesen die Arten, noch mit den Arten die Gattungen aufhören würden zu sein. Allein die Antwort liegt nahe. Wir können die Dinge sowohl nach jenem abstracten Sein, das sie im erkennenden Geiste als auch nach dem vollendeten Sein, das sie in der Wirklichkeit haben, betrachten. Von dem letzteren redet Aristoteles, von dem ersteren Porphyrius; der somit nichts Anderes sagen will, als daß, wenn auch die Einzeldinge dieser endlichen Welt verschwänden, dennoch die Wahrheit, welche der Geist, die Arten und Gattungen auffassend, erkennt, bleiben würde. Und sollte Porphyrius, was er sagt, nicht so verstanden haben; so ist wenigstens gewiß, daß die Scholastiker ihn so erklärten[2]), und auch bei dieser Gelegenheit jene ihre Unterscheidung zwischen der physisch- und metaphysisch-realen Ordnung der Dinge (n. 304), und die auf sie gegründete Lehre wiederholten, daß, wenn auch unser Erkennen von den wirklichen Dingen beginnt, seine Wahrheit jedoch von dieser immer nur zufälligen Wirklichkeit nicht abhängig ist (n. 325.).

II.

Die Erklärung der Substanz bei den Scholastikern.

592. Es ist aus dem so eben Gesagten klar, daß Aristoteles, weit entfernt, nach Weise der Idealisten die logische Ordnung

---

ratione singularis, quae per se subsistit; tertio, quia substantia universalis est in multis, non autem singularis, sed est ab omnibus separabilis et distincta S. Thom. in Metaph. l. 5. lect. 10.

[1]) *Μὴ οὐσῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι.* Categ. c. 3. n. 5.

[2]) Toleti Comment. in prooem. Porph. c. ult.

der Dinge mit der realen zu verwechseln, vielmehr alles reale Sein von dem Bestehen des Wirklichen dermaßen abhängig macht, daß man ihn hierin der Einseitigkeit beschuldigen könnte (n. 53.). Das hindert nun freilich nicht, daß er und mit ihm die Scholastiker nichtsdestoweniger in der ferneren Erörterung ihrer Lehre von der Substanz sich jener Verwechselung könnten schuldig gemacht und dadurch pantheistischen Ansichten Vorschub geleistet haben. Es werden aber die Scholastiker angeklagt, schon in der kurz gefaßten Definition der Substanz, welcher sie sich zu bedienen pflegten (ens per se oder in se existens), zu dem Irrthum, Gott allein sei Substanz, Veranlassung gegeben zu haben. Sehen wir, wie sie von den aristotelischen Erklärungen auf dieselbe hingeführt wurden.

Sie heben hervor, daß man nach diesen Erklärungen in der Substanz zwei Eigenschaften unterscheiden muß: sie bedarf keines Subjectes, in dem sie sei, und ist also insofern unabhängig und abgesondert von Anderm; dies ihr abgesondert und für sich Sein wird subsistere genannt; sie ist aber das Subject der Accidenzen, die in ihr sind, und das wird durch den Ausdruck substare bezeichnet. — Da unser Erkennen von den Erscheinungen beginnt, so finden wir die Substanz zunächst als das diesen zu Grunde liegende Subject. Sie kann aber nur dadurch Subject sein, das sie selber nicht in einem andern als ihrem Subjecte ist: denn sonst würde nicht sowohl sie, als vielmehr dies andere Subject durch sie die Accidenzen tragen. Dies ist der Grund, weßhalb wir in jedem Dinge, das wir als Einzelwesen betrachten, jene Eigenschaft, vermöge welcher es *für sich besteht*, anerkennen. Obschon wir also, daß ein Ding ohne Subject sei, erst daraus, daß es Subject ist, das subsistere aus dem substare erkennen; so ist dennoch das Erstere der Natur nach früher, und darum im Begriffe der Substanz das Vorzügliche. Nur darum kann die Substanz Träger der Erscheinungen sein, weil sie selbst nicht als eine Erscheinung getragen wird. (Wir sagen „als Erscheinung“; denn daß sie in anderem Sinne getragen werde, wird dadurch, wie wir später sehen werden, nicht ausgeschlossen.) Aber das für sich Bestehen ist nicht nur das Erste und Vorzügliche, sondern allein hinreichend, damit ein Wesen Substanz sei. Wenn es Geschöpfe gäbe, oder geben könnte, in welchen alles Wesenheit, nichts zufällig wäre, so würden dieselben auch ohne Subject von Anderm zu sein, bloß deßhalb, weil sie, um da zu sein, keines Subjects bedürften, also durch die bloße Subsistenz wahre Substanzen sein. Ist ja dies

der Grund weßhalb auch die göttliche Wesenheit mit Recht Substanz genannt wird. Denn in Gott kann, was immer auch gewisse neuere Schriftsteller sagen mögen, vernünftiger Weise von Accidenzen nicht die Rede sei. So bleibt uns also von jenen beiden Eigenschaften, dem substare und subsistere, nur die letztere als das im strengen Sinne wesentliche Merkmal übrig[1]).

Die Substanz ist demgemäß ein für sich bestehendes Wesen, und dies kommt, wie schon gezeigt wurde, sowohl der ersten als der zweiten Substanz, wenn auch dieser nur vermittelst jener zu. — Aber weßhalb ist in dieser Erörterung nicht von jenem andern Kennzeichen, der ersten Substanz die Rede, daß von ihr alles Andere, sie aber von keinem Andern ausgesagt werde? Weil dies ein Kennzeichen ist, wornach zwar die erste Substanz von der zweiten, aber nicht die Substanz von dem Accidenz unterschieden wird. Denn

---

[1]) In nomine substantiae duae rationes indicantur: una est absoluta, scilicet essendi in se ac per se, quam nos propter ejus simplicitatem per negationem essendi in subjecto declaramus: alia est quasi respectiva sustentandi accidentia. Et haec quidem videtur prima nominis etymologia, si ejus impositionem, quae ex cognitione nostra procedit, spectemus: nos enim ex accidentibus pervenimus ad cognitionem substantiae, et per habitudinem substandi eam primo concipimus. Si vero rem ipsam secundum se consideremus, altera conditio seu ratio est simpliciter prior imo ex se sufficiens ad rationem substantiae sine posteriori. Unde in Deo perfectissima ratio substantiae reperitur; quia maxime est in se ac per se, etiamsi accidentibus non substet. Imo si per possibile vel impossibile fieri posset aliqua res creata incapax accidentium et natura sua nullo subjecto indigens ad existendum illa esset perfecta substantia absque proprietate substandi, non tamen sine conditione in se seu per se essendi. Est ergo haec ratio prior et essentialis. Suarez. Met. D. 33. sect. 1.

Substantia, quae est subjectum, duo habet propria: quorum primum est quod non indiget intrinseco fundamento, in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est, quod est fundamentum accidentibus, sustentans ipsa, et pro tanto dicitur substare. Sic igitur substantia, quae est subjectum in quantum subsistit, dicitur *οὐσίωσις* vel subsistentia; in quantum vero substat *ὑπόστασις* secundum Graecos vel substantia prima secundum latinos . . . .

Unde si aliqua substantia esset, quae per se existeret, non tamen esset alicujus accidentis subjectum, posset proprie dici subsistentia sed non substantia.

S. Thom. Quaest. disp. de pot. q. 9. a. 1.

auch von dem einzelnen Accidenz ist es wahr, daß von ihm alles Andere, es selbst aber von keinem Andern ausgesagt wird. Unter diesem Andern wird nämlich nur das Höhere, Allgemeine, dem das Besondere untergeordnet ist, verstanden. Es kann z. B. von dem dort auf der Tafel gezeichneten Dreieck gesagt werden, daß es eine Ausdehnung, eine Figur, ein Dreieck ist; aber von keinem Andern kann gesagt werden, daß es dieses dort gezeichnete Dreieck sei. Daher bemerkt Aristoteles selbst, kein Einzelnes könne von etwas Anderm ausgesagt werden; aber nichts hindere, daß es in einem Andern, und folglich Accidenz sei[1]), und deßhalb giebt auch er als das jeder Substanz eigne Merkmal an, in keinem Andern als Subject zu sein.

593. Die Scholastiker jedoch haben sich, wie wir bemerkten, noch jüngst herben Tadel zugezogen, weil sie, um dieses Merkmal auszudrücken, die Substanz im Gegensatz zum Accidenz für ens per se erklärten. Nur Gott, heißt es, sei durch sich selbst; die Substanz also ens per se nennen, sei dasselbe, wie behaupten, es gebe nur eine Substanz. Aber wird denn durch jene Bezeichnung in der That die Substanz als ein Wesen, das durch sich da ist, bestimmt? Allerdings ist damit gesagt, daß die Substanz einen Grund ihres Daseins in sich selber habe: das jedoch ist nicht ohne weiters zu verwerfen. Nicht bloß die Ursache, welche bewirkt, daß etwas, das nicht war, anfängt zu sein, sondern alles, was auf das Dasein irgend einen Einfluß hat, kann Grund desselben genannt werden. Wenn also ein Ding nur in einem andern als etwas, wodurch dies andere bestimmt wird, sein kann, so daß es aufhört zu sein, wenn es aufhört zu bestimmen, oder richtiger, wenn das andere aufhört, auf diese Weise bestimmt zu sein; so hat es auch in diesem andern einen Grund seines Daseins: und wenn umgekehrt ein Ding so beschaffen ist, daß es nicht bloß ein anderes bestimmt, sondern getrennt von allem Andern für sich bestehen kann; so muß man auch in dieser Beschaffenheit, also in ihm selbst einen Grund seines Daseins anerkennen. Darauf also wiesen die Scholastiker hin, wenn sie die Substanz ens per se hießen; während sie, um das Verhältniß zur wirkenden Ursache auszudrücken, alles, was erschaffen oder wie immer durch fremde Thä-

---

1) Ἁπλῶς δὲ τὰ ἄτομα καὶ ἓν ἀριθμῷ κατ᾽ οὐδενὸς μὲν ὑποκειμένου λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ ἔνια οὐδὲν κωλύει εἶναι.

Categ. c. 2. n. 2.

tigkeit geworden ist, ens ab alio, das Wesen aber, welches seinen Ursprung von keinem andern hat, ens a se nannten. — Wir hingegen pflegen das unerschaffene Sein Sein durch sich, und alle Dinge für sich seiende zu nennen: und man mag diese Bezeichnung passender finden, weil „für sich sein" die Subsistenz selbst ihrer Eigenthümlichkeit nach ausdrückt, während das per se esse verschiedene Bedeutung zuläßt; und weil das a se esse weniger als unser „durch sich sein" geeignet ist, nicht bloß den Ursprung von einem Andern, sondern jeden Ursprung auszuschließen. Aber weil nun doch die Scholastiker ihren Sprachgebrauch auf das Bestimmteste erklären; so daß es wohl kaum ein Schulbuch giebt, in welchem nicht, was wir so eben sagten, auseinandergesetzt würde: so ist es gewiß unverzeihlich, wenn Schriftsteller unserer Tage das esse per se nicht mit „für sich", sondern mit „durch sich sein" übersetzen; und dann sich ereifern, daß nach der Definition der Scholastiker nur Gott Substanz sein würde[1]).

Insofern ein Wesen von andern gesondert für sich dasein kann, hat es auch ein unabhängiges Sein, und ist somit absolut. Indessen verhält es sich mit dieser Unabhängigkeit, wie mit dem „sich selber Grund sein". Die Substanz ist unabhängig, weil sie, für sich seiend, keines Andern bedarf, in dem sie als ihrem Subjecte sei; aber sie ist nicht unabhängig, so daß sie auch keines Andern bedürfte, von dem sie in's Dasein gesetzt und in demselben erhalten würde. Ihre Absolutheit ist also eine relative. Die Scholastik erklärte sich hierüber mit Bestimmtheit[2]); Cartesius aber hat

---

[1]) Ebenso kurz als deutlich erklärt Maurus: Quadruplex est esse. Primum est esse a se, quod scilicet non est ab ullo alio esse nec in ullo alio esse; et hoc est esse divinum. Secundum est esse non a se, sed per se, quod ita est ab alio, ut non sit in alio esse tanquam in subjecto; et hoc est esse substantiae creatae, quae ita est a Deo, ut non sit in alio esse tanquam in subjecto. Tertium est esse non a se neque per se, sed (ab alio et) in alio esse; et hoc est esse accidentium, quod non solum est esse ab alio esse, sed etiam est in alio tanquam in subjecto. Quartum est esse quod non solum est ab alio et in alio, sed etiam ad aliud extrinsecum tanquam ad terminum; et hoc est esse relationis accidentalis. Quaest. phil. Vol. 1. q. 53.

[2]) Proprium est substantiae esse simpliciter . . . . esse autem simpliciter est esse absolutum, non dependens ab esse alterius sicut ei inhaerens, licet omnia dependeant a Deo sicut a causa prima. S. Thom. opusc. 32. c. 8. De natura materiae. Man hat gegen die Aechtheit dieser Schrift Zweifel erhoben, aber De Rubeis (Disserta-

denselben Gedanken, auf so zweideutige Weise ausgedrückt, daß man aus seinen Worten allerdings die Eine Substanz Spinoza's herleiten kann. Statt mit den Scholastikern zu sagen, die Substanz sei ein Ding, das, um da zu sein, keines andern als Subjectes bedürfe, sagt er schlechthin, Substanz sei nur, was, um da zu sein, keines andern Wesens bedürfe. Daraus würde also nicht bloß folgen, was er schließt, daß man das Wort Substanz von Gott und den Geschöpfen nicht in derselben Weise (univoce), sondern daß man es im wahren und eigentlichen Sinn von Gott allein aussagen könne[1]).

594. Weßhalb endlich die Scholastiker die Substanz auch ens in se im Gegensatz zum Accidenz als dem ens in alio nannten, bedarf nach allem Obigen keiner weiteren Erklärung. Aber Oischinger verwirft diese Benennung, weil alle Dinge in Gott seien, und deßhalb nicht aufhören, Substanz zu sein. — Nun ja freilich: und warum fügt er nicht hinzu, daß die Fische im Wasser und die Vögel in der Luft, und trotzdem Substanzen sind? Auf mannigfaltige Weise kann etwas in einem Andern sein; damit es aber in ihm als seinem Subjecte sei, dazu genügt nicht, daß es von dem Andern umgeben sei, wenn es auch desselben zu seiner Erhaltung bedarf, noch daß das Andere ihm gegenwärtig sei, wenn es auch von ihm ganz durchdrungen und von seiner Wirksamkeit im Dasein erhalten wird. Die Dinge sind in Gott, weil er seinem Wesen nach ihnen gegenwärtig ist, und mit seiner Macht sie trägt, damit sie nicht in ihr Nichts versinken: aber das ist nicht das Tragen des Subjects, welches durch das Accidenz in irgend einer Weise bestimmt wird. Nur dann verdienten die Scholastiker Tadel, wenn sie durch den bloßen Ausdruck ens in se ohne weitere Erklärung hätten das Wesen der Substanz bestimmen wollen. Dem ist aber gewiß nicht so: wenn es sich um eine eigentliche Defini-

---

tiones de gestis et scriptis S. Thomae. Venet. 1750. Diss. 24. n. 3.) führt die triftigsten Gründe an, sie dem h. Lehrer zuzuschreiben.

[1]) Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes nonnisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, h. e nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis. Princ. phil. p. 1. n. 51.

tion handelt, fügen sie hinzu, daß von jenem Insichsein die Rede ist, vermöge dessen ein Wesen, um da zu sein, an keinem andern als seinem Subjecte haften muß. Bei dieser Gelegenheit pflegen sie überdies die vielerlei Weisen, in welchen ein Ding in einem andern sein kann, aufzuzählen[1]); und um jene besondere Weise, in welcher das Accidenz in der Substanz ist, zu unterscheiden, bemerken sie, daß man auch in der Erklärung, welche oben Aristoteles gab: im Subjecte sei nur das, was in einem Andern sei, aber nicht als ein Theil desselben und, so daß es außer ihm nicht sein könne — daß man, sage ich, auch in dieser Erklärung das „in einem Andern sein" in engem Sinne, und deßhalb nur von dem verstehen müsse, was einigermaßen wenigstens innerhalb des Seins des Andern ist[2]). Doch wie scharf man auch nach den Regeln der Logik die Begriffe bestimmen mag, eine genügende Erklärung wird man immer nur durch die Erörterung der Natur der Sache selbst erhalten.

III.

Die Substanz als Wesenheit betrachtet.

595. Wenden wir uns, um näheren Aufschluß über die Substanz zu erhalten, zu den Büchern der Metaphysik; so ist zunächst zu bemerken, daß Aristoteles in ihnen die Substanz nicht mehr bloß in die erste und zweite eintheilt, sondern außer den Einzelwesen und dem Allgemeinen ganz besonders die Wesenheit als das, was man gewöhnlich Substanz nenne, hervorhebt. Unter der Wesenheit versteht er den Inhalt des Begriffes (*λογος*, ratio), also das, womit man auf die Frage *τί ἐστιν* antwortet, und deßhalb bezeichnet er sie mit dem Ausdruck *το τί ῆν εἰναι,* das einem Wesen eigenthümliche Sein. Wir müssen also sehen, wie sich diese Wesenheit zu der ersten und zweiten Substanz verhalte, zuvor je-

---

1) Sie geben mit Aristoteles (Phys. l. 4. c. 3.) acht dieser Weisen, und fügen auch wohl noch mehrere hinzu. Siehe Toleti Comment. in Categ. c. 2.

2) Existimo illam (Aristotelis) descriptionem sic esse intelligendam, quod esse in aliquo non sumatur ita communiter, sed pro eo, quod est esse in aliqua re una, non omnino extra esse ejus.
Toletus ibid.

doch vernehmen, was sie nach Aristoteles in sich faßt, und weßhalb und in wie weit sie Substanz (οὐσια) ist.

Er beginnt auch hier von logischen Bestimmungen, aber, wie der h. Thomas bemerkt[1]), von solchen, welche mit den metaphysischen verwandt sind, und daher zu diesen hinleiten. Da die Wesenheit der Inhalt des Begriffes, die Erklärung oder Definition (ὁρισμος) aber der Ausdruck dieses Inhaltes ist; so fällt die Frage, was zur Wesenheit gehöre, mit jener, welche Aussagen wahre Definitionen seien, zusammen: was wir nur darum bemerken, weil in dieser Untersuchung Wesenheit, Begriff, Definition oftmals eines für das andere stehen. Zunächst also wird von dem Begriffe alles ausgeschlossen, was vom Gegenstand nicht seiner selbst wegen (καϑ' αὑτο) und folglich nothwendig, sondern nur zufälligerweise ausgesagt wird. Denn die Wesenheit ist das eigenthümliche Sein, das wahre Selbst des Dinges; was aber nur zufälligerweise in ihm ist, das kann nicht zu seinem Selbst gehören: — jedoch auch nicht alles, was in diesem seinen Grund hat, möge es auch nothwendig in ihm sein. Es giebt manches, was nur in einer gewissen Gattung von Dingen sich findet, die Farbe z. B. nur am Körper, die Kunst nur im Menschen. Unter solchem aber müssen wir ferner unterscheiden: denn einiges kann zwar nur in einer Gattung von Dingen sein, ist aber darum nicht in allen Dingen dieser Gattung. So sind zwar alle Mineralien, Pflanzen u. s. w. farbig; aber nicht alle Menschen mit Kunst begabt. Ob es also gleich der Kunst nicht zufällig ist, daß sie im Menschen sei; so ist es doch für den Menschen zufällig, daß er sie besitze. Wenn sich aber etwas in allen Dingen der Gattung, außer welcher es nicht sein kann, findet; so muß dies zwar in der Wesenheit dieser Dinge irgend einen Grund haben, aber es braucht deßhalb noch nicht in der Wesenheit selbst begriffen zu sein. Alle Körper haben irgend eine Farbe; und darum wird vom Körper nicht zufälligerweise, sondern seiner selbst wegen, deßhalb weil er Körper ist, ausgesagt, daß er farbig ist: nichtsdestoweniger gehört die Farbe nicht zu seiner Wesenheit, d. h. in dem „Körper-sein“ ist nicht das „Farbig-sein“ eingeschlossen. Was also von dem, was dem Gegenstand nicht zufälligerweise, sondern seiner selbst wegen beigelegt wird, gehört zu seiner Wesenheit? Nur das, antwortet Aristoteles, was

[1]) In Metaph. l. 7. lect. 3.

ohne den Gegenstand begriffen oder definirt werden kann[1]). Was z. B. Farbe sei, kann man nicht erklären, ohne den Begriff des Körpers, noch auch, was Sprache sei, ohne den Begriff des Menschen. Aber um zu erklären, was Vernünftigkeit sei, muß ich den Begriff des Menschen nicht schon haben, sondern ich bekomme ihn vielmehr erst dadurch, daß ich den Begriff des Vernünftigen mit dem des Sinnlichen verbinde. Dasselbe gilt vom Sinnlichen, Lebendigen, Körperlichen, und darum gehört alles dies zur Wesenheit des Menschen, aber nicht jede dem Menschen eigenthümliche Fähigkeit z. B. die Anlage zur Sprache, obschon sie in der Wesenheit gegründet ist und deßhalb vom Menschen seiner selbst wegen ausgesagt wird.

596. Fragen wir nach dem Grunde hievon, so werden wir zu einem für das Verständniß der aristotelischen Philosophie höchst wichtigen Aufschluß geführt. Wie jene Eigenschaften, die ohne den Gegenstand, an dem sie sind, nicht definirt werden können, den Begriff des Gegenstandes voraussetzen, und somit nicht Bestandtheile dieses Begriffes sein können; so setzt auch ihr Sein das Sein des Gegenstandes voraus, und muß folglich außer demselben liegen: — das aber heißt eben Accidenz sein. Denn das Accidenz hat seinen Namen nicht daher, daß es am Gegenstand überhaupt sein oder nicht sein könnte, und also dem Nothwendigen entgegengesetzt wäre; sondern daher, daß es zu dem Sein, in welchem das Ding seinem eigentlichen Selbst nach schon besteht, hinzukommt. Wenn wir es demnach als das Zufällige bezeichnen; so dürfen wir dabei nicht an die gewöhnliche Bedeutung des Wortes Zufall denken, sondern müssen darunter das, was dem seinem selbstigen Sein nach schon bestehenden Dinge zu= oder beifällt, verstehen. Das Accidenz ist also auch nicht Grund, weßhalb das Subject, von dem es ausgesagt wird, das ihm eigenthümliche Sein besitzt; sondern es setzt dies voraus, und ist nur Grund, daß das Subject noch etwas anderes ist, was nicht in seinem Begriff liegt. So verhält es sich nicht mit jenen Eigenschaften, die ohne das Subject begriffen werden können. Sie bilden den Begriff des Gegenstandes, und begründen das ihm eigenthümliche Sein: weßhalb sie auch constitutiva genannt werden[2]).

---

[1]) *Ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἔνεστι λόγῳ αὐτὸ λέγοντι αὐτὸ, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.* Metaph. l. 7. (6) c. 4.

[2]) Vergl. oben n. 93. und die dort aus dem h. Thomas angeführten Stellen.

597. Allein nicht bloß die Substanz, auch das Accidenz hat seine Wesenheit, insofern unter Wesenheit die eigenthümliche Beschaffenheit des Seins verstanden wird. Man wird daher die Substanz nicht schlechthin als Wesenheit, sondern als die Wesenheit eines für sich bestehenden Dinges definiren müssen. Nichtsdestoweniger ist hier ein Lehrsatz der alten Philosophie, den wir schon bei anderer Gelegenheit berührten (n. 91. 93), wohl zu erwägen, der Lehrsatz nämlich, daß man das Sein und folglich auch die Wesenheit von der Substanz und dem Accidenz nicht in gleichem, sondern nur in analogem Sinne aussagen könne. Wir müssen, um diesen Satz hier an seinem Orte näher zu beleuchten, auf die Analogie der Namen und Begriffe zurückkommen, und diese selbst zuvor noch genauer bestimmen. Sie kann, sagten wir (n. 39. ff.), Statt haben, wenn, was ein Wort ausdrückt, sich zwar nicht auf dieselbe Weise, aber doch einigermaßen in mehreren Dingen wiederfindet. Es werden diese verschiedenen Dinge stets eine Beziehung auf Eines haben, in dem nämlich, was der Name aussagt, zunächst oder ursprünglich, und deßhalb auch vornehmlich angetroffen wird; während es in den übrigen auf eine untergeordnete Weise ist. Wir fügten hinzu, daß diese Beziehung eine nähere und fernere sein kann, und aus den Beispielen auf die wir hinwiesen, lassen sich die beiden Arten der Analogie, welche die Scholastiker zu unterscheiden pflegen, leicht erkennen. Wenn wir nicht bloß vom Thiere, sondern auch von dem Acker oder auch von der Seele sagen, daß sie dürsten; so besteht die Beziehung, welche dieser Redeweise zu Grunde liegt, nur in der Aehnlichkeit, welche die Dürre der Erde und das heftige Verlangen der Seele mit dem körperlichen Durste haben. Auf dieser Analogie beruht der in der bildlichen Sprache gewöhnlichste Trope, die Metapher. So vielfältig aber und wirksam ihr Gebrauch in der Rede- und Dichtkunst auch ist; in der Philosophie kommt sie weniger in Betracht, weil in ihr die Analogie keinen innern Zusammenhang der Dinge voraussetzt. Diesen finden wir in dem andern Beispiel, dessen sich Aristoteles selbst öfters bedient[1]). Das Wort gesund wird von vielem ausgesagt: nur der Leib zwar heißt gesund, weil er die Gesundheit selbst besitzt, aber die Speise doch deßhalb, weil sie die Gesundheit bewahrt, das Heilmittel, weil es dieselbe herstellt, die Ge-

---

[1]) Metaph. l. 7 (al. 6) c. 4. l. 11. (al. 10) c. 3. Eth. l. 1. c. 6.

sichtsfarbe, weil man sie an ihr erkennt. Hier also ist innerer Zusammenhang.

598. Die beiden Arten der Analogie, welche wir eben beschrieben haben, werden von den Scholastikern als analogia proportionis und analogia attributionis unterschieden[1]). Wie sie, so muß auch Aristoteles die Analogie, die ihm zufolge Statt findet, wenn wir Sein und Wesenheit nicht bloß von der Substanz, sondern auch von den Accidenzen aussagen, als eine Analogie der zweiten Art angesehen haben: denn er erläutert sie durch das angeführte Beispiel. Der h. Thomas jedoch will einen Unterschied anerkannt wissen. In jenem Beispiel sei das Eine, worauf die verschiedenen Analoga bezogen werden, etwas von ihnen allen Verschiedenes, nämlich die Gesundheit, zu welcher der Leib die Beziehung des Subjects, die Nahrung jene eines erhaltenden, die Medizin eines wiederherstellenden Mittels habe: während von der Substanz und dem Accidenz das Sein nicht ausgesagt wird, weil sie beide auf ein Drittes, sondern, weil das Eine auf das Andere, das Accidenz auf die Substanz Beziehung habe[2]). Allein es leuchtet ein, daß wir ebensowohl sagen können und müssen, daß der Leib und die Speise gesund heißen, weil die Speise auf den Leib, der eigentlich gesund ist, bezogen wird: was der h. Thomas in einem späteren Werke auch selbst bemerkt[3]).

Nichtsdestoweniger besteht hier ein Unterschied, und zwar ein sehr bedeutungsvoller. In jeder Analogie muß sich in dem Einen, worauf das Mehrere bezogen wird, das, was der gemeinsame Name ausdrückt, auf vorzügliche Weise finden; in den beiden oben betrachteten Analogien findet es sich aber überdies nur in diesem Einen im eigentlichen Sinne. Die Beziehung, welche die gesunde

---

[1]) Suarez. Metaph. Disp. 28. sect. 3.

[2]) Dupliciter contingit, aliqua analogice h. e. secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum praedicari. Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum; sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut ejus subjectum, medicina ut ejus effectivum, cibus ut ejus conservativum, urina ut ejus signum. Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum; sicut ens de substantia et accidente dicitur, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quod substantia et accidens ad aliquod tertium referatur.
Cont. Gent. l. 1. c. 34.

[3]) Summa p. 1. p. 13. a. 5.

Speise oder Farbe zu dem gesunden Leibe hat, ist zwar enger, als jene, wegen welcher man von der Erde wie von dem Menschen sagt, daß sie dürste: weil sie in keiner bloßen Aehnlichkeit, sondern in einem innern Zusammenhange besteht. Denn die Speise erhält die Gesundheit, und die Farbe ist kein bloßes Zeichen, sondern auch eine Wirkung derselben. Nichtsdestoweniger ist die Gesundheit selbst nur im Leibe; und daher bleibt es auch immer wahr, daß nur dieser im eigentlichen, Speise, Medizin, Farbe u. s. w. aber im uneigentlichen Sinne gesund heißen. Ist es also auch keine Metapher, so bleibt es doch eine tropische Redeweise, jene nämlich, welche die Stylisten Metonymie nennen. Das Sein aber wird von allem, was nicht nichts ist, im wahren und eigentlichen Sinne ausgesagt. Mag immer das Sein im allgemeinen kein Gattungsbegriff sein; so findet sich doch, was jene allgemeinste Vorstellung enthält, in allen und jeden Dingen, in den Accidenzen sowohl, als in den Substanzen, in den Geschöpfen, sowohl, als in Gott[1]).

599. Allein, wenn dem so ist, weßhalb tritt denn nichtsdestoweniger hier die Analogie ein? Scheint ja vielmehr daraus zu folgen, daß wir das Sein, möge es nun als eigentliche Gattung gedacht werden können oder nicht, von allen Dingen ebensowohl als jede Gattung von ihren Arten und Individuen im selben und nicht im analogen Sinne aussagen? Man wird diese Schwierigkeit noch besser aus einer Stelle des h. Thomas, die zugleich auf ihre Lösung hinführt, verstehen. Der h. Lehrer unterscheidet dort

---

[1]) Will man, wie dies gebräuchlich ist, alle analogischen Bezeichnungen auf die beiden obengenannten Arten (analogia proportionis et analogia attributionis) zurückführen; so muß man dem hier Gesagten zufolge wie Suarez (Metaph. Disp. 28. sect. 3. n. 14. et D. 32. s. 2. n. 14.) in der zweiten Art eine Unterabtheilung machen. Andere ziehen es vor mit Cajetan (in der Abhandlung De analogia nominum) eine dritte Art anzunehmen, die sie analogia inaequalitatis nennen, weil sie allein darauf beruhe, daß dasselbe mehreren, aber in ungleichem Grade zukomme. Vielleicht wäre es einfacher und klarer, in folgender Weise einzutheilen: Analoge Namen bleiben entweder eigentliche oder werden zu uneigentlichen. Sie bleiben eigentliche, wenn das, was sie ausdrücken, in Einem zwar mit Vorzug (κατ᾽ ἐξοχήν), jedoch auch in den Uebrigen dem Sein nach (wirklich und wahrhaft) sich findet. Sie werden zu uneigentlichen, wenn die Sache selbst, die sie benennen, nur in Einem ist, von den Uebrigen aber wegen einer Beziehung zu jenem Einen ausgesagt wird. Diese Beziehung nun ist entweder bloße Aehnlichkeit, oder auch ein innerer Zusammenhang.

die Analogie, jenachdem sie nur in unserm Denken, oder nur in den Dingen, oder in beiden ist. Nur durch unser Denken besteht die Analogie, wenn, was von Vielem ausgesagt wird, seiner eigenthümlichen Natur nach sich nur in Einem findet, wie in dem oft erwähnten Beispiel der Gesundheit. Nur in den Dingen und nicht in unserm Denken ist Analogie, wenn das Eine sich in Vielem, in jedem jedoch auf andere Weise findet, und wir es dennoch in gleichem Sinne von allen aussagen. Dies ist der Fall in Dingen verschiedener Art, die zur selben Gattung gehören. Nicht bloß diese oder jene Eigenschaft, sondern was zum Wesen des Körpers gehört, die Körperlichkeit, ist auf andere Weise in den verweslichen, auf andere Weise in den unverweslichen; und wiederum auf andere Weise in den unorganischen, auf andere Weise in den organischen da. Ebenso sind alle organischen Wesen lebendig, aber das Leben ist in jeder ihrer Arten ein anderes. Dennoch stellen wir diese Arten, Pflanzen, Thiere, Menschen unter den einen Begriff des Lebendigen oder Organischen, und sagen diesen von allen in gleicher Weise aus; wie wir auch das Unorganische ebensowohl als das Organische Körper nennen, ohne mit diesem Worte einen verschiedenen Begriff zu verbinden. Von dem nämlich, was in der Wirklichkeit sie unterscheidet, sehen wir ab, und halten nur fest, was ihnen gemein ist. — Endlich ist die Analogie zugleich in den Dingen und in unserm Denken, wenn, was der gemeinsame Name aussagt in mehreren Dingen zwar wirklich, aber doch auf verschiedene Weise ist, und wir es nicht in gleicher, sondern nur in analoger Weise von ihnen denken. Und dies ist der Fall, wenn wir Sein und Wesenheit von Gott und den Geschöpfen, von der Substanz und dem Accidenz, aussagen[1].

---

[1]) Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter. Vel secundum intentionem tantum et non secundum esse; et hoc est, quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno, sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimodo, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit, quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus; sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis . . . . . sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et in incorruptibilibus . . . . Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est, quando neque

Nur im ersten und dritten Falle wäre also Analogie in unserm Denken und Aussagen. Aber nun tritt die Schwierigkeit, die wir bemerken erst recht in's Licht. Daß im ersten Falle unser Denken ein analogisches ist, leuchtet ein. Denn wenn wir gleich die Speise nicht gesund nennen können, ohne die Vorstellung der Gesundheit, die eigentlich nur im Leibe ist, zu haben; so sagen wir doch gewiß die Gesundheit von der Speise nicht in gleichem Sinne, wie vom Leibe aus. Aber wie soll eine derartige Verschiedenheit stattfinden, indem wir das Sein von der Substanz und dem Accidenz aussagen; oder wenn sie hier stattfindet, wie soll sie nicht auch eintreten, so oft wir durch den Begriff einer Gattung ihre Arten denken? Weil, wie eben eingeräumt wurde, was die allgemeine Vorstellung Sein erfaßt, in allen Dingen wirklich ist; so können wir ja von dem, was z. B. dem Sein des Accidenz und der Substanz eigenthümlich ist, ebensowohl absehen, als wir von dem, was der Pflanze oder dem Thiere eigenthümlich ist, absehen, indem wir von beiden sagen, daß sie leben.

600. Um hierauf zu antworten, bemerken wir zuvörderst, daß die Vorstellung Sein allerdings weniger analogisch als alle jene ist, die zur ersten Art der Analogie gehören, daß sie folglich den eigentlichen Gattungsbegriffen sich nähert. Nichtsdestoweniger bleibt der Unterschied von diesen bestehen. Ein Name, der von Vielen gebraucht wird, ist dadurch analogisch, daß, was er bezeichnet, in Einem sich in vorzüglicher, in allem Andern auf untergeordnete Weise und mit irgend einer Abhängigkeit von jenem Einen findet. Daher pflegt Aristoteles die Analogie auch häufig in Kürze dadurch zu bestimmen, daß etwas von Mehrerem mit Beziehung auf Eines oder mit Abhängigkeit von Einem ausgesagt werde[1]). In der ersten Art der Analogie ist die Sache, die der Name ausdrückt, nur in diesem Einen ihrer wahren Natur, in allem andern aber nur einer realen Beziehung nach; möge nun diese Beziehung jene der bloßen Aehnlichkeit, oder die der Ursache,

---

parificatur in intentione commune neque in esse, sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet, quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum, de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. In l. 1. Dist. 19. q. 5. a. 2.

[1]) Metaph. l. 4. (al. 3) c. 2. l. 5. (al. 4). c. 6. Eth. l. 1. c. 6.

der Wirkung u. s. w. sein. In der zweiten Art der Analogie hingegen ist, was der Name sagt, seiner Natur nach in jedwedem, aber in Einem mit Vorzug und in dem Uebrigen mit Abhängigkeit von diesem, und zwar nicht mit was immer für einer Abhängigkeit, sondern mit jener, die das Dasein bedingt. Was der ganz allgemeine Ausdruck Sein sagt, kommt auch dem Accidenz, der Größe z. B. der Farbe, der Gestalt u. s. w. aber mit Vorzug der Substanz, und dem Accidenz nur mit Abhängigkeit von dieser zu. Denn die Größe, die Farbe, die Gestalt kann nur dadurch sein, daß der Körper groß, farbig, gestaltet ist. Dies nun trifft in der Gattung und ihren Arten keineswegs ein. Denn die Arten sind nicht durch eine solche Abhängigkeit, sondern dadurch von der Gattung verschieden, daß zu dem, was diese einschließt, in den Arten eine andere Vollkommenheit hinzukommt, in den Thieren z. B. zu der Vegetation das sinnliche, in dem Menschen zu dem sinnlichen das vernünftige Leben. Aber jenes Verhältniß der Abhängigkeit fällt hier fort. Denn wollte man das menschliche Leben als jenes Eine, von dem das Leben mit Vorzug ausgesagt würde, betrachten; so ließe sich doch nicht behaupten, daß die Pflanze und das Thier in ihrem Leben vom Leben des Menschen abhängig seien, so daß man von ihnen das Leben nur mit Beziehung auf den Menschen, wie vom Accidenz, das Sein nur mit Beziehung auf die Substanz aussagen könnte. Und dies ist der Grund, weßhalb wir, was zum Leben überhaupt gehört, ausscheiden, für sich betrachten, und so von jeder Art des Lebendigen ohne Beziehung auf anderes aussagen können[1]).

Nicht doch, möchte man einwenden: denn als jenes Eine, wovon das Leben zuerst und vorzüglich ausgesagt wird, muß eben nicht das menschliche, sondern das absolute Leben betrachtet werden, Zwischen diesem aber und allem andern Leben besteht ein Verhältniß der Abhängigkeit, und zwar ein solches, wodurch das Dasein bedingt ist. Denn wenngleich nicht in derselben, aber doch in ebenso wahrer und viel vorzüglicherer Weise hängt alles Leben vom absoluten Leben, als das Accidenz von der Substanz ab. — Ganz wahr: aber was folgt daraus, wenn nicht, was eben die Scholastik lehrte, daß wir die Vollkommenheiten, welche die Geschöpfe ihrer verschiedenen Art nach besitzen, von diesen zwar in

[1]) Vergl. Suarez. Metaph. D. 28. sect. 3. D. 32. sect. 2.

gleichem Sinne (univoce), von ihnen und Gott aber nur analogisch aussagen können[1]).

Man ersieht aus dem, was bisher gesagt wurde, daß es nicht etwa bloß in unserer Vorstellungsweise oder gar in unserer Willkür, sondern vielmehr in der Natur der Sache seinen Grund hat, wenn bei Betrachtung der Gattungen und Arten die Analogie zwar in den Dingen, aber nicht in unserm Denken, bei Betrachtung der Substanz und des Accidenz aber in den Dingen und in unserm Denken ist. Denn giebt es im ersteren Falle gleich insofern eine Analogie in den Dingen, als dieselbe Natur, jene der Gattung nämlich, in den Arten auf verschiedene Weise ist; so haben wir doch nun gesehen; daß dies ohne jenes Verhältniß der Abhängigkeit nicht genügt, die Analogie der Begriffe zu begründen. Denn nur darum, weil es in der Natur jedes Accidenz als einer Bestimmung der Substanz liegt, daß es, um da zu sein, diese voraussetzt, kann das Sein von ihm gar nicht anders als in Abhängigkeit von der Substanz gedacht werden.

IV.

Ob und inwiefern das Allgemeine Substanz sei.

601. Aristoteles hatte im Anfange gesagt, daß man nicht bloß die Einzelwesen der Wirklichkeit, sondern auch die Wesenheit und überdies das Allgemeine, und zwar sowohl die Arten und Gattungen, als auch das eine höchste Allgemeine Substanz nenne. Nachdem er also nun gezeigt hat, daß die Wesenheit zuerst und vorzüglich von der Substanz, und nur in untergeordneter Weise von dem, was nicht Substanz ist, ausgesagt werden kann; geht er zu der Frage über, wie sich die Wesenheit zu dem Dinge, d. h. zu dem, dessen Wesenheit sie ist, verhalte. Er behandelt aber diese Frage so, daß er sich den Weg zu der andern bahnt, ob das Allgemeine mit Recht Substanz genannt werde. Denn darauf kommt es ihm besonders an, zu zeigen, daß man sich das Allgemeine nicht als etwas außer den Einzeldingen für sich, oder zwar in den Einzeldingen Bestehendes, aber von ihnen Verschiedenes denken dürfe. Da wir diesen Lehrpunkt schon ausführlich behandelt und auch

[1]) Theol. der Vorzeit Bd. 1. n. 134.

insbesondere gezeigt haben, wie in der Scholastik die aristotelische Theorie über das Allgemeine vervollkommnet worden; so glauben wir uns hier damit begnügen zu können, aus Aristoteles Untersuchung einige Gedanken, die für die Bestimmung des Begriffs der Substanz von Bedeutung sind, hervorzuheben.

Schon in der Logik hatte er aufmerksam gemacht, daß es nach der Weise, wie wir zu reden pflegen, scheinen könnte, nicht bloß die erste, sondern auch die zweite Substanz sei ein von allem andern ausgeschiedenes, für sich bestehendes Wesen, *τοδε τι*: wir bezeichnen sie nämlich durch Namen, welche ein concretes Sein ausdrücken, Mensch, Thier u. s. w. In der That ist dem jedoch nicht so; vielmehr bedeuten diese Namen *ποιον τι*; wir sagen durch sie aus, wie das Einzelwesen, dem wir sie beilegen, (die erste Substanz) beschaffen sei. Denn da diese Namen nicht von einem, sondern von vielen Dingen gebraucht werden; so würde, wenn sie für sich bestehende Wesen ausdrückten, folgen, daß es, wie in unserm Denken, so auch in der Wirklichkeit allgemeine Substanzen, einen allgemeinen Menschen u. s. w. gebe: während wir doch, indem wir von den Einzeldingen die Art aussagen, nichts anders denken, und nichts anders ausdrücken wollen, als daß diese einzelnen Wesen alle von gleicher Beschaffenheit sind. Aber freilich ist hier nicht von was immer für einer, sondern von der Beschaffenheit des den Dingen eigenthümlichen Seins, jenes Seins, durch das sie für sich da sind, und das deßhalb das erste heißt, (n. 596) die Rede: kurz es ist die wesentliche Beschaffenheit, und also dasselbe, was die Wesenheit[1]). Darum kann diese auch für jene Namen stehen, und sind die Sätze: Sokrates ist Mensch — und: Sokrates ist eine menschliche Natur oder Wesenheit — gleich wahr; während aus der Annahme, daß auch die zweite

---

[1]) *Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν, ὅτι τόδε τι σημαίνει. Ἄτομον γὰρ καὶ ἓν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν. Ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπῃ ἄνθρωπος ἢ ζῶον· οὐ μήν γε ἀληθές, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει· οὐ γὰρ ἕν ἐστι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῶον. Οὐχ ἁπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὥσπερ τὸ λευκόν. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκὸν ἀλλ'. ἢ ποιόν. Τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει· ποιὰν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει.* Categ. c. 3. n. 16. 17.

Substanz in ihrer Allgemeinheit Dasein habe, folgen würde, daß wir von Sokrates und jedem Menschen sagen müßten, er sei die menschliche Wesenheit.

602. Aber woher kommt es, daß wir uns, um die Art zu bezeichnen, jener concreten Namen bedienen? Daher, weil die Namen zunächst für unsere Gedanken stehen; in unserm Denken aber können auch die Concreta allgemein sein. Und daraus folgt nicht, daß unser Denken, weil in ihm die Dinge anders, als in der Wirklichkeit sind, unrichtig sei: denn wir wissen eben dies, daß, in wie weit und weßhalb die Dinge in unserm Geiste anders, als in sich sind (n. 144). Es muß daher nicht selten die Metaphysik, welche nämlich die Dinge, wie sie in sich sind, betrachtet, die Sprache der Logik berichtigen oder vielmehr erklärend ergänzen. Dies thut Aristoteles, indem er in der Untersuchung, deren Inhalt wir mittheilen, beweist, daß die Wesenheit von dem, dessen Wesenheit sie ist, nicht verschieden sein kann. Es ergiebt sich dies aus dem Begriff der Wesenheit selbst. Denn da diese nichts anders ist, als das Sein des Dinges in seiner Eigenthümlichkeit; so ist es ein Widerspruch, daß ein Ding die Wesenheit eines andern sein könne. Nimmt man dagegen als die wahren Wesenheiten Ideen an, die von den Dingen verschieden, etwas für sich, d. h. Substanzen seien; so läßt sich dagegen zunächst erinnern, daß, wenn die Wesenheit mit dem, dessen Wesenheit sie ist, nicht Eines ist, auch die Wesenheiten dieser Substanzen wieder von ihnen verschieden sein, daß es also vor den Ideen, welche die Wesenheiten der sinnlich erscheinenden Dinge sein sollen, andere Ideen geben muß. So aber kommen wir mit dem Setzen der idealen Wesenheiten nie zu Ende. — Ueberdies wird das Wissen, das man gerade begründen möchte, durch diese Annahme vielmehr zerstört. Denn wir wissen die Dinge durch die Begriffe. Was aber ist der Begriff, wenn nicht der Ausdruck der Wesenheit? Wenn also die Dinge nicht Eines mit ihrer Wesenheit sind, so sind sie auch nicht, was der Begriff enthält. Woraus ferner folgt, daß kein Ding sein würde, was es heißt. Denn nichts kann z. B. gut sein, dessen Sein nicht das dem Guten eigenthümliche Sein ist. Und dies gilt von allem. Denn entweder ist jedes Ding, oder keines seine Wesenheit[1]). Wie also der allgemeine Mensch, wenn es einen gäbe, die allgemeine menschliche Wesenheit wäre; so ist

[1]) Metaph. l. 7. (al. 6.) c. 6.

auch jeder (individuelle) Mensch dasselbe, was seine (individuelle) Wesenheit.

Was hierin schon liegt, führt Aristoteles bald nachher[1]) weiter aus. Man will das Allgemeine als Substanz und mehr denn alles andere als Ursache und Prinzip, nämlich eben als Ursache des Besonderen betrachtet wissen. Das geht aber keineswegs an. Es liegt in der Natur des Allgemeinen, in Vielem zu sein oder doch sein zu können. Wäre also das Allgemeine in den Einzeldingen als ihre Substanz; so würde folgen, daß jedwedes Einzelding nicht dieses Ding, (jeder Mensch nicht dieser Mensch), sondern daß jedwedes Einzelding das Allgemeine (jeder Mensch der allgemeine Mensch) wäre. Es gäbe auch nur einen Menschen, ein Thier u. s. w.: denn mehrere Wesen giebt es nur dadurch, daß es mehrere Wesenheiten giebt. So führt Aristoteles auf den Gedanken hin, daß man, um das Allgemeine als solches erklären zu können, nothwendig die Substanzialität der Einzelwesen fallen lassen, und folglich diese nur als Erscheinungen, in denen das Allgemeine sich darstelle, betrachten muß. Weil er aber wie oben, so auch hier mit Nachdruck hervorhebt, daß von den höheren Arten dasselbe gelten müsse, was von den untergeordneten; so folgt, daß, wenn das Allgemeine Substanz wäre, zuletzt das Sein selbst als die subsistirende Wesenheit aller Dinge zu betrachten wäre; woraus sich dann ferner ergäbe, daß, wie bei jener Annahme alle Einzeldinge einer Art nur diese eine subsistirende Art, so wiederum alle Arten, kurz alles was ist, das Eine subsistirende Sein wären: — die Lehre der Eleaten, gegen welche Aristoteles gleich im Eingange der Metaphysik geredet hatte, und überdies ein besonderes Werk verfaßte[2]).

603. Aristoteles fährt fort: Der Substanz ist es eigen, von keinem Subjecte ausgesagt zu werden; das Allgemeine hingegen wird immer vom Subjecte ausgesagt. Allein wurde denn nicht in der Logik die zweite Substanz dadurch von der ersten unterschieden, daß sie zwar nicht im Subjecte sei, aber doch vom Subjecte ausgesagt werde? Demzufolge würde es mit dem Begriffe der Substanz nicht streiten, vom Subject, und auch von Vielem ausgesagt zu werden. — Es streitet, antwortet der h. Thomas[3]),

[1]) Metaph. l. 7. c. 13. — [2]) De Xenophane, Zenone et Gorgia.

[3]) Dicendum, quod secundum logicam considerationem loquitur Philosophus in praedicamentis. Logicus autem considerat res, se-

nicht mit dem Begriff der Substanz, wie sie in unserm Denken ist; denn, wie gesagt, wir denken das Allgemeine auch als Concretes: aber was schon in der Logik angedeutet, wenngleich nicht erörtert wurde, eben das will Aristoteles hier beweisen, daß nämlich, was der Art eigen ist, ohne das Individuelle, folglich als ein Allgemeines nur in unserm Denken, in der Wirklichkeit aber immer als Einzelwesen da ist, so daß es keine zweite Substanz geben kann, die nicht erste Substanz, oder wie der h. Thomas eben hier sagt[1]), keinen Menschen geben kann, der nicht dieser Mensch wäre. Darum wiederholt auch Aristoteles, was er in der Logik gesagt hatte, daß das Allgemeine (die zweite Substanz) von dem Einzelwesen (der ersten Substanz) nicht als *τοδε τι*, sondern als *ποιον τι* ausgesagt wird. Wir wollen damit ausdrücken, wie seine Wesenheit beschaffen, welcher Art es sei. Wenn nicht, so würde unser Denken alle seine Wahrheit verlieren. Denn wie schon bemerkt wurde, ist das nächste Allgemeine subsistirend, so muß es auch das höhere, und folglich die einzelne Substanz aus vielen allgemeinen zusammengesetzt sein: es wäre z. B. in diesem Menschen nicht nur der allgemeine Mensch, sondern auch das allgemeine Sinnliche, das allgemeine Organische oder Lebendige, der allgemeine Körper, die allgemeine Substanz. Hält man dahingegen fest, daß wir das Allgemeine von dem Einzelnen aussagend, nur die Beschaffenheit des Wesens dieses letzteren bestimmen; so bleibt die Einheit des Seins unverletzt. Denn es streitet mit dieser nicht, daß ein Prinzip mehrere Vollkommenheiten habe; daß wir also von ihm, dem Einen, aussagen, es sei nicht nur substanziell und körperlich, sondern auch lebendig, sinnlich, vernünftig (n. 177. 178).

---

cundum quod sunt in ratione: et ideo considerat substantias, prout secundum acceptionem intellectus subsunt intentioni universalitatis. Et ideo quantum ad praedicationem, quae est actus rationis, dicit, quod praedicantur de subjecto i. e, de substantia subsistente extra animam. Sed philosophus primus (Metaphysicus) considerat de rebus, secundum quod sunt entia, et ideo apud ejus considerationem non differt esse in subjecto et de subjecto. Hic enim accipit dici de subjecto, quod est in se aliqua res et inest alicui subjecto existenti in actu: et hoc impossibile est, esse substantiam: sic enim haberet esse in subjecto, quod est contra rationem substantiae. In Metaph. l. 7. lect. 13.

[u]) Genera et species non sunt aliquae res vel naturae aliae a singularibus, sed ipsamet singularia, sicut non est homo, qui non sit hic homo. Ibid.

Unsere Leser wollen sich hier erinnern, daß die hauptsächliche Anklage, die man wider die Vorzeit erhebt, diese ist, das Logische von dem Ontologischen nicht unterschieden, und was das abstrahirende Denken trennt, als in der Wirklichkeit getrennt betrachtet zu haben (n. 540.).

V.

Inwiefern den Bestandtheilen des Begriffes Theile des Dinges entsprechen.

604. Man übersetzt das griechische *λογος* bei Aristoteles oftmals mit Begriff, und auch wir haben oben seine Bedeutung also bestimmt. Es ist jedoch zu bemerken, daß man alsdann unter dem Begriffe nicht die einfache Auffassung des Gegenstandes, sondern einen Gedanken, der die Bestandtheile des Begriffes unterscheidet, verstehen muß. Denn *λογος* ist nach den Erklärungen, die Aristoteles in der Logik giebt, eigentlich im Gegensatz zu *ὀνομα* (Nennwort) und *ῥημα* (Zeitwort) ein Satz. Demgemäß unterscheidet er auch, wo von der Bezeichnung der Wesenheit die Rede ist, diese beiden Ausdrücke so, daß *ὀνομα* für das einzelne Wort, durch das wir die erste und einfache Auffassung des Gegenstandes bezeichnen (Pflanze, Thier, Mensch), *λογος* für den Satz steht, worin wir das Wesen des benannten Gegenstandes bestimmen, also für die Definition[1]). Dies hindert jedoch nicht, daß Aristoteles auch in solchen Untersuchungen den Ausdruck *λογος* zuweilen in weiterer Bedeutung faßt, und ihm die Definitionen (*ὁρισμος*) als ein besondere Art von Sätzen, in welchen nämlich die Sache nicht wie immer, sondern ihrem Wesen nach erklärt wird, unterordnet[2]). So also sagt er auch in der Abhandlung, mit der wir uns beschäftigen, die Definition sei (kein bloßer Name, sondern) ein *λογος*, jeder *λογος* aber habe Theile; — und führt so die Frage ein, wie sich die Theile des Begriffes zu den Theilen des Gegenstandes verhalten[3]). Wir folgen ihm in diese Frage insbesondere deß-

---

[1]) Man sehe außer den oben angeführten Stellen der Metaphysik besonders Categ. c. 1. et 3.

[2]) Metaph. l. 5. (al. 4.) c. 8. l. 7. (al. 6.) c. 4.

[3]) *Ἐπεὶ δὲ ὁρισμὸς λόγος ἐστὶ, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει· ὡς δὲ ὁ λόγος πρὸς τὸ πρᾶγμα, καὶ τὸ μέρος τοῦ λόγου πρὸς τὸ μέρος τοῦ πράγ-*

halb, weil einer der Vorwürfe, die man am öftesten wiederholt, die alte Schule anklagt, daß sie die innere Einheit der Substanz nicht erfaßt habe. Da hier vom Begriffe, wodurch wir die Wesenheit des Dinges bestimmen, die Rede ist; so können seine Bestandtheile keine anderen, als die Gattung und die Differenz sein. Denn es ist unserm unvollkommnen Denken eigen, das Wesen der Dinge nur durch allgemeine Vorstellungen auffassen und also nur die Arten definiren zu können. Zwar denken wir die Wesenheit der Dinge auch als eine individuelle; aber was ihr als solcher eigen ist, das kennen wir nicht, und müssen uns daher begnügen, die Individuen durch zufällige Bestimmung kenntlich zu machen und mit willkürlichen Namen zu bezeichnen (n. 36). Wenn nun Aristoteles am angeführten Orte sagt, daß, wie der Begriff zu dem Dinge, so sich die Theile des Begriffes zu den Theilen des Dinges verhalten; so bemerkt der h. Thomas, daß dies nicht so zu verstehen ist, als wenn die Theile des Begriffes ohneweiters die Theile des Dinges ausdrückten, und also, wenn von Körpern die Rede ist, die Gattung den Stoff, die Differenz die Form bezeichne. Zwar liest man bei den Scholastikern oftmals, daß sich in der Definition die Differenz zur Gattung, wie die Form zum Stoffe verhalte; aber was Schriftsteller unserer Tage, die auch hier die Scholastiker tadeln, übersehen, sie erklären, daß dies nur ein Verhältniß der Aehnlichkeit oder einer gewissen Verwandtschaft ist. In Bezug auf die Definition überhaupt soll damit nichts anders gesagt sein, als daß, wie im Körper der Stoff durch die Form, so auch im Begriff die Gattung durch die Differenz bestimmt wird. Redet man aber von den Definitionen körperlicher Wesen, so entspricht überdies in ihnen die Gattung dem Stoff und die Differenz der Form; jedoch nicht so, daß das Eine für das Andere stände, sondern die Gattung wird nach dem Stoffe, die Differenz nach der Form bestimmt[1]). Ehe wir zeigen, von welcher

---

ματος ὁμοίως ἔχει, ἀπορεῖται ἤδη, πότερον δεῖ τὸν τῶν μερῶν λόγον ἐνυπάρχειν ἐν τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ ἢ οὔ.

Metaph. l. 7. (al 6). c. 10.

[1]) Partes diffinitionis significant partes rei, in quantum a partibus rei sumuntur partes diffinitionis, non ita, quod partes diffinitionis sint partes rei: non enim animal est pars hominis, neque rationale . . . . Et inde est, quod genus sumitur a materia, differentia a forma; species autem a materia et forma simul.

In h. l. lect. 9.

Bedeutung diese Bemerkung in unserer Frage ist, folgen wir Aristoteles in seiner Untersuchung, nicht zwar Punkt für Punkt, — das würde uns zu weit führen, — sondern nur die wichtigsten Gedanken hervorhebend.

605. Sokrates, der jüngere, — wie Aristoteles zuweilen Plato bezeichnet, — hatte, um das ideale Sein der Dinge zu beweisen, gesagt, wie der Kreis ohne das Erz, so könne der Mensch ohne Fleisch und Beine sein. Aber gesetzt, es gäbe nirgend Kreise als im Erze, so würde, freilich nicht jedweder, aber doch der schärfer Denkende nichtsdestoweniger einsehen, daß es dem Kreise nicht wesentlich ist, im Erze zu sein. Obgleich wir also keine Menschen kennen, als solche, die Fleisch und Beine haben; so dürfen wir doch daraus nicht ohneweiters schließen, daß ein Mensch ohne Fleisch und Beine unmöglich sei. Es könnte ja vielleicht das Wesen des Menschen ebensowohl vom organischen Leibe, als das Wesen des Kreises vom Erze unabhängig sein. Indeß dürfen wir ebensowenig folgern, weil es Kreise ohne Erz geben kann, könne es auch Menschen ohne Fleisch und Beine geben. Denn es ist ja doch möglich, daß es Wesenheiten gebe, die nicht anders als im Stoffe, und zwar im sinnlich wahrnehmbaren Stoffe sein können. Es kann Kreise ohne Erz, ohne Holz, kurz ohne diese oder jene bestimmte Materie geben: aber ist der Kreis auch ohne Linie, ohne Oberfläche und folglich ohne das, was man den mathematischen Körper nennt, denkbar? Und wenn er nicht bloß gedacht, sondern wirklich sein soll, muß er dann nicht auch in irgend einem physischen Körper sein? Nun verhält sich aber der Mensch zu Fleisch und Beinen nicht wie der Kreis zum Erz, sondern wie der Kreis zu den Linien, der Oberfläche, dem Körper.

Materia et forma non secundum proprietatem physicam, sed secundum quandam proportionem et analogiam sunt principia, a quibus genus et differentia sumuntur. Nam materia est prima et quasi essentialis seu substantialis potentia (in dem Sinne, der oben n. 569. erklärt wurde) naturae substantialis de se indifferens ad plures naturas seu actus: forma vero est primus actus substantialis determinans vel constituens naturam. Quia ergo genus est quid potentiale et indifferens et per differentiam actuatur et determinatur ad certum gradum seu speciem naturae, ideo dicitur genus sumi a materia et differentia a forma i. e. per proportionem quandam ad materiam et formam.

Suarez. Metaph. D. 6. sect. 11.

Der Mensch, das Thier, mit einem Worte, jedes Lebendige unterscheidet sich dadurch von den übrigen Dingen, daß es Bewegung hat: es kann sich aber nicht bewegen ohne Glieder d. h. solche Theile des Körpers, die der Bewegung dienen. Wenn also der Kreis nichts anders, als was allen Körpern gemein ist, die Ausdehnung, voraussetzt, und daher in jedem Körper sein kann; so setzt hingegen jedes Lebendige einen organischen Körper voraus, und dies ist der Grund, weßhalb der Begriff des Zirkels nur den sogenannten mathematischen, der Begriff jedes lebendigen Wesens aber den sinnlichen Stoff einschließt. Und zwar muß ein solches Wesen einige Theile des Leibes, — seien es das Herz und Gehirn oder andere, — haben, um da zu sein, die übrigen aber, um in seiner Art vollkommen zu sein. Es kann daher, wie der h. Thomas hier fortfährt, die Seele ebensowenig ohne den Begriff des organischen Körpers, als dieser ohne den Begriff der Seele definirt werden. Freilich schließt die Definition des Einen den Begriff des Andern nicht darum ein, weil das Eine Theil des Andern wäre; aber doch deßhalb, weil beide sich als Theile eines Ganzen fordern, in dem allein sie das ihnen als Theilen dieses Ganzen eigenthümliche Sein besitzen. Die Seele ohne den organischen Leib ist nicht nur nicht Mensch, sondern streng genommen auch nicht Theil eines Menschen; sie war es nur, und kann es wieder werden: wie auch der entseelte Leib im eigentlichen Sinne nicht mehr Theil eines Menschen ist; denn das menschliche Sein ward durch die Trennung des Leibes zerstört.

606. Wenn Aristoteles diesen Beweis führt, um darzuthun, daß der (allgemeine) Mensch, wenn er ohne Leib und zwar ohne sinnlichen Leib wäre, aufhören würde, Mensch zu sein; so haben wir denselben mitgetheilt, um die anfangs erwähnte Lehre der Scholastiker über das Verhältniß der Theile des Begriffs zu den Theilen der Sache zu erläutern. Man kann, sagten die Scholastiker, auch durch die Theile der Sache definiren, und z. B. sagen, das Thier sei ein aus organischem Leibe und sinnlicher Seele bestehendes Wesen. Aber dies wäre dann vielmehr eine Beschreibung, die zwar das, woraus wir zur Definition gelangen mögen, kenntlich macht, aber noch nicht Definition ist. Warum nicht? Weil sie die Wesenheit des Thieres, jenes eigenthümliche Sein, das durch die Vereinigung eines solchen Leibes und einer solchen Seele besteht, nicht bestimmt. Das kann nur dadurch geschehen, daß man die nächste

Gattung und die Differenz ausdrückt, und also das Thier für ein sinnlich lebendiges Wesen erklärt. Man nannte jene unvollkommne Erklärung auch die physische, diese vollkommne aber die metaphysische, und dies deßhalb, weil die erstere physische, die letztere metaphysische Theile enthalte. Physische Theile sind jene, welche in dem Dinge wirklich wie eine Sache von der andern verschieden sind, metaphysische aber jene, die nur in unserm Denken getrennt, in der Sache aber Eines sind. Vorausgesetzt, daß wir das Leben nicht aus den allgemeinen Kräften des Stoffes, sondern nur aus einem besondern Prinzip erklären können; so haben wir in jedem lebendigen Wesen zwei verschiedene Theile, den organischen Körper und das ihn belebende Prinzip. Aber die Wesenheit, das diesem Lebendigen eigenthümliche Sein, ist darum nicht getheilt. Nur weil wir, in unserm unvollkommnen Denken, uns sonst dasselbe nach seiner Eigenthümlichkeit nicht deutlich machen können, bestimmen wir seine Beschaffenheit durch Verbindung mehrerer Begriffe. Es hat also diese Unterscheidung in dem Dinge — nämlich in seiner Beschaffenheit — ihren Grund, aber wirklich ist sie nur in unserm Denken. — Deßhalb legte man auch die Richtigkeit dieser ganzen Lehre durch die Bemerkung nahe, daß wir jeden Theil der Definition, d. h. sowohl die Gattung als die Differenz von dem Ganzen aussagen können[1]). Denn wenn wir das Thier ein lebendiges Wesen, wenn wir es ein sinnliches

---

[1]) So fügt der h. Thomas a. a. O. als Grund bei: Nam partes diffinitionis praedicantur de diffinito, sicut de homine animal et rationale: nulla autem pars integralis praedicatur de toto. — Suarez aber faßt beinahe alles oben Gesagte zusammen, indem er spricht: Definitio est opus intellectus, et necessario requirit compositionem aliquam veram et propriam ex distinctis conceptibus, sicut definitio voce prolata distinctis vocibus partialibus constare debet: explicat enim distincte rei naturam, quod a nobis una voce vel uno simplice conceptu fieri non potest, et hac ratione dicitur constare ex partibus. Non est tamen necesse, ut singulae partes definitionis explicent singulas partes definiti in re distinctas, sed unaquaeque dicere potest totam naturam vel entitatem definiti, una tamen (nämlich die Gattung) dicit illam confuse et sub ratione aliqua communi et potentiali; alia vero sub ratione magis determinata et propria, et hujusmodi rationes diversae possunt vocari partes definiti, non secundum rem, sed secundum rationem tantum; nam definitum ut definitum dicit denominationem rationis.

Metaph. D. 6. sect. 9.

nennen; so erklären wir zwar seine Wesenheit nicht vollständig, aber die Aussage ist deßhalb nicht falsch. Falsch aber wäre jene, durch welche wir das Thier für einen Leib oder für eine Seele erklärten. Dies kann jedoch nur darin seinen Grund haben, daß die Bestandtheile der wahren Definition nicht verschiedene Theile der Sache, sondern ein und dieselbe Wesenheit unter verschiedener Rücksicht bezeichnen. In der That ist ja das Thier seinem ganzen Wesen nach ein Lebendiges und ein Sinnliches. Das also ist die Einheit des Seins und der Wesenheit, die auch in der aus real verschiedenen Theilen bestehenden Substanz festzuhalten ist.

607. Allein es möchte dennoch die Einheit durch das, was bisher gesagt wurde, noch nicht hinlänglich bewiesen scheinen. Wenn wir, um bei demselben Beispiele zu bleiben, in dem Thiere den organischen Leib und die ihn belebende Seele als seine Theile betrachten; so ist freilich klar, daß diese mit den Bestandtheilen der Begriffe, — der Gattung und der Differenz, — nicht zusammenfallen. Denn die Gattung ist Lebendiges, die Differenz Sinnliches; somit setzt die Gattung in dem Körper schon Leben voraus. Aber können wir nicht den Leib, insofern er schon Leben hat, also den vegetirenden Leib von der Sinnlichkeit, die in ihm mit der Vegetation verbunden ist, und ebenso im Menschen den sinnbegabten Leib von der Vernunft unterscheiden? Diese Theile aber würden jenen des Begriffes entsprechen: denn der vegetirende Leib verhält sich zur Sinnlichkeit und der sinnbegabte Leib zur Vernunft, wie das Unvollkommne und insofern Materiale zu der Form, die es vollendet. — Der h. Thomas führt eben dies als eine Schwierigkeit wider die Lehre von der substanzialen Einheit des menschlichen Wesens an; aber auch hier warnt er, über die Dinge nicht ohneweiters nach unserer Vorstellungsweise zu urtheilen, sondern zu bedenken, daß die Vernunft, ein und dasselbe unter mehrfacher Rücksicht betrachtend, verschiedene Begriffe bildet, denen deßhalb in der Wirklichkeit nicht verschiedene Theile des Gegenstandes entsprechen [1]). Auch wir haben diese Frage schon berührt, und zu ihrer Lösung bemerkt, daß ohne allen Zweifel die Vegetation und

[1]) Non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere: quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur anima intellectiva virtute continet id, quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest

die Sinnlichkeit, als Lebensthätigkeit, und ebenso auch die vegetativen Kräfte von den sinnlichen verschieden sind; daß man aber deßhalb nicht berechtigt ist, auch in der Wesenheit, dem Prinzip dieser Kräfte, eine solche Scheidung anzunehmen (n. 177). Von der Wesenheit aber ist hier die Rede. Indessen haben wir dort nur gezeigt, daß man weder in der Verschiedenheit der Vorstellungen, durch welche wir die Beschaffenheit des Wesens im Begriffe bestimmen, noch in der Verschiedenheit jener Kräfte und ihrer Thätigkeiten einen Grund hat, in der Wesenheit jenen wirklichen Unterschied, den die Formalisten behaupteten, anzunehmen; denn das genügte zur Widerlegung dieser: allein es wird nicht überflüssig sein, auch noch von der formalistischen Lehre abgesehen darzuthun, daß jene Unterscheidung mit der Natur der Dinge streitet.

Wir sagten: von der formalistischen Lehre abgesehen; — denn es ist zu bemerken, daß diese Frage von jener über die Wirklichkeit des Allgemeinen als solchen getrennt werden kann. Die Formalisten behaupten jenen Unterschied, um festhalten zu können, daß in allen Arten die Gattung, und in allen Einzelwesen die Art als ein Ding, das der Zahl nach dasselbe sei, existire. Nun kann man aber diesen Irrthum verwerfen, und dennoch annehmen, daß in jedem Einzelwesen das, was ihm zufolge der Gattung zukommt, von dem, was der Art angehört, reell verschieden sei. Man kann, sagen wir, zugeben, daß es z. B. keine allgemeine Menschennatur, die in allen menschlichen Individuen, und kein allgemeines sinnliches Wesen, das in allen Menschen und Thieren da wäre, gebe, daß vielmehr in jedem Menschen ebensowohl das, was ihn zum sinnlichen und was ihn zum menschlichen Wesen, als das, was ihn zu diesem Menschen macht, individuell ist; und dennoch behaupten, daß in diesem einzelnen Menschen das, was ihn zu einem bloß sinnlichen Wesen macht, von dem, was ihn zum Menschen macht, ebenso in der Wirklichkeit, wie in unseren Vorstellungen verschieden sei. Daher erklärt es sich, daß einige

seorsum ratio considerare, quod pertinet ad virtutem sensitivae quasi quoddam imperfectum et materiale; et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format: id vero, in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum et ex eo format differentiam hominis. Summa. p. 1. q. 76. a. 3. ad 4.

Scholastiker, Maurus z. B.[1]), welche die Wirklichkeit des Allgemeinen als solchen verwarfen, nichtsdestoweniger mit den Scotisten in den Individuen jene formale Unterscheidung, die, wenn auch geringer als die reelle, doch eine wirkliche sein soll, behaupteten. Wie also wird diesen gegenüber die vorherrschende Lehre, die wir schon bei Aristoteles finden, begründet?

608. Was der Begriff der Gattung ausdrückt, ist, für sich betrachtet, ein Unbestimmtes, das als solches nicht da sein kann, sondern um da sein zu können, durch die Differenz zur Art bestimmt sein muß. Was Bestimmtheit giebt, nennen wir Form; Es ist also die Differenz keine Form, die zu der Form der Gattung hinzukomme, sondern es ist die Form der Gattung selbst, jedoch nicht mehr in jener Unbestimmtheit, die sie im Gattungsbegriff, sondern in der Bestimmtheit, die sie in der Art hat. Jenes Hinzukommen findet sich zwar in unserm Denken, aber wir brauchen dieses selbst nur näher zu betrachten, um einzusehen, daß es sich nicht auch im Gegenstande finden kann. Wenn ich z. B. den Gattungsbegriff Körper denke; so denke ich allerdings schon eine Bestimmung, eine Form, nämlich das, was allen Körpern gemein ist, die Ausdehnbarkeit: aber um etwas zu denken, das, wie ich es denke, wirklich sein kann; muß ich in der Bestimmung fortfahren, und den Körpern entweder als belebt, oder als leblos und den leblosen wiederum entweder als elementarischen Stoff, oder als ein aus diesem Zusammengesetztes denken. Endlich aber kann weder ein Körper noch ein Stoff da sein, der nicht eine bestimmte Beschaffenheit habe, durch die er nämlich Körper oder Stoff dieser Art, z. B. Wasserstoff ist. Erst jetzt hat der Begriff jene Bestimmtheit, die nothwendig ist, damit sein Inhalt wirklich sein könne. Wenn er aber mit keiner der vorhergehenden Bestimmungen ohne diese letzte wirklich sein kann; so können auch in ihm jene Bestimmungen nicht als etwas unter sich oder von der letzten Geschiedenes sein. Die letzte Differenz, welche nämlich die Art bestimmt, schließt alle vorhergehenden Bestimmungen ein, aber schließt sie nicht ein, wie das Ganze die Theile, sondern wie das Bestimmte das Unbestimmte[2]).

---

[1]) Quaest. phil. vol. 1. q. 32.
[2]) Diffinitio est quaedam ratio ex differentiis unitatem habens, ita quod tota essentia diffinitionis in differentia (ultima) quodam-

Aber gegen diese Beweisführung läßt sich eine doppelte Einwendung erheben. Erstlich wurde ein Beispiel gewählt, in welchem die nähere Bestimmung des Begriffs durch Verneinung geschieht: Es ist eine körperliche Substanz, aber eine leblose, und kein gemischter Körper, sondern purer Stoff. So wird der Begriff des unvollkommensten Körpers gewonnen, und die spezifische Qualität des Wasserstoffes ist das einzige Positive, das mit dem Gattungsbegriff Körper vereinigt wird. Wenn ich nun aber umgekehrt, um den Begriff einer Thierart zu gewinnen, mit dem Begriff des Körperlichen jenen des Lebens, der Empfindung und endlich das, was eine Art der Thiere auszeichnet, z. B. die Natur des Löwen, verbinde; so besteht die Bildung des Begriffs in einer steten Vermehrung positiver Realitäten, die nicht bloß in unserm Denken, sondern in der Wirklichkeit geschieden sein können. Denn sind sie in verschiedenartigen Körpern getrennt, in den einen nämlich die Körperlichkeit ohne das Leben, in andern das Leben ohne Empfindung; so scheinen sie auch in demselben Körper nicht sowohl Eines, als vielmehr nur vereinigt zu sein — Ferner läßt sich daraus, daß die Gattung sich zur Art, wie das Unbestimmte zum Bestimmten verhält, nicht folgern, daß, was der Gattungsbegriff einschließt, nicht Theil dessen, was der Begriff der Art ausdrückt, sein könne; und das am wenigsten, wenn man die aristotelische Theorie von den Körpern annimmt. Ist ja dieser zufolge jedweder Körper aus Stoff und Form zusammengesetzt; der Stoff das Unbestimmte, die Form das Bestimmende, und somit der Körper das Bestimmte. Hier haben wir also ein Unbestimmtes, das Bestandtheil des Bestimmten und wie von diesem, so von dem Bestimmenden nicht bloß in unserm Denken, sondern in der Wirklichkeit verschieden ist.

609. Diese beiden Einwürfe sind sehr geeignet, uns tiefer in die Sache einzuführen; beide auch wurden von Aristoteles vor-

---

modo comprehenditur. Ex hoc enim animal, quod est genus, non potest esse absque speciebus, quia formae specierum, quae sunt differentiae, non sunt aliae formae a forma generis, sed sunt formae generis cum determinatione . . . . Unde cum differentia additur generi, non additur quasi aliqua diversa essentia a genere sed quasi in genere implicite contenta, sicut determinatum continetur in indeterminato, ut album in colorato.

S. Thom. in Metaph. l. 7. (al. 6.) lect. 12.

hergesehen, und ihre Lösung in wenigen Worten angedeutet. Um von dem letzteren zu beginnen, so ist es wahr, daß man daraus allein, daß die Gattung sich zur Art, wie das Unbestimmte zum Bestimmten verhält, nicht ohne weiters schließen kann, daß was der Gattungsbegriff enthält, nicht Theil dessen, was der Begriff der Art in sich faßt, sein könne: aber in einem andern Sinne ist der Stoff, in einem andern die Gattung ein Unbestimmtes, und das ist um so mehr zu bemerken, als zuweilen dasselbe Wort für beide steht. Eben das Wort Körper gebrauchen wir nicht bloß, um die Gattung der Substanzen, in deren Natur es liegt, ausgedehnt zu sein, sondern auch um den stofflichen Bestandtheil der organischen Wesen, ihren Leib, zu bezeichnen. Es wird also dieser letztere durch die Seele als seine Form bestimmt; aber er wird auch durch sie erst zur Substanz ergänzt, so daß er ohne sie eine unvollendete Substanz ist. Nicht so verhält es sich mit dem Körper, den wir als Gattung denken. Ihn denken wir nicht als unvollendete Substanz, die der Form zu ihrer Ergänzung bedürfe; wir denken ihn auch nicht ohne die Form; wir bestimmen nur nicht, welche Form er habe. Der Unterschied liegt also darin, daß der Stoff als ein Formloses, die Gattung hingegen als ein Geformtes, aber ohne nähere Bestimmung der Form gedacht wird[1]). Diese Bestimmung nun geschieht dadurch, daß an die Stelle des Körpers mit irgend einer Form, der Körper mit dieser oder jener Form tritt. Es ist aber klar, daß ein solches Fortschreiten vom Unbestimmten zum Bestimmten nur in unserm Denken stattfindet; da es in der Wirklichkeit keinen Körper mit irgend einer, sondern nur Körper mit dieser bestimmten Form geben kann. Es

---

[1]) Genus non est praeter ea, quae sunt species generis. Non enim invenitur animal, quod non sit nec homo nec bos nec aliquid aliud hujusmodi. Aut si inveniatur aliquid, quod est genus praeter species, sic acceptum, ut est praeter species, non accipitur ut genus, sed ut materia . . . . . Corpus enim potest accipi et ut materia animalis et ut genus. Si enim in intellectu corporis intelligatur substantia completa ultimâ formâ, habens in se tres dimensiones; sic corpus est genus, et species ejus erunt perfectae per has ultimas formas determinatas, sicut per formam auri vel argenti vel olivae vel hominis. Si vero in intellectu corporis non accipiatur nisi hoc, quod est habens tres dimensiones cum aptitudine ad formam ultimam (also nicht completa per ultimam formam), sic corpus est materia.

S. Thom. ibid. cf. de ente et essent. c. 3.

leuchtet also ein, daß wenn nach Aristoteles Lehre der Stoff zum Körper in dem doppelten Verhältniß des Unbestimmten zum Bestimmten und des Theiles zum Ganzen steht, zwischen der Gattung und der Art nur das eine dieser Verhältnisse stattfindet; d. h. die Gattung ist in der Art wie das Unbestimmte im Bestimmten, aber nicht auch wie ein Theil im Ganzen: vielmehr muß, wenn von diesem Verhältniß die Rede sein soll, die Gattung als ein Ganzes, das sich in die Arten, wie in seine Theile gliedert, betrachtet werden, ein Verhältniß, daß jedoch ebenfalls nur in unserm Denken besteht.

Es kann nun auch die zweite Einrede ohne Schwierigkeit beantwortet werden. Wenn wir vom Gattungsbegriff Körper beginnend, den Begriff des Löwen bilden wollen; so müssen wir freilich mehrere Realitäten eine nach der andern zu dem ersten Begriffe hinzufügen: aber man bemerke, daß wir jedesmal, um zu einer höheren Stufe aufzusteigen, die Realität, die der niederen eigen ist, in jener Unbestimmtheit, die kein Wirkliches haben kann, denken müssen. Dächten wir auf der untersten Stufe nicht den Körper im allgemeinen, sondern irgend eine bestimmte Art von Körpern; so würden wir die höhere Stufe ausschließen: denn wir dächten dann nothwendig ein Unorganisches. Ebenso müssen wir, nachdem wir mit dem Begriff des Körpers jenen des Lebens verbunden haben, um zur höheren Stufe fortschreiten zu können, das lebendige oder organische Wesen im allgemeinen denken: denn sonst würden wir eine Pflanzenart, somit etwas bloß Vegetatives, und in demselben, um den Begriff des sinnlichen Wesens zu gewinnen, nicht mehr Empfindung denken können. So bleibt also auch hier wahr, daß wir erst dann etwas denken, was, wie wir es denken, in der Wirklichkeit sein kann, wenn wir den Begriff ganz vollendet, und eine bestimmte Art von Thieren, z. B. den Löwen, gedacht haben. Wenn aber das, so behält auch der oben angegebene Beweisgrund alle seine Kraft. Jene Vollkommenheiten können zwar in verschiedenen Wesen von einander getrennt jede für sich da sein; aber Bestandtheile eines Begriffes können sie nur unter der Bedingung sein, daß wir sie in jener Allgemeinheit oder Unbestimmtheit denken, in der sie nicht wirklich sein können. Enthält aber kein Bestandtheil des Begriffes etwas, das, so wie es im Begriffe ist, wirklich sein könnte; so kann auch, was diesen Bestandtheilen in dem Dinge entspricht, nicht von einander geschieden sein. Denn um dies zu sein, müßte ja jedweder im Dinge für

sich, d. h. ohne die andern, wovon er soll verschieden sein, Wirklichkeit haben.

610. Man hat daher mit Recht bemerkt, daß, wenn auch der Begriff der letzten Differenz die Begriffe der vorhergehenden einschließt, in der Wirklichkeit jedoch die letzte alle früheren voraussetzt. Es kann nichts Sinnliches geben, das nicht vegetativ, nichts Vegetatives, das nicht körperlich wäre. Hieraus folgt, daß man die Wesenheit eines Dinges hinreichend bestimmt, wenn man mit der höchsten Gattung „Wesen" oder „Substanz" die spezifische Differenz verbindet. Es könnte sehr befremden, daß die Scholastiker dies auch vom Begriffe des Menschen sagen: aber man erwäge, das wir unter der Vernünftigkeit, welche in diesem Begriffe die spezifische Differenz ist, nicht was immer für ein intellectuelles Erkenntnißvermögen, sondern jenes, das wir im Menschen finden, verstehen müssen. Darin aber unterscheidet sich dieses von der reinen Intelligenz, daß wir, um mit Bestimmtheit zu erkennen, die Begriffe, wie wir es eben jetzt thun, in ihre Elemente auseinanderlegen, sie im Urtheile verbinden oder trennen, und endlich durch die Urtheile zu Schlüssen fortschreiten müssen. Diese Eigenthümlichkeit unsers Denkens hat aber darin ihren Grund, daß wir das Wesen der Dinge nicht unmittelbar in sich selbst, sondern nur vermittelst der Erscheinungen erfassen. Verstehen wir also unter Vernunft nicht reine Intelligenz, sondern die dem Menschen eigne intellectuelle Erkenntnißkraft; so setzt die Vernunft die Sinnlichkeit voraus, und es kann ebensowenig ein vernünftiges Wesen, das nicht sinnlich, als ein sinnliches, das nicht vegetativ wäre, geben. Und weil die Scholastiker die Wörter ratio und intellectus auf die eben angedeutete Weise unterschieden; so begreift man, weßhalb sie um so eher sagen konnten, daß die Wesenheit des Menschen hinreichend bestimmt werde, wenn man ihn substantia rationalis, im Gegensatz sowohl zum bloß sinnlichen Wesen, als auch zum reinen Geiste, der substantia intellectualis ist, erkläre. Hieraus aber leuchtet immer mehr ein, daß die Bestandtheile, welche wir im Begriffe unterscheiden, nicht Theile sind, aus welchen die Wesenheit des Dinges wie aus Verschiedenem zusammengesetzt wäre, sondern, daß alle Eines, aber mit immer fortschreitender Bestimmtheit ausdrücken[1]).

---

[1]) Quamvis ponantur multae differentiae in diffinitione, tamen tota diffinitio dependet et constituitur ex ultima . . . . Unde patet,

611. Noch auf andere Weise begründet Suarez dieselbe Lehre. Einzeldinge derselben Art sind nicht bloß durch Zufälliges, sondern auch durch etwas, das ihnen wesentlich ist, unterschieden. Wir müssen also im Wesen eines jeden außer der Beschaffenheit, welche die Art bestimmt, etwas, wodurch es dieses und kein anderes Ding ist, die differentia individualis annehmen (n. 166). Es wurde aber schon gegen die Formalisten gezeigt, daß wir deßhalb uns das Wesen des Einzeldinges nicht als ein zusammengesetztes denken dürfen; so nämlich, als wenn, was der ganzen Art gemein ist, für sich schon ein Wirkliches wäre, mit dem sich die Individualität als ein anderes Wirkliche vereinigte. Vielmehr kann, was der Art gemeinsam ist, nur dadurch wirklich sein, daß es zum individuellen Sein bestimmt ist, und folglich die Individualität in dem Dinge nichts voraussetzen, was, wir sagen nicht der Zeit, sondern auch nur der Natur nach früher wäre. Ein solches Früher giebt es nur in unsern Gedanken (n. 177). Damit ist zugleich gesagt, daß es im Dinge nichts giebt, das nicht individuell wäre. Was würde nun, diese Lehre vorausgesetzt, folgen, wenn, was wir als Bestandtheile des Begriffes unterscheiden, auch in der Wesenheit des Dinges als Theile, aus denen sie bestände, verschieden wäre? Nichts anders, als daß jedes Ding aus ebenso vielen Individuen zusammengesetzt sei, als man in ihm Qualitäten, welche Arten der Dinge bestimmen, unterscheiden kann. Es wäre also z. B. nicht bloß jener Dualismus anzunehmen, der den Menschen aus einem Natur-Individuum und einem geistigen zusammensetzt, sondern man müßte ebensowohl in jenem Naturwesen wiederum ein Individuum, das sinnlich, ein anderes, das vegetativ, ein drittes, das nur Körper wäre, unterscheiden. Auf diese Weise würden aber die Naturwesen keine andere Einheit mehr haben, als gewisse Kunstwerke, die aus mehreren Substanzen zusammengefügt sind. Wenn deßhalb jene Annahme schon dem gesunden Sinne als verwerflich erscheint; so erweist sie sich auch bei näherem Nachdenken als gänzlich unhaltbar. Wie kein Wesen irgend einer Art Dasein haben kann, ohne zu einem Einzelding bestimmt zu sein; so kann auch, was der Begriff einer Gattung einschließt, nicht

---

quod multae partes diffinitionis non significant multas partes essentiae, ex quibus essentia constituatur sicut ex diversis, sed omnes significant unum, quod determinatur ultima differentia. S. Thom. ibid.

zum Einzelwesen bestimmt werden, ohne zu einer Art bestimmt zu werden. Denn so wie die Arten, die nicht neben- sondern unter-geordnet sind, die eine die andern voraussetzen, und deßhalb ein Körper, wie oben gesagt wurde, nicht zu einem sinnlichen Wesen bestimmt werden kann, ohne zu einem vegetativen bestimmt zu werden; so muß es auch eine solche Ordnung unter den Bestimmungen der Gattung, der Art und des Einzelwesens geben, so daß kein Körper dieser einzelne sein kann, ohne Körper einer bestimmten Art zu sein. Wenn aber das, so kann es in dem Wesen, das wir durch den Begriff auffassen, nur eine Individualität geben; woraus folgt, daß, was in dem Wesen des Dinges den Bestandtheilen des Begriffes entspricht, in dem Dinge nicht reell Verschiedenes sein kann: denn um es zu sein, müßte jedes für sich individuell sein[1]).

---

[1]) In uno individuo una omnino et eadem est ac simplicissima individualis differentia, contrahens proxime et immediate ultimam speciem et cum illa et per illam consequenter determinans omnes superiores gradus . . . . Ratio est primo, quia ratio generica praecise sumpta est indifferens et quasi in potentia essentiali, ut per differentiam specificam determinetur, et ideo donec intelligatur hoc modo determinata, non est proxime capax individuationis. Secundo quia non est minus essentialis ordo inter differentiam genericam, specificam et individualem, quam inter superiores differentias essentiales magis et minus universales usque ad specificam; sed corpus v. g. non est aptum contrahi per differentiam animalis nisi media differentia viventis; neque vegetativum per differentiam rationalis, nisi media differentia sentientis: ergo neque animal est determinabile per differentiam hujus animalis v. g. Petri, nisi media differentia hominis seu rationalis: est ergo una omnino indivisibilis differentia individualis, quae contrahendo hominem ad hunc hominem simul contrahit animal ad hoc animal et sic de ceteris superioribus praedicatis . . . . Ex hoc autem aperte concluditur, attributa essentialia in eodem individuo non posse magis inter se distingui, quam a differentia individuali, quia illa est una et indivisibilis: ergo quae per illam individuantur, non possunt distingui ut duo individua ex natura rei distincta, quia in distinctis individuis eo modo, quo distincta sunt, debent etiam distinctae individuales differentiae inveniri.

Suarez. Metaph. Disp. 6. sect. 9.

VI.

Was die Substanz in dem Dinge sei.

612. Um, was Aristoteles mit dieser letzten Frage wolle, richtig aufzufassen, werfen wir einen Blick auf das bisher Gesagte zurück. In der Logik wurde die Substanz überhaupt für das erklärt, was in keinem andern als seinem Subjecte ist, die erste Substanz, das Einzelwesen, aber von der zweiten, dem Concret=allgemeinen, dadurch unterschieden, daß sie auch von keinem andern als ihrem Subjecte, von ihr aber alles, auch die zweite Substanz, ausgesagt wird. Wenn damit die Substanz als Subject bezeichnet ist, das alles, was sonst im Dinge sein mag, trägt, selbst aber nicht getragen wird, sondern für sich besteht; so bemerkten die Scholastiker, daß jedoch dies letztere Moment, das für sich Bestehen oder Subsistiren, das Wesentliche ist, aus dem das Andere, nämlich Trägerin von Accidenzen zu sein, folgt, wofern die Substanz so beschaffen ist, daß es in ihr Accidenzen giebt. Um aber die Lehre von der Substanz in der Metaphysik weiter zu führen, untersuchte Aristoteles, wie sich die Wesenheit oder das dem Dinge eigenthümliche Sein, welches Gegenstand des Begriffes ist und in der Definition ausgedrückt wird, zu der Substanz verhalte. Die Antwort lautete, daß zwar alles, was ist, insofern es ist, die Substanz jedoch zuvörderst und im eigentlichen Sinn und das Accidenz nur mit Abhängigkeit von ihr, Wesenheit ist. Damit ist gesagt, daß wir im Dinge das ihm eigenthümliche Sein, wodurch es in und für sich besteht, seine Substanz nennen. Was also der Begriff im Dinge auffaßt, und die Definition erklärt, ist nicht außer dem Dinge, noch in ihm als ein von ihm Verschiedenes, sondern es ist das eigentlichste Sein des Dinges selber: woraus folgt, daß das Allgemeine, welches in der Logik zweite Substanz genannt wurde, nichts außer den Dingen und in seiner Allgemeinheit nur in unserm Denken ist. Indem also die zweite Substanz von der ersten ausgesagt wird, wird nicht eine Substanz von der andern, sondern es wird von dem Einzelwesen die wesentliche Beschaffenheit, die auch in andern Einzelwesen ist oder sein kann, und also die Art bestimmt, ausgesagt. Die zweite Substanz von der in der Logik gehandelt wird, ist also von der ersten nur in unserm Denken verschieden. Wenn endlich der Begriff mehrere

Elemente einschließt, welche in der Erklärung gleichsam auseinander gelegt werden; so dürfen wir deßhalb, was in der Substanz diesen Elementen des Begriffs entspricht, nicht als Theile, aus welchen die Substanz zusammengesetzt wäre, denken. Jeder Bestandtheil des Begriffs drückt die ganze Substanz aber in fortschreitender Bestimmung, die erst durch das letzte Merkmal vollendet wird, aus. Die Substanz ist also alles, was die Erklärung sagt, aber sie ist es in ungetheilter Einheit ihres Seins.

613. Hieraus folgt nun von neuem, daß die Substanz nicht das Allgemeine außer den Dingen, noch auch in ihnen als etwas von ihnen Verschiedenes, sondern daß sie das jedem Dinge eigenthümliche Sein, seine in ihm und nur in ihm wirkliche Wesenheit ist. Aber diese Wesenheit, wie haben wir sie uns in dem Dinge zu denken? als Vermögen, Stoff, Kraft, Grund? Das ist, was Aristoteles in diesem letzten Hauptstück fragt. Sie muß, antwortet er, zuvörderst Grund, und zwar tiefster Grund, Prinzip sein[1]). Wenn nicht, so müßte es in dem Dinge etwas geben, wodurch sie, die Wesenheit, begründet würde. Dem kann aber nicht so sein. Denn was hieße es, in dem Dinge den Grund seiner Wesenheit suchen? Nichts anders als fragen, weßhalb das Ding sei, was es ist. Das ist aber eine Frage, auf die sich nicht durch irgend etwas, was fernern Aufschluß gäbe, sondern nur durch den allgemeinen Satz antworten läßt: weil jedwedes ist, was es ist, oder weil jedwedes Eins mit sich selber ist. Der Grund z. B. weßhalb der Mensch Mensch ist, kann kein anderer sein, als das Menschsein, also die menschliche Wesenheit. Die Frage, weßhalb ein Ding dies oder jenes sei, hat nur dann eine Bedeutung, wenn wir den Grund suchen, weßhalb ein Ding noch etwas anders sei, als was es seinem Begriffe nach ist, weßhalb der Mensch gelehrt, gesund, krank sei.

Eben darum kann eine solche Frage auch Statt finden, wenn ich das Ding, über das ich frage, nicht nach seinem eigenthümlichen Sein, sondern auf irgend eine andere Weise, etwa dem Stoffe, der Gattung, oder dem Namen nach bezeichne: z. B. weßhalb ist diese Masse Gold, dieses Wesen ein Thier, dieser, den du Sokrates nennst, ein Mensch? Auf solche Fragen antworten wir aber

[1]) *Ἐπεὶ οὖν ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία τίς ἐστιν, ἐντεῦθεν μετιτέον.*
Metaph. l. 7. (6.) c. 17.

durch die Wesenheit: woraus folgt, daß die Wesenheit bestimmender Grund, formales Prinzip ist[1]).

Hier schaltet Aristoteles eine Bemerkung ein, die wir nicht übergehen dürfen. Wir können dem Gesagten zufolge ein Ding bereits seinem Stoffe nach kennen; um aber sein eigenthümliches Sein zu erfassen, müssen wir, was den Stoff bestimmt, die Form suchen; und so vollenden wir unsere Erkenntniß, die Wesenheit auffassend. Substanzen also, die keine stoffliche Elemente einschließen, sondern einfach sind, können nicht auf diesem Wege erkannt werden[2]). Wäre es uns überhaupt gegeben, die geistigen Wesen so wie die körperlichen, nämlich unmittelbar zu erkennen; so würden wir jede ganz, wie sie ist, oder gar nicht erkennen. Aber weil wir zur Erkenntniß des Geistigen nur durch das Körperliche gelangen; so giebt es allerdings auch hier ein Fragen und allmähliges Erkennen oder Lernen.

614. Indem aber nun zuvörderst von den körperlichen Wesen die Rede ist; so muß bemerkt werden, daß nicht jede Masse, die irgendwie ein Ganzes bildet, sondern eine solche, die als Ganzes ein eigenthümliches Sein hat, Substanz ist. Wenn ein Steinchen auseinander geworfen wird, so bleiben auch die Theile, aus denen er bestand, Steine; es wird keine Wesenheit zerstört: aber wenn das Fleisch aufgelöst wird, so bleibt nicht Fleisch, sondern nur der elementarische Stoff übrig. Es mußte also außer diesem Stoffe etwas in dem Fleische sein, das nämlich, wodurch der Stoff in der Zusammensetzung das dem Fleische eigenthümliche Sein hatte, und eben dadurch, daß dieses zerstört wurde, hörte der Stoff auf, Fleisch zu sein. Dies also, das nicht Stoff, sondern die Ursache ist, weßhalb der Stoff dies oder jenes Wesen ist, ist (in Vereinigung mit dem Stoffe) die Wesenheit oder Substanz eines jeden: denn es ist die erste Ursache des Seins. — Allein Holz, Steine und was sonst zum Baumaterial gehört, bilden vereinigt ein Haus, getrennt aber haben sie jedes das ihm eigenthümliche Sein: und doch wird man nicht behaupten, daß beim Aufbau eines Hauses ein substanzielles Prinzip erzeugt und beim Niederreißen zerstört worden. Freilich nicht, und deßhalb

[1]) *Τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης. Τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος ᾧ τί ἐστιν τοῦτο δ' ἡ οὐσία.* Ibid.

[2]) *Φανερὸν τοίνυν, ὅτι ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι τις ζήτησις, οὐδὲ δίδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων.* Metaph. l. 7. (6.) c. 17.

fügt Aristoteles hinzu, daß jedoch nicht alle Dinge, sondern nur jene, welche durch die Natur hervorgebracht werden und bestehen, Substanzen sind[1]). Man könnte entgegnen, daß auch die Natur Verschiedenartiges zu einem Dinge vereinigt, ohne eine Substanz zu erzeugen. Der Berg z. B. ist keine Substanz, sondern eine Masse verschiedener Substanzen, die nur auf eine gewisse Weise mit einander verbunden sind. Allein Aristoteles versteht unter Natur nicht das Ganze der Körperwelt oder den Inbegriff der in diesem Ganzen thätigen Kräfte, sondern das jedem Einzeldinge innewohnende Prinzip der Veränderung und Gestaltung. Es ist also, wie er hinzufügt, eben diese Natur, die kein stoffliches Element, sondern Prinzip ist, die Wesenheit oder Substanz des Dinges.

Es ließe sich bemerken, daß Aristoteles in dem Obigen nichts anders, als die substanziale Form beschreibe und folglich diese hier für die Wesenheit erkläre. Jedoch daß Aristoteles die Wesenheit nicht in der Form mit Ausschluß des Stoffes setze, geht nicht nur aus dem Zusammenhange seiner ganzen Lehre, sondern auch aus dem hervor, was wir ihn noch so eben, um eine Behauptung Plato's zu widerlegen, sagen hörten. Bewies er ja ausdrücklich, daß die Wesenheit eines körperlichen Dinges außer der Form, die bestimmt, den Stoff, der bestimmt wird, enthalte, und im folgenden Buche (cap. 3.) erklärt er sich nochmals darüber auf das Bestimmteste. Und deßhalb bemerkte an der schon mitgetheilten Stelle der h. Thomas[2]), daß durch diese Beweisführung des Philosophen die Averroisten widerlegt werden: insofern dieselben den Unterschied zwischen der Form und der Wesenheit läugnend, auch in den körperlichen Wesen die Form und folglich in den belebten die Seele für die ganze Wesenheit angesehen wissen wollten. — Wenn also Aristoteles die Wesenheit als das formale Prinzip darstellt, so haben wir dies nicht abstract, sondern in seiner Vereinigung mit dem Stoffe, den es bestimmt, zu denken.

---

[1]) *Δόξειε δ' ἂν εἶναί τι τοιοῦτο καὶ οὐ στοιχεῖον, καὶ αἴτιόν γε τοῦ εἶναι τοδὶ μὲν σάρκα, τοδὶ δὲ συλλαβήν. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. Οὐσία δὲ ἑκάστου μὲν τοῦτο· τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι. Ἐπεὶ δ' ἔνια οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ὅσαι οὐσίαι κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασι, φανείη ἂν τισιν καὶ αὕτη ἡ φύσις οὐσία, ἥ ἐστιν οὐ στοιχεῖον, ἀλλ' ἀρχή.* Metaph. l. 7. (6.) c. 17.

[2]) In Metaph. l. 7. (al. 6.) lect. 9.

Uebrigens muß bemerkt werden, daß allerdings auch die ganze Wesenheit zuweilen Form genannt, und als forma metaphysica der forma physica, die in dem Dinge als ein Bestandtheil desselben ist, entgegengesetzt wird[1]). Form überhaupt ist, was bestimmt; die physische Form also bestimmt den Stoff, so daß dieser durch sie Körper einer bestimmten Art ist. Nun kann aber in diesem die aus dem Stoff und der physischen Form bestehende Wesenheit wiederum als das sein ganzes Sein und Erscheinen Bestimmende gefaßt und insofern Form des Ganzen genannt werden. Sie heißt jedoch metaphysische Form, weil sie nicht dadurch bestimmt, daß sie das Ding oder etwas in ihm als ihr Subject formt oder gestaltet, sondern dadurch, daß durch ihr Sein selbst das Ding seine Bestimmtheit hat, das ist, was es ist, und kein anderes[2]): weßhalb sie denn auch ebensowohl von den geistigen, als von den körperlichen Wesen ausgesagt wird. Sie kann also auch nicht als Theil des Dinges gefaßt und nach der Ansicht vieler Scholastiker von dem Dinge nur durch unser Denken unterschieden werden. Und dies führt uns zu dem schwersten Vorwurf, den man der Theorie der Scholastiker von der Substanz gemacht hat.

615. Die Substanz, heißt es, werde nicht als der eine innere Grund des Dinges, sondern als ein aus vielen Stücken äußerlich Zusammengesetztes dargestellt. Um von der idealen Wesenheit zu dem Dinge, wie es in der Wirklichkeit da ist, zu gelangen, werde dieselbe, d. i. der Begriff oder das Allgemeine, zum Innersten des Dinges gemacht; diesem dann das Dasein von außen gegeben; ebenso wieder das Concrete vom Abstracten, der Mensch von der menschlichen Natur, die in ihm ist, real unterschieden, und dann endlich die Individualität hinzugefügt, damit der Mensch dieser Mensch z. B. Sokrates werde.

---

[1]) Suarez. Metaph. disp. 15. initio.

[2]) Forma metaphysica. quae est forma totius, nihil aliud est, quam tota rei substantialis essentia, quam etiam integram naturam appellamus, quae non dicitur forma, eo quod specialiter exerceat propriam causalitatem formae, sed quia rem essentialiter constituit per se ipsam. . . . .

Quae constitutio non est per causalitatem ab ipsamet natura aliquo modo distinctam, sed est per intrinsecam actualitatem et entitatem ipsius naturae totalis. Et propter hoc etiam dicitur haec forma metaphysica, non physica. Ibid. sect. ult.

In diesem Vorwurfe werden die verschiedensten Lehren der Scholastik bunt durcheinandergeworfen, und fast alle auf die sonderlichste Weise mißdeutet. Um aber einzusehen, wie sehr das Resultat wenigstens mit der aristotelischen Lehre streite, braucht man sich nur an die Hauptpunkte der Untersuchung, in der wir dem Stagiriten folgten, zu erinnern. Gerade dahin wurden wir geleitet, die Substanz als das eigenthümliche Sein oder die Wesenheit, diese aber als ein Prinzip, das dem Dinge seine Bestimmtheit giebt, zu betrachten. Nun wurde aber gezeigt, daß eben dieses Prinzip nicht etwas von dem Dinge Verschiedenes, daß es das Ding seinem eigentlichsten Sein nach ist, und daß wir in ihm mit nichten als Theile denken dürfen, was wir in unserm Denken als die Elemente des Begriffs unterscheiden. — Aber wir müssen auf das Einzelne eingehen, und sehen, ob nicht etwa die Scholastiker Aristoteles Lehre entstellt haben.

Was zuerst die Zusammensetzung des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen betrifft, so ist aus dem Gesagten klar, daß sie durch die ganze aristotelische Lehre auf das Schärfste ausgeschlossen wird. Und nichts kann mehr mit dieser Lehre streiten, denn das Ideale oder Allgemeine in dem Einzelnen als etwas von ihm Verschiedenes, als seinen Grund nämlich und somit als das reale Prius des Besondern zu betrachten. Das gilt aber ebensowohl vom Abstracten, als vom Concreten. Wie dieser einzelne Mensch, Sokrates, nicht aus mehreren Wesen, einem körperlichen, einem organischen, einem sinnlichen, einem vernünftigen, und endlich dem sokratischen, ebensowenig ist diese individuelle Menschheit (menschliche Natur), die sokratische, aus mehreren Wesenheiten, der Körperlichkeit, der Lebendigkeit u. s. w. zusammengesetzt; sondern die eine sokratische Wesenheit ist in ungetheilter Einheit des Seins alles, was wir mit diesen Worten bezeichnen. Den sogenannten Formalisten nun kann man allerdings vorrücken, daß sie von dieser Lehre abweichend eine Ansicht vertheidigten, die jener, welche man der ganzen Scholastik aufbürdet, verwandt ist. Allein auch sie verstanden sich, durch zahlreiche Gegner gedrängt, zu Erklärungen, in Folge derer ihre Lehre von der gewöhnlichen fast nur noch in der Ausdrucksweise verschieden war (n. 180.). Obwohl wir aber eben diese gewöhnliche Lehre schon behandelt hatten, so haben wir dennoch hier, was die beiden Repräsentanten der älteren und neueren Scholastik, Thomas und Suarez, zur Begründung der aristotelischen Ansicht sagen, nicht übergehen wollen;

damit wir nämlich zeigten, daß die innere Einheit der Substanz von der Scholastik scharf und bestimmt aufgefaßt, und die entgegensetzte Lehre nicht bloß, wie es in unsern Tagen gewöhnlich ist, mit der Bemerkung, sie „pantheisire", abgewiesen, sondern durch Gründe, die ihre innere Unhaltbarkeit und Falschheit an den Tag legen, überwunden wurde.

Dies ist freilich wahr, und wir müssen es bei dieser Gelegenheit wiederholen, daß die Scholastik sich nicht wie Aristoteles damit begnügte, die Wirklichkeit des Allgemeinen als solchen zu läugnen, für die Wahrheit aber, mit der es von uns gedacht wird, in den Dingen den Grund nachzuweisen; sondern daß sie über diesem Grunde einen höheren und ewigen in dem Gedanken und der Wesenheit Gottes fand. Aber das hieß nur die aristotelische Lehre durch eine bessere Deutung der platonischen vervollkommnen, ohne die Wahrheit, die sie enthält, im Geringsten zu gefährden. Denn obgleich die Ideen in der Auffassung der Scholastiker nicht, ich möchte sagen, wie müßige Gedanken Gottes erscheinen, sondern einen ursachlichen Einfluß auf die Dinge und unser Erkennen haben; so brauchen wir doch besonders nach dem, was noch im vorhergehenden Hauptstücke mitgetheilt wurde, nicht erst zu beweisen, daß dies ideale Sein der Dinge nicht wiederum in den Dingen selbst als ihr Wesen gefaßt wurde[1]).

616. Was nun die beiden andern Punkte, welche der Einwurf enthält, nämlich die reale Verschiedenheit des Wesens vom Dasein, und des Abstracten vom Concreten angeht; so braucht man nur zu wissen, von welcher Schule sie vertreten, von welcher bestritten wurden, um einzusehen, daß sie mit der Lehre vom Allgemeinen und Besondern, mit welcher sie der Einwurf in Verbindung bringt, nicht zusammenhängen können. Denn gerade die thomistische Schule, welche die Wirklichkeit des Allgemeinen als solchen und folglich die Zusammensetzung desselben mit der Individualität läugnete, behauptete, die Formalisten aber, welche diese Zusammensetzung annahmen, läugneten die Verschiedenheit des Wesens vom Dasein und der abstracten von der concreten Substanz. Und daß dieses nicht etwa einem groben Mangel an Folgerichtigkeit zuzuschreiben sei, ist aus den Lehren selbst leicht zu erweisen. Unter der Wesenheit, die vom Dasein reell verschieden

[1]) Vergl. über diese ganze Lehre, was oben n. 57. ff. 219. ff. 476. ff. gesagt wurde.

sein sollte, verstanden die Thomisten keineswegs das Allgemeine als solches oder gar den Begriff, sondern die individuelle und reale, von Gott geschaffene Wesenheit, und dachten sie zum Dasein nicht in dem Verhältniß des Idealen oder Möglichen zum Realen und Wirklichen, sondern des empfänglichen Vermögens zum Actus, als der vollendenden Wirklichkeit. Daher haben wir sie auch oben, ohne die Lehre selbst vorzuziehen, wider den Vorwurf, den pantheistischen Irrthum zu begünstigen, in Schutz nehmen können.

Wenn wir aber ferner hervorhoben, daß diese Meinung unter den älteren Scholastikern ebensowenig als unter den neuern vorherrschend, daß sie vielmehr hauptsächlich nur in der thomistischen Schule, und selbst nicht in dieser allgemein vertreten wurde; so können wir nicht dasselbe von jener andern Lehre über den Unterschied zwischen dem Abstracten und Concreten, oder richtiger zwischen der Natur und der Subsistenz behaupten. „Oder richtiger," sagten wir: denn es ist nicht vom Unterschied des Concreten und Abstracten im allgemeinen, sondern von der Substanz in abstracto und der Substanz in concreto die Rede; jene wird gewöhnlich natura, diese suppositum genannt. Wo also die Scholastiker von den Accidenzen handeln, da pflegen auch jene, die den Unterschied zwischen natura und suppositum festhalten, zu erinnern, daß das Abstracte und Concrete in der Wirklichkeit nicht verschieden sei, und zu warnen, daß man die logische Ordnung der Dinge mit der realen nicht verwechsele[1]). Man ist ferner im Irrthum, wenn man das Subsistirende mit dem Individuellen verwechselnd, meint, nach jener Ansicht der Scholastiker

---

[1]) So bemerkt Cajetan zu dem Satze des h. Thomas (de en'e et essentia c. 7): „Nomina accidentium concretive dicta non ponuntur in praedicamento sicut species vel genera, ut album vel musicum nisi per reductionem, sed solum secundum quod abstracte significantur ut albedo et musica." Adverte, quod de abstracto et concreto, quomodo sunt in praedicamento, aliter Metaphysicus et aliter Logicus judicabit. Cum enim apud Metaphysicum, qui res secundum suas essentias considerat, et non secundum modos intelligendi vel significandi, abstractum et concretum non differant, eo quod eadem res abstracte et concrete sit significata, dicet ipse, sicut abstractum ita et concretum in genere esse: res enim per suam essentiam ingreditur vel egreditur genus metaphysicaliter sumptum i. e. per rem generis, et non per modum significandi. Comm. in opusc. de ente et essentia. c. 7. litt. h.

werde die abstracte Substanz dadurch zur concreten, daß mit ihr die Individualität verbunden werde. Kann ja auch die concrete Substanz (Mensch) als allgemein, und die abstracte (menschliche Natur) als individuell gedacht werden. Aber möge man sie als allgemein oder als individuell denken, man denkt die concrete als subsistirend, während der Gedanke des Abstracten die Subsistenz nicht einschließt. Dies also war die Frage, welche jene Schulen theilte, ob die individuelle Natur dadurch allein, daß sie wirklich sei, subsistire, also in dem oben erklärten Sinne unabhängig von jedem Andern da sei; oder ob ihr die Subsistenz durch irgend eine von ihr, der Natur oder Wesenheit, verschiedene Realität verliehen werde[1]). Aristoteles behandelt diese Frage nicht; die Scholastik aber wurde dazu durch das Geheimniß der Menschwerdung genöthigt, und an diesem Geheimniß läßt sich auch der eigentliche Streitpunkt am besten deutlich machen. In unserm Heiland Jesus Christus giebt es außer der göttlichen Natur eine, ohne Zweifel individuelle, menschliche Natur, die aber nicht durch sich, sondern durch das Wort, die zweite Person der Gottheit, subsistirt, und darum ist Christus der Herr nur eine Person, ein suppositum. Wenn wir nun in Christus die menschliche Natur für sich, ohne das göttliche Wort, und folglich ohne Subsistenz betrachten; so kann keine Frage sein, daß zwischen dieser Natur in abstracto und zwischen einer Natur in concreto, die nämlich als menschliche Person da ist, ein reeller Unterschied bestehe, daß jener eine Vollkommenheit abgehe, welche diese besitzt. Aber muß man nun annehmen, daß diese Vollkommenheit, welche die menschliche Natur Christi in höherer Weise durch ihre Vereinigung mit dem göttlichen Worte hat, in jedem andern menschlichen Individuum eine von seiner Natur oder Wesenheit verschiedene Realität voraussetzt? Nicht nur jene, welche in besonderm Sinne die Schule des h. Thomas bildeten, sondern die meisten der ausgezeichnetsten Scholastiker waren dieser Ansicht[2]). Scotus[3]) aber mit seiner Schule, und vor ihm Heinrich von Gent, ferner Durand und sämmtliche Nominalisten läugneten es. Sie waren der Meinung, jede Substanz als solche besitze in ihrer Wesenheit selbst alles, was nöthig sei, um für sich sein zu können; dies aber

[1]) Suarez. Metaph. Disp. 34. sect. 2.

[2]) Man sehe ihre Commentare in Summam S. Thom. p. 3. q. 2. a 2. und in l. 3. Dist. 1. q. 1.

[3]) In l. 3. dist. 1. quaest. 1.

hindere nicht, daß eine Substanz geschaffen werde, die nicht für sich, sondern mit Abhängigkeit von einer andern da sei. Das Vermögen zu subsistiren habe jede Substanz durch ihre eigne Wesenheit; die wirkliche Subsistenz aber dadurch, daß sie mit keinem andern subsistirenden Wesen auf jene Weise vereinigt werde, welche die genannte Abhängigkeit zur Folge habe. Diese Ansicht hat später eine solche Vertheidigung gefunden[1]), daß sie von vielen neueren Scholastikern, wie auch von Petavius und manchen andern Theologen angenommen wurde. — Wir glauben aber hier in diese Streitfrage nicht weiter eingehen zu müssen. Denn durch das Gesagte ist offenbar, daß sie mit jener Ansicht von der Verwirklichung des Allgemeinen durch Besonderung ganz und gar nichts zu thun hat, noch auf andere Weise irgend eine Vermengung des Logischen oder Idealen mit dem Realen einschließt.

---

[1]) Declaratio ac defensio scholastica doctrinae SS. Patrum Doctorisque Angelici de hypostasi et persona, auctore Claudio Tiphano, S. J. Mussiponti. 1634.



Viertes Hauptstück.

Von den Accidenzen.

I.

Erklärung und Eintheilung der Accidenzen.

617. Wie die Erklärung der Substanz, daß sie ein selbständiges oder für sich bestehendes Wesen sei, der Erörterung bedurfte; also muß auch die Erklärung des Accidenz als eines Unselbständigen, das nicht für sich, sondern in einem Andern ist, näher bestimmt werden. Man braucht aber nur an die verschiedenen Arten der Accidenzen, welche die Scholastiker unterschieden, zu denken, um sogleich einzusehen, daß sie jenes „In-einem-andern-sein" nicht von allen in derselben Weise und daher, wenn sie dadurch das Accidenz erklärten, in einem weiten Sinne verstehen mußten. Unter dem, was nicht selbständig, sondern in einem Andern als seinem Subjecte sei, denken wir uns gewöhnlich etwas von diesem Subjecte Verschiedenes, das es auf irgend eine Weise bestimme, wie z. B. im Menschen die Wissenschaft oder Tugend, die er sich erworben hat. Nun giebt es aber auch Bestimmungen des Subjectes, welche an sich gar kein eignes Sein haben und daher von dem Subjecte, in dem sie sind, auch nur dem Gedanken nach verschieden sein können, wie die Gestalt des Körpers. Es geht freilich nicht bloß in unserm Denken, sondern auch in der Wirklichkeit eine Veränderung vor, wenn ein Körper nun diese, nun eine andere Gestalt empfängt; aber diese Veränderung besteht doch nicht darin, daß irgend etwas im Körper hervorgebracht werde, das früher nicht in ihm war, wie wenn er z. B. erwärmt wird, sondern nur darin, daß seine Theile eine andere Lage oder Verbindung erhalten. Es ist also die Gestalt keine von der Substanz des Körpers verschiedene Realität. Endlich aber nennt man auch Accidenz, was in dem Subjecte gar nichts setzt oder verändert, sondern ihm nur in Beziehung auf etwas,

das außer ihm ist, zukommt. So ist nicht bloß die Wärme, sondern auch das Erwärmen ein Accidenz des Körpers; aber die Wärme ist es als eine von seiner Substanz verschiedene Beschaffenheit, während das Erwärmen ihm nur in Bezug auf andere Körper in seiner Nähe zukommt, und nicht in ihm, sondern in diesen eine Veränderung hervorbringt. Ebenso sind nicht bloß das innere Wo und Wann, sondern auch der äußere Ort und die äußere Zeit Accidenzen der geschaffenen Dinge (n. 351); aber jene sind es als eine von ihrem Wesen zu unterscheidende Weise des Daseins, diese sind es als etwas ihnen Aeußerliches, durch das sie, ohne in sich irgend eine Veränderung zu erleiden, bestimmt werden.

Demzufolge theilte man die Accidenzen in solche, die das Subject innerlich, und solche, die es nur äußerlich bestimmen, ein. Jene wurden accidentia physica, diese denominationes extrinsecae genannt, und die ersteren wiederum in solche, die ein vom Sein der Substanz, wenngleich abhängiges, doch verschiedenes Sein haben, und solche, die nur als Weisen der Substanz oder anderer Accidenzen gedacht werden können, eingetheilt (accidentia absoluta, accidentia modalia oder modi).

Es leuchtet also ein, daß zwar alles, was Accidenz heißt, die Substanz voraussetzt, und nur durch Beziehung auf dieselbe ist; daß aber diese Beziehung von manchen nur im uneigentlichen Sinne als ein Sein in oder an der Substanz ausgesagt werden kann. Deßhalb pflegt auch, wie Suarez bemerkt, Aristoteles, wo er von dem Accidenz ganz im allgemeinen redet, dasselbe im Gegensatz zu der Substanz, welcher das Sein schlechthin zukommt, als solches zu bezeichnen, das nur dadurch ist, daß es irgend eine Bestimmung der Substanz, ihre Größe, ihre Gestalt, ihre Lage, ihr Leiden u. s. w. ist. Somit werden wir hier auf jene Erklärung zurückgeführt, die wir schon bei anderer Gelegenheit aus dem h. Thomas mittheilten, und die als der Grundgedanke alles dessen, was die Scholastik von dem Verhältniß der Accidenzen zur Substanz lehrt, festzuhalten ist. Accidenz ist das, was dem in seinem eigenthümlichen Sein schon bestehenden Dinge beifällt, oder, was auf dasselbe hinauskommt, Accidenzen heißen die Bestimmungen des Dinges, die außer seiner Wesenheit liegen[1]).

---

[1]) Majoris claritatis gratia dici posset accidens esse talem formam, quae afficit vel modificat subjectum extra rationem ejus existens.

618. Das Accidenz hat also eine nothwendige Beziehung auf die Substanz, und zwar ist diese Beziehung im allgemeinen jene einer Form; denn das Accidenz bestimmt die Substanz; in den verschiedenen Weisen aber, welche dies Verhältniß zuläßt, suchten die Scholastiker den Grund für die Unterscheidung der Accidenzen in jene neun Arten, die Aristoteles in den Kategorien bestimmt. Ohne ihnen in diese Untersuchung zu folgen, heben wir vielmehr eine andere Eintheilung der Accidenzen, die zur Würdigung der Anklage, auf die wir zu antworten haben, von größerer Bedeutung ist, hervor. Es ist jene so gewöhnliche in accidens proprium et accidens commune. Jenes wird auch, insbesondere von Porphyrius, schlechthin proprium (*ἴδιον*) genannt, und der Name accidens (*συμβεβηκος*) auf das accidens commune beschränkt. Unter dem ersteren wäre der Bezeichnung nach jede Bestimmung, welche Dingen einer Art eigenthümlich ist, zu verstehen; jedoch in vollem Sinne ist nur das proprium, Eigenschaft, was nicht bloß den Dingen einer Art ausschließlich, sondern auch jedem Dinge dieser Art und immerfort zukommt. Es ist weder die Wesenheit, noch auch Theil der Wesenheit; aber es muß doch in dieser nicht wie immer, sondern auf solche Weise seinen Grund haben, daß es von ihr unzertrennlich ist. Denn nur daraus begreifen wir, was eben in der Erklärung von ihm gesagt wurde. Es kann daher auch, wie Aristoteles bemerkt, ebensowohl das Ding von ihm, als es vom Dinge ausgesagt werden[1]). So sind Zeitlichkeit und Räumlichkeit Eigenschaften des Geschöpfes: sie gehören nicht zum Wesen des Geschöpfes, sind aber eine nothwendige Folge desselben, und darum ist nur das Geschöpf, aber auch jedes Geschöpf immer in der Zeit und im Raume. Wie man also sagen muß, daß alles Geschaffene räumlich und zeitlich ist; so kann man auch sagen,

---

Atque ita explicata definitio sumitur ex Arist. l. 4. Metaph. in principio et l. 7. et 9. Metaph. in principio, et ubicunque agit de communi ratione accidentis aut divisione ejus in novem genera: nam semper dicit rationem accidentis consistere in hoc, quod sit entis ens et per varios modos respiciendi substantiam accidentia distinguit. Suarez. Metaph. Disp. 37. sect. 2.

Die Stellen des h. Thomas und Aristoteles siehe oben n. 91. 93.

[1]) *Ἴδιον δέ ἐστιν, ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δὲ ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος. Οἷον ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν. Εἰ γὰρ ἄνθρωπός ἐστι, γραμματικῆς δεκτικός ἐστι· καὶ εἰ γραμματικῆς δεκτικός ἐστιν, ἄνθρωπός ἐστιν.* Top. l. 1. c. 4. n. 5.

daß alles Räumliche und Zeitliche Geschöpf ist. Ebenso verhält es sich im Menschen mit der Anlage zur Sprache, mit der Fähigkeit zu lachen und zu weinen u. s. w.

Dem Namen zufolge würde alles das ein accidens commune sein, was nicht einer Art von Wesen eigenthümlich, sondern mehreren gemeinsam ist. Allein wie nicht alles einer Art Eigenthümliche, sondern nur jenes, was überdies in jedem Dinge dieser Art zu jeder Zeit sich findet, im strengen Sinne des Wortes proprium ist; so wird umgekehrt nicht bloß das, was mehreren Arten gemeinsam, sondern alles, was nicht proprium ist, commune genannt. Und weil das proprium, wie wir sehen, mit der Wesenheit des Dinges unzertrennlich verbunden ist; so wird das commune als ein Accidenz bezeichnet, das in dem Dinge, ohne daß dessen Wesenheit aufgehoben werde, sein und nicht sein kann. Mit dieser Erklärung streitet keinesweges die Eintheilung des accidens commune in separabile und inseparabile, die (nicht erst, wie ein Schriftsteller unserer Tage meint, bei den Scholastikern vorkommt, sondern schon) bei Porphyrius unmittelbar auf jene Erklärung folgt[1]). Denn es handelt sich nicht um das, was dem gewöhnlichen Laufe der Natur nach, sondern was, ohne das Wesen des Dinges zu zerstören, aufhören kann, in diesem zu sein. Wenngleich der Aethiopier nie seine Farbe ändert, so sehen wir doch ein, daß dies geschehen könnte, ohne daß er aufhören würde, Aethiopier zu sein; aber die Fähigkeit zu lachen und zu weinen kann ihm nicht genommen werden, ohne daß in ihm das menschliche Wesen selbst zerstört werde, und er somit aufhöre, nicht nur Aethiopier, sondern auch nur Mensch zu sein[2]).

Man unterscheidet demgemäß dreierlei Beschaffenheiten, die wesentlichen, nothwendigen und zufälligen. Seine **wesentliche** Beschaffenheit erhält das Ding durch das, was seine Art bestimmt (differentia specifica), die **nothwendige** durch die oben erklärten Eigenschaften, die **zufälligen** durch die Accidenzen im engern Sinne des Wortes; wobei jedoch festzuhalten ist, daß hier nicht alles, was den Gesetzen der Natur nach immer im Dinge sein muß, sondern nur das nothwendig heißt, was von der Wesenheit des Dinges, ohne zu ihr zu gehören, nicht getrennt werden kann.

---

[1]) *Συμβεβηκὸς δέ ἐστιν, ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς. Διαιρεῖται δὲ εἰς δύο. Τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ χωριστόν ἐστι· το δὲ ἀχώριστον.* Jsagoge. c. 5.

[2]) Ibid.

II.

Abhängigkeit der Accidenzen von der Substanz.

619. Der hauptsächliche Vorwurf, den man in diesem Lehrabschnitt der Philosophie der Vorzeit macht, besteht darin, daß sie alle wahre und lebendige Einheit der Accidenzen mit der Substanz zerstöre. Da nun die eben mitgetheilten Erklärungen in der aristotelischen und scholastischen Philosophie so gewöhnlich waren, daß man ihnen auf der Schwelle der Logik begegnet; so muß es gewiß befremden, wenn man diese Anklage gerade darauf gründen will, daß die Scholastik ebenso wie Aristoteles kein anderes Accidenz gekannt habe, als jenes, das später als die Substanz ist, und von ihr verursacht wird. Sie habe von diesem jenes, das zwar an sich betrachtet kein volles Sein hat, aber doch mit der Substanz gegeben ist, wie z. B. die Lebensthätigkeit in dem Lebendigen, nicht unterschieden, sondern gelehrt, daß die Substanz der Natur und Zeit nach früher sei, und alle Accidenzen, auch die untrennbaren, verursache. Durch solche Lehre werde klar an den Tag gelegt, wie in dieser Philosophie das Allgemeine, — (denn das soll und muß nun einmal Aristoteles unter der Substanz verstehen) — sich immermehr verendliche, und in den Accidenzen verkörpernd in's Dasein trete.

Wenn aber nun jene Unterscheidung der Accidenzen, welche die Vorzeit nicht gekannt haben soll, schon in den elementarischen Begriffen ihrer Logik so kenntlich hervortritt; wie mögen denn Aristoteles und die Scholastiker verleitet worden sein, zu behaupten, was mit denselben im vollsten Widerspruch steht, daß nämlich alle Accidenzen, wie der Natur, so auch der Zeit nach später seien, als die Substanz? Es giebt im ganzen Aristoteles nur eine Stelle, auf welche man sich dafür einigermaßen berufen könnte, und diese hat ihrer Kürze und Dunkelheit wegen von jeher seinen Auslegern viel zu schaffen gegeben Im Eingange eben jenes Buches der Metaphysik, mit dessen Inhalt wir uns im vorigen Hauptstück beschäftigt haben, folgt gleich nach der Erklärung der Substanz und der Accidenzen der Satz: die Substanz sei sowohl dem Begriffe und der Erkenntniß, als auch der Natur und Zeit nach früher, als die Accidenzen. Daß die Substanz dem Begriffe und der Erkenntniß nach den Accidenzen vorausgehe, be-

weist Aristoteles durch Gründe, die von uns schon am geeigneten Orte entwickelt wurden (n. 100. 101.); für die Behauptung aber, daß sie auch der Natur und Zeit nach früher sei, könnte man nur in den Worten, die er jenem Beweise vorausschickt, eine Begründung suchen. Er sagt nämlich, keine Art von Accidenzen, sondern die Substanz allein könne getrennt da sein, und erinnert damit an die schon erklärte Wesenheit der Substanz und des Accidenz. Es ergiebt sich aus dieser allerdings, daß die Substanz der Natur nach dem Accidenz vorausgehe. Denn der Natur nach früher ist das, was sein muß, damit das Andere sein könne. Sind also die Accidenzen Bestimmungen, die dem Dinge außer seinem spezifischen Sein beifallen; so ist klar, daß sie, um sein zu können, die Substanz voraussetzen. Denn die Substanz im Gegensatz zu den Accidenzen, die sie trägt, betrachtet, ist ja eben jenes eigenthümliche Sein, worin das Ding Bestand hat. Aber wie soll durch jene Worte bewiesen, und wie kann überhaupt behauptet werden, daß die Substanz der Zeit nach früher denn alle Accidenzen sei? Ist es doch offenbar, daß nicht nur jene Eigenschaften, die mit der Wesenheit nothwendig gegeben sind, sondern auch viele in Bezug auf die Wesenheit zwar zufällige, aber doch von dem Dinge untrennbare Accidenzen der Zeit nach nicht später als die Substanz sein können. Manche Gelehrte glauben, daß Aristoteles hier nicht die Substanz mit den Accidenzen in demselben Dinge, sondern im allgemeinen vergleiche, und also sagen wolle, kein Accidenz könne ohne die Substanz sein, aber es gebe wenigstens eine Substanz, nämlich die göttliche, die ohne Accidenzen sei. Man findet diese Erklärung schon bei den Arabern[1]), und auch der h. Thomas giebt dieselbe, ohne sich jedoch auf eine nähere Erörterung einzulassen[2]). Allein abgesehen davon, daß nach Aristoteles, der die Ewigkeit der Welt behauptete, hieraus kein Früher der Zeit folgen würde; so ist gar nicht anzunehmen, daß er vom Gegensatz der Substanzen und Accidenzen im allge-

[1]) Averroes. Metaph. l. 7. com. 4.

[2]) Quod sit prima tempore aliis ex hoc probatur, quod nullum aliorum praedicamentorum est separabile a substantia. Sola autem substantia est separabilis ab aliis. Nullum enim accidens invenitur sine substantia, sed aliqua substantia invenitur sine accidente: et sic patet, quod non quandocunque est substantia, est accidens, sed e contrario, et propter hoc substantia est prior tempore.

In Metaph. l. 7. lect. 1.

meinen rede. Denn die Gründe, womit er beweist, daß die Substanz dem Begriffe und der Erkenntniß nach früher sei, zeigen, daß er vielmehr die Substanz mit den Accidenzen, die in ihr sind, vergleicht. Man hat also andere Erklärungen gesucht, unter welchen die natürlichste und wahrste diese zu sein scheint, daß Aristoteles in jenen Worten, die er beifügt, auf die Natur der Substanz und des Accidenz hinweise: kein Accidenz, sondern nur die Substanz kann getrennt und also für sich dasein. Denn darin liegt der Grund, weßhalb die Substanz der Natur nach allen, der Zeit nach aber wenigstens vielen Accidenzen vorhergeht, während kein Accidenz früher als die Substanz sein kann[1]).

Und ließe sich in Aristoteles Worte dieser Sinn nicht legen, so könnte man ihn doch nur eines Mangels an Aufmerksamkeit beschuldigen; weil er wie das Früher der Natur, so auch jenes der Zeit auf alle Accidenzen ohne Unterschied ausdehne; aber daraus nicht folgern, daß er den Unterschied, der hier stattfindet, nicht anerkannt habe, da er ihn bei anderer Gelegenheit auf das Bestimmteste lehrt. Allein wie immer es sich mit Aristoteles verhalten möge, den Scholastikern wenigstens kann man diese irrige Ansicht nicht zur Last legen. Fanden sie ja nur deßhalb in der Erklärung des aristotelischen Textes Schwierigkeit, weil derselbe dem Wortlaute nach jenes Früher der Zeit von allen Accidenzen zu behaupten schien. In der Sache, so beginnt Suarez, kann hier keine Schwierigkeit sein, sondern nur über die Weise, wie Aristoteles zu erklären sei, sind die Ansichten der Gelehrten getheilt. Und weßhalb bietet die Sache selbst keine Schwierigkeit dar? Weil jener Satz des Aristoteles, wenn er Substanz und Accidenz im allgemeinen vergleicht, ohne allen Zweifel wahr ist; wenn er aber von der einzelnen Substanz und ihren Accidenzen verstanden wird, ebenso gewiß falsch ist. Denn es giebt eine Substanz, die ewig ist, nämlich die göttliche, aber kein Accidenz, das nicht zeitlich wäre. Wiederum aber kann es keine geschaffene Substanz geben, die in irgend einem Moment der Zeit ohne Accidenzen wäre. Denn die körperliche Substanz kann wenigstens nicht ohne Quantität und irgend eine Qualität, und die geistige nicht ohne Intelligenz und Wille, noch auch, wie Suarez bei anderer Gelegenheit in Uebereinstimmung mit allen Scholastikern lehrt, ohne erkennende

---

[1]) Vergl. Suarez. Metaph. Disp. 38. sect. 1.

und wollende Thätigkeit sein[1]). Daraus ergiebt sich, mit welcher Wahrheit man sagt, die Scholastik, in der Bestimmung des Accidenz sich ganz an Aristoteles anschließend, behaupte, daß die Substanz der Natur und Zeit nach früher sei, als die Quantität und Qualität, als die Relation und Thätigkeit u. s. w.

620. Allein an jener Stelle, wo der h. Thomas die Natur des Accidenz daraus erklärt, daß es zu dem in seinem Sein schon Bestehenden und insofern Vollendeten hinzukomme, sagt er ausdrücklich, daß dieses Sein dem Accidenz vorhergehe. Allerdings; aber wodurch will man beweisen, daß der Heilige unter diesem Vorher das Vorher der Zeit verstanden habe? Nämlich er fügt hinzu, daß dies substanziale Sein das erste, das accidentale aber ein zweites sei, so daß das Ding ohne dieses als seiend gedacht werden könne, wie das Erste ohne das Zweite, und ein Subject ohne das Prädicat gedacht werden kann[2]). Darin soll man also von neuem erkennen, wie die Scholastik die logische Ordnung der Dinge mit der realen vermenge. — Indessen meinen wir, daß man gerade umgekehrt aus diesem Vergleiche wenigstens hätte einsehen müssen, der Heilige rede von einem Vor und Nach,

---

[1]) In hac quaestione de re ipsa fere nulla est difficultas: in explicando autem sensu Philosophi, supposito ejus principio de aeternitate mundi, diversae sunt auctorum sententiae. Igitur quod ad rem attinet, certum est, substantiam ut sic, abstrahendo a creata et increata, esse priorem duratione accidente: quia aliqua substantia est aeterna, omne autem accidens est temporale. Atvero comparando substantiam creatam absolute ad accidens, revera non est prior tempore illo absolute et simpliciter . . . . . quia nullum momentum est, in quo fuerit verum dicere, aliquam substantiam creatam existere, pro quo vere etiam dici non potuerit, esse in ea aliquod accidens; quia si substantia sit spiritualis, saltem sunt in ea intellectus et voluntas, si vero substantia est materialis, saltem erit in ea quantitas nec deerit aliqua qualitas. Unde neque absolute neque respective, scilicet comparatione ejusdem suppositi, videtur posse simpliciter verificare, substantiam esse priorem omni accidenti. Disp. 38. sect. 1.

[2]) Illud, cui advenit accidens, est ens in se completum consistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter praecedit accidens, quod supervenit: et ideo accidens superveniens ex conjunctione sui cum eo, cui supervenit, non causat illud esse, in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo vel praedicatum sine subjecto. De ente et ess. c. 7.

das zwar in der Natur der Dinge seinen Grund, aber darum nicht in der Wirklichkeit ein Vor und Nach der Zeit zur Folge habe. Es ist klar, daß das Accidenz mit einem Prädikat, welches außer dem Begriffe des Subjectes liegt, verglichen wird: denn nur ohne ein solches kann das Subject gedacht werden. Daraus aber, daß das Subject ohne das Prädicat gedacht, d. h. im Begriffe aufgefaßt werden kann, folgt noch nicht, daß es auch ohne das Prädikat in der Wirklichkeit sein könne. Denn sonst würde es keine synthetischen Urtheile geben, die nothwendig und allgemein wären. Der Körper kann im Begriff aufgefaßt werden ohne die Beweglichkeit; aber daraus folgt nicht, daß ein Körper ohne die Beweglichkeit sein könne. Denn gehört gleich die Beweglichkeit nicht zur Wesenheit des Körpers, die der Begriff auffaßt; so hat sie in ihr doch ihren Grund. Aber, entgegnet man, dies ist eben das Verkehrte, daß der h. Thomas sagt, wie das Subject ohne das Prädicat gedacht werden könne; so könne die Substanz ohne das Accidenz sein. Zunächst heißt es im Texte nicht, wie man citirt hat: sine quo res subsistens potest esse, sondern sine quo res subsistens intelligi potest esse: womit nicht gesagt sein soll, man könne denken, d. h. urtheilen, behaupten, daß die Substanz ohne das Accidenz sein könne, sondern man könne das subsistirende Wesen als ein seiendes, oder seinem Sein nach denken, ohne das, was es durch die Accidenzen erhält, mitzudenken. Wenigstens ist es dies, was der h. Lehrer bei anderer Gelegenheit über denselben Gegenstand deutlich vorträgt.

Auf die oben angegebene Weise proprium und accidens unterscheidend, hatte er die Gründe entwickelt, weshalb die Seelenkräfte nicht als das Wesen der Seele, sondern als aus diesem nothwendig entspringende Eigenschaften (propria); ihre Aeußerungen aber, die Gedanken z. B. und Willensentschlüsse als Erscheinungen (accidentia) im engeren Sinne aufzufassen seien. Er beantwortet sodann die Einrede, daß man doch zu sagen pflege, die Seele sei ohne die ihr eigenen Kräfte nicht denkbar: alles aber, ohne was eine Sache nicht denkbar sei, gehöre zu ihrem Wesen. Ohne ein Anderes nicht denkbar sein, erwiedert der h. Thomas, kann einen doppelten Sinn haben; je nachdem man unter jenem Gedanken den Begriff, womit die Sache ihrem Wesen nach aufgefaßt wird, oder ein Urtheil versteht, womit behauptet wird, es sei undenkbar oder unmöglich, daß die Sache ohne jedes Andere sei. Im ersteren Sinne ist das Wesen sowohl ohne die

Eigenschaften, die mit ihm nothwendig verbunden sind, als auch ohne die Erscheinungen denkbar: im anderen Sinne aber ist es zwar denkbar ohne die Erscheinungen, auch ohne die unzertrennlichen, aber nicht ohne die Eigenschaften. Obgleich alle Raben schwarz sind, so ist es doch denkbar, daß es weiße gebe: denn die Schwärze hat keinen nothwendigen Grund in ihrem Wesen. Aber ein Mensch ohne die Fähigkeit zu lachen und zu weinen, ist nicht denkbar: weil diese Eigenschaft in dem menschlichen Wesen selbst gegründet ist. Nichtsdestoweniger gehört sie zu diesem Wesen nicht als Bestandtheil, und darum ist sie nicht in dem Begriff des Menschen eingeschlossen. Insofern also ist der Mensch denkbar ohne sie, als ich, um sein Wesen zu denken, diese Eigenschaft nicht mitdenken muß. So ist also auch die Seele denkbar ohne ihre Kräfte; aber es ist deshalb nicht denkbar, daß sie ohne diese Kräfte sei[1]).

Nach dieser so klaren und bestimmten Lehre, die der hl. Thomas auch an andern Orten wiederholt[2]), muß also die Stelle, die man, um ihn zu beschuldigen, entgegensetzt, erklärt werden. Uebrigens fragt es sich, ob nicht auch die Behauptung, daß die Substanz ohne jegliches Accidenz sein könne, einen wahren Sinn habe. Worin unterscheidet sich die Substanz von dem Accidenz, wenn nicht darin, daß sie für sich bestehen und insofern von jeglichem Andern und insbesondere von den Accidenzen unabhängig, das Accidenz aber umgekehrt, weil es nur im Subjecte sein kann,

---

[1]) Duplex est operatio intellectus: una, qua intelligit quod quid est; et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam: et sic procedit ratio (objecta). Alia est operatio intellectus componentis sive dividentis: et sic potest substantia intelligi sine accidentali praedicato, etiamsi secundum rem sit inseparabile, sicut potest intelligi corvus esse albus: non enim est ibi repugnantia intellectuum, cum oppositum praedicati non dependeat ex principiis speciei, quae signatur nomine in subjecto posito. Hac vero operatione intellectus non potest intelligi substantia sine proprio: non enim potest intelligi, quod homo non sit risibilis . . . . .: hic enim est repugnantia intellectuum, quia oppositum praedicati dependet ex natura subjecti. Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animae, ut scilicet intelligatur quod quid est absque potentiis; non autem secunda operatione, ita scilicet, quod intelligatur non habere potentiam. Quaest. disp. De spirit. creat. art. 11. ad 7

[2]) Ibid. de anima. art. 12. ad 7. Summa. p. 1. q. 77. a. 1. ad 5.

in seinem Sein abhängig ist? Möge also auch ein Accidenz aus was immer für einem Grunde nothwendig zugleich mit der Substanz dasein; so ist doch dieses sein Dasein nicht **Grund**, sondern vielmehr **Folge** des Daseins der Substanz. Insofern also darf man ohne alle Einschränkung behaupten, daß ein subsistirendes Wesen ohne die Accidenzen sein könne, als es das Sein für sich besitzt, und die Accidenzen, ohne welche es nicht ist, nur darum in und mit ihm gegeben sind, weil sie in ihm ihren nothwendigen Grund haben[1]). Und nun lese man das ganze Hauptstück, aus welchem die fragliche Stelle entnommen ist, und man wird sich überzeugen, daß es gerade diese Abhängigkeit und Unabhängigkeit, diese Folge des Grundes und des Begründeten, keineswegs aber die Folge der Zeit war, welche der h. Lehrer deutlich machen wollte. Daher unterscheidet er noch in demselben Hauptstück die Accidenzen, welche in der Substanz allein den ganzen Grund ihrer Wirklichkeit haben, von jenen, für welche die Substanz nur empfänglich ist. Die ersteren sind immer in der Substanz der Wirklichkeit nach, die andern nur dem Vermögen nach. Das Feuer also ist nie ohne Hitze, die Luft aber kann ohne Helle, obgleich nicht ohne Empfänglichkeit für dieselbe sein[2]).

621. Aber hier berühren wir einen Lehrpunkt, der wiederum der Scholastik zum Vorwurf gemacht wird. Denn sie soll es eben darin versehen haben, daß sie die Substanz als Ursache aller Accidenzen betrachtete, auch in dieser Hinsicht die Accidenzen, welche, wenn nicht durchaus Eines mit der Substanz, wenigstens mit derselben gegeben und nothwendig verbunden sind, von jenen, die sie empfangen und verlieren kann, nicht unterscheidend. Aus der Weise jedoch, in welcher diese Klage vorgebracht zu werden pflegt, leuchtet sofort ein, daß man unter der Ursache, von welcher die Scholastiker reden, immer nur die **wirkende** Ursache, welche in einem Andern Veränderungen hervorbringt, sich vorstellt.

---

[1]) Vergl. Cajet. in op. de ente et essentia. c. 7. q. 16., wo er eben die Stelle, die uns beschäftigt, auf diese Weise rechtfertigt.

[2]) Aliquando accidentia ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne, qui semper actu est calidus: aliquando secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipiunt accidentia ex agente exteriori; sicut diaphaneitas in aere, quae completur per corpus lucidum exterius, et in talibus aptitudo est accidens inseparabile. De ente et ess. c. 7.

Darum liegt die Antwort auf derlei Anklagen, so schwierig übrigens diese Frage in sich sein mag, sehr nahe.

Schon aus dem eben angeführten Beispiele, dessen der hl. Thomas selber sich bedient, geht hervor, daß er die Substanz als Ursache der Accidenzen bezeichnend, nicht an die wirkende Ursache allein, sondern ebensowohl an die materielle d. i. empfangende dachte. Wir erklären materiell durch empfangend: weil nicht bloß körperliche, sondern auch geistige Wesen das sein können, was man mit dem Ausdruck materielle Ursache sagen will, nämlich Subject das empfängt und trägt: weßhalb auch der h. Thomas, wo er von der Seele redet, statt causa efficiens und materialis principium activum und principium susceptivum sagt[1]). — Indessen ist hierin auch schon ein anderer Unterschied angedeutet, den Cajetan in eben dieser Frage, die uns beschäftigt, bestimmter hervorhebt[2]), Jenes Vermögen nämlich, wodurch ein Wesen empfangende Ursache ist, kann bloßes Vermögen zu empfangen, (potentia receptiva), und es kann zugleich Vermögen zu leiden (potentia passiva) sein, je nachdem mit dem Empfangen eine Veränderung verbunden ist oder nicht. Aber kann es ein Empfangen ohne Veränderung des Empfangenden geben? Wenn das Empfangende jemals ohne das Empfangene war, freilich nicht; aber eben dies wollte man mit jener Unterscheidung sagen: auch für das, was von Anbeginn und immer nothwendig in dem Dinge ist, muß es in diesem Empfänglichkeit geben; was aber bald in ihm, bald nicht in ihm ist, setzt überdies Veränderlichkeit voraus. Sagen wir also statt Vermögen zu empfangen lieber Empfänglichkeit, und statt Vermögen zu leiden Veränderlichkeit, und wir werden uns von dem Gedanken der Scholastik nicht entfernen. Was folgt hieraus für unsere Frage? Dies: obgleich die Wesenheit in Bezug auf jene Accidenzen, die man Eigenschaften (propria) nennt, keine Veränderlichkeit hat; so muß sie doch in Bezug auf sie Empfänglichkeit, d. h. eine solche Beschaffenheit haben, vermöge welcher sie dieselbe haben und tragen, ihr Subject sein kann. In der Sprache der Scholastik wird sie also schon deßhalb, aber nicht bloß deßhalb, mit Recht als Ursache bezeichnet.

---

[1]) Summa. p. 1. q. 77. a. 6.
[2]) In op. de ente et ess. c. 7. q. 16.

622. Obgleich jedes Wesen in seinem substanziellen Dasein von den Accidenzen unabhängig ist; so bedarf es derselben doch zu seiner Ausbildung und der seiner Natur entsprechenden Wirksamkeit. Wenn deßhalb die Substanz als Endursache aller Accidenzen, die sie irgendwie vervollkommnen, betrachtet werden muß; so gilt dies insbesondere von jenen, ohne welche sie sich ganz und gar nicht entwickeln, noch in der ihr eigenthümlichen Weise bethätigen kann. Das sind aber gerade die propria, d. h. die Eigenschaften, Vermögen und Kräfte, welche in jedem Wesen einer Art und nur in Wesen dieser Art sich finden.

Und wenn demzufolge gesagt werden muß, daß die Substanz sie fordert; so wird man auch schon deßhalb die Ansicht gegründet finden, daß sie in ihr, dem Grunde jenes eigenthümlichen Seins des Dinges, ihre Wurzel haben. Es ist demnach allerdings Lehre des h. Thomas und der meisten ausgezeichneten Scholastiker, daß jene Accidenzen, von denen wir reden, in der Wesenheit nicht bloß das Subject, in dem, und den Zweck, für den, sondern auch den Grund haben, aus dem und durch den sie sind[1]). Aber wie sie in der Substanz, als dem Subject dieser Accidenzen, die Empfänglichkeit von der Veränderlichkeit unterschieden; so unterschieden sie in ihr, als dem Grunde derselben, die erzeugende Thätigkeit von jenem Wirken, das Veränderungen hervorbringt. Auch hier müssen wir sagen, daß die Substanz, wenn wir sie zuerst ohne diese Eigenschaften und dann mit denselben betrachten, in unsern Gedanken sich ohne Zweifel verändert: aber weil jene erzeugende Thätigkeit in der Substanz nothwendig, und von ihrem Dasein unzertrennlich ist; so findet die Veränderung auch nur in unserm Denken, nicht in der Wirklichkeit statt. Deßhalb nennt sie der h. Thomas an der eben angeführten Stelle auch nicht schlechthin, sondern nur gewissermaßen wirkende Ursache, und erklärt gleich nachher, daß diese Accidenzen aus der Wesenheit nicht durch eine Veränderung hervorgebracht werden, sondern durch eine natürliche Folge oder Emanation entspringen[2]).

---

[1]) Subjectum est causa proprii accidentis et finalis et quodammodo activa, et etiam ut materialis, in quantum est susceptivum accidentis. Summa. p. 1. q. 77. a. 6. ad 2.

[2]) Emanatio propriorum accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color. Ibid. ad 3.

In der cartesianischen Schule hat man dieses natürliche Entspringen (naturalis resultatio, oder resultantia) spöttisch abgewiesen. Aber giebt es denn in der That keine Thätigkeit als die mechanisch bewegende und äußerlich verändernde? Wenn wir also von dieser ohne Zweifel die immanente, durch welche ein Wesen in sich wirkt, zeugt und bildet, unterscheiden müssen; so brauchen wir uns eben diese immanente Thätigkeit nur als eine durch die Natur des Wesens nothwendige, und deßhalb von seinem Dasein unzertrennliche zu denken, und wir haben jenes Erzeugen, vermöge dessen aus der Substanz die ihr natürlichen Vermögen und Fähigkeiten als ihre Eigenschaften hervorgehen. Diese sind demnach nicht zwar Bedingungen, wohl aber nothwendige Folgen des Daseins, und bilden jenen natürlichen Zustand des Dinges, der die Grundlage aller fernern Vervollkommnung ist. Und weil es dem Gesagten zufolge dasselbe ist, ein Wesen hervorbringen, und es mit diesem von seinem Dasein unzertrennlichen Erzeugen jener Eigenschaften hervorbringen; so kann auch als ihre wirkende Ursache jene betrachtet werden, welche, sei es schaffend, sei es erzeugend, das Wesen in's Dasein setzt. Sie ist ihre vorzügliche Ursache, aber sie ist es durch die Substanz; denn sie bringt die Eigenschaften hervor, weil sie die Substanz hervorbringt, aus der sie entspringen[1]).

Gregorius von Valenzia giebt diesen Gedanken also wieder: Potentiae animae ab essentia animae fluunt non quidem per aliquam actionem proprie dictam, sed per simplicem, ut appellant, emanationem: quae in hoc consistit, quod talibus potentiis anima praedita est, quales ipsius essentiali perfectioni aptissime conveniunt, ad ejusque perfectionis complementum sunt debitae.

Vol. 1. Disp. 6. q. 3. p. 4.

[1]) Resultantia naturalis est omnino intrinseca et quodammodo pertinet ad consummatam rei productionem, quia solum tendit ad constituendam rem in connaturali statu per se sibi debito vi generationis: actio vero proprie dicta et quae a naturali resultantia distingui solet, est magis extrinseca et supponit per se loquendo rem jam constitutam in suo perfecto et naturali statu. Unde etiam communiter dici solet, naturalem resultantiam tribui generanti et non esse a forma vel proprietate intrinseca, nisi quatenus vicem obtinet generantis et est quasi instrumentum ejus. Unde est illud axioma: Qui dat formam, dat consequentia ad formam; quia ad generantem spectat constituere genitum cum debitis proprietatibus: in reliquis vero actionibus propriis jam operatur res propria virtute, et illi ut principali agenti in suo genere tribuitur actio. Suarez. Metaph. D. 18. sect. 3.

623. So konnten also die Scholastiker diese nothwendigen und insofern mit dem Dasein gegebenen Accidenzen aus der Substanz hervorgehen lassen, ohne sie deßhalb in dieser Hinsicht mit den zufälligen zu vermengen. Fragen wir nach der Ursache, die in der Empfänglichkeit besteht, so müssen wir diese für alle Accidenzen in der Substanz suchen, obgleich nicht für alle unmittelbar; denn für viele wird ein Wesen erst in Folge anderer Beschaffenheiten empfänglich. Suchen wir aber den Entstehungsgrund, so haben die nothwendigen Accidenzen auf die erklärte Weise auch diesen in der Wesenheit, während er für viele der zufälligen außer dem Dinge liegt. Andere zufällige jedoch z. B. das Wissen, das sich der Mensch erwirbt, und sein wirkliches Denken und Wollen werden von der Substanz vermittelst jener Vermögen, die aus ihr nothwendig entspringen, mehr oder weniger frei und unabhängig hervorgebracht: von solchen also ist die Substanz im eigentlichen Sinne des Wortes wirkende Ursache.

Woher endlich kommt es überhaupt, daß es in den Dingen nothwendige, in ihrem Wesen gegründete, und zufällige, durch ihr Wesen bloß mögliche Beschaffenheiten, und darum mit dem Unwandelbaren so vieles Wandelbare giebt? Wir müssen, sagt Cajetan, den letzten Grund hievon darin suchen, weil alle endlichen Dinge zugleich actual und potenzial sind. Insofern sie wirklich sind, und als solche ein wahres Sein in sich haben; haben sie auch in ihrem Wesen selbst nicht bloß Empfänglichkeit, sondern den vollen Grund der ihnen eigenthümlichen Beschaffenheiten; insofern sie aber bei aller Wirklichkeit potenzial bleiben und der Veränderlichkeit unterworfen sind; haben sie für andere Beschaffenheiten nur Empfänglichkeit, und können folglich diese sowohl durch eignes als durch fremdes Wirken empfangen und verlieren[1]).

624. Weil wir unter den Schwierigkeiten, welche man gegen die Lehre der Vorzeit erheben kann, vorzüglich jene zu betrachten pflegen, welche Gelegenheit bieten, in diese Lehre tiefer einzugehen; so wollen wir auch diejenige nicht unberücksichtigt lassen,

---

[1]) Ideo aliqua accidentia oriuntur ex principiis essentialibus inseparabiliter secundum actum completum, aliqua autem separabiliter secundum actum completum, et inseparabiliter secundum aptitudinem: quia illa sequuntur rei actualitatem, ista vero potentialitatem. l. c. Conclusio.

welche man darin finden könnte, daß auch Zeit und Raum als Accidenzen der Dinge, die von ihrer Substanz abhängig seien, betrachtet werden. Wenn man von Zeit und Ort als von Accidenzen redet, so kann man darunter die Bestimmungen, welche den Dingen bezüglich der äußeren Zeit und des äußeren Ortes zukommen, und man kann darunter die Eigenschaften der Dinge, vermöge welcher sie nothwendig in der Zeit und im Raume sind, verstehen. Durch jene Bestimmungen beantworten wir die Fragen, wo und wann die Dinge seien, und es leuchtet ein, daß diese zu den Accidenzen gehören, welche den Dingen wegen einer Beziehung, die sie zu etwas Anderm haben, beigelegt werden. Da also diese nichts Reales in den Dingen selbst sind, so kann auch von keiner Verursachung durch die Substanz die Rede sein. Allein jene Beziehung hat doch in den Dingen einen Grund, und dieser hängt in einer oder der andern Weise von der Substanz ab. So könnte kein Wesen an einem Orte sein, wenn es nicht jene Beschaffenheit hätte, vermöge welcher es, sei es nun auf die dem Körper oder die dem Geiste eigene Weise, einen Raum einnimmt, und auf ihn beschränkt ist: keines auch könnte zu dieser oder jener Zeit dasein, wenn es nicht eine in Momenten hinfließende und darum immer beschränkte Dauer hätte. Jene Bestimmungen also der Zeit und des Ortes, worin die Dinge sind, setzen diese innere Beschaffenheit, durch welche sie räumlich und zeitlich sind, voraus. Läßt sich aber behaupten, daß diese Beschaffenheit in der Substanz der Dinge ihre Ursache habe?

Daß und inwiefern überhaupt auch solches, ohne was ein Ding weder sein noch gedacht werden kann, aus seiner Wesenheit entspringe, haben wir so eben erörtert: aber es fragt sich, wie dies von der Zeitlichkeit und Räumlichkeit wahr sei. Man kann, wenn von diesen Eigenschaften die Rede ist, bloß an den Gegensatz, den durch sie die endlichen Dinge mit dem Ewigen und Unermeßlichen bilden, folglich daran denken, daß ihre Dauer in Theilen hinfließt, und sie nicht allem, was ist, zu gleicher Zeit gegenwärtig sein müssen. Und obschon diese Beschränktheit in ihrem Wesen gegründet ist, so kann man doch deßhalb von keiner Verursachung derselben reden, es sei denn von jener, die durch Verneinung geschieht und im Mangel ihren Grund hat. Allein man würde eben darin fehlen, wenn man in den Begriffen der Zeit und des Raumes nur dies negative Moment betrachtete. Allerdings ist dasselbe in beiden Begriffen wesentlich: denn deß=

halb ist die Dauer der Geschöpfe eine zeitliche, und ihre Gegenwart eine räumliche, weil sie jene Beschränktheit haben. Dies aber hindert nicht, daß dieselben Begriffe dennoch ein Positives einschließen. Denn wie die endlichen Dinge zwar ein beschränktes, aber doch ein wahres Sein haben; also haben sie auch eine beschränkte, aber doch wahre Dauer, eine beschränkte, aber wahre Gegenwart: und dies sind die positiven Momente, welche von den negativen vorausgesetzt werden. Es fragt sich also, ob nicht dies Positive in ihrem Wesen gegründet sei. Daß ein endliches Wesen irgendwo gegenwärtig sein kann und muß, ist eine Folge seines Daseins; daß es aber auch einen Ort einnimmt, dafür liegt, wenn es körperlich ist, in der Größe und Ausdehnung, wenn geistig, in seiner Kraft der Grund. Sind also Größe und Ausdehnung Attribute, die aus dem Wesen des Körpers, und ist die Kraft ein Attribut, das aus dem Wesen des Geistes entspringt; so läßt sich auch von der Räumlichkeit sagen, daß sie in der Wesenheit des Dinges nicht bloß ihr Subject, sondern auch ihren Grund habe, aus dem sie hervorgeht. — Schwieriger mag es scheinen, dasselbe von der Zeit nachzuweisen. Denn was der Begriff derselben Positives enthält, das ist die Dauer der Dinge. Wie aber die endlichen Dinge nicht durch sich sind, sondern geschaffen werden; also dauern sie auch nicht durch sich, sondern werden vom Schöpfer im Dasein erhalten. Mit nichten also ist ihre Wesenheit der Grund, aus dem sie ihre, wenngleich nur zeitliche Dauer haben. Allein wenngleich ein geschaffenes Wesen, um fortzudauern, sich selbst nicht genügt; so kann man deßhalb nicht sagen, daß das Sein, welches es durch die Schöpfung erhalten hat, in keiner Weise Grund seiner Fortdauer sei. Wäre dies der Fall, so würde die Erhaltung in vollem Sinne des Wortes eine beständige Erschaffung sein. Nun ist aber vielmehr die Erhaltung nur ein Einfluß der göttlichen Macht, dessen das Geschöpf bedarf, um in dem ihm eignen Sein fortbestehen zu können, und sie verhält sich zu dem fortgesetzten Dasein, wie die Mitwirkung Gottes zur Thätigkeit des Geschöpfes.

III.

Verschiedenheit der Accidenzen von der Substanz.

625. Wir begannen diese Untersuchung mit der Eintheilung der Accidenzen in solche, die in dem Subjecte selbst nichts setzen noch verändern, sondern ihm nur wegen eines ihm Aeußerlichen zukommen; in solche, die zwar ein anderes Verhalten des Subjects in sich selbst zur Folge haben, aber ohne deßhalb in ihm als eine neue von ihm verschiedene Realität zu sein; und in solche, die eine derartige Realität einschließen, und deßhalb ein, wenn auch von der Substanz abhängiges, dennoch ihnen eigenes Sein haben. Nur diese letzten können in vollem Sinne des Wortes von der Substanz real, d. h. wie eine Sache von der andern, ein Seiendes von dem andern verschieden sein. Nun hat aber die cartesianische Schule geläugnet, daß es solche Accidenzen gebe, und jene Eintheilung verwerfend, den Satz aufgestellt, daß alle Accidenzen Modificationen d. h. solche Bestimmungen der Substanz seien, die nur in der verschiedenen Lage und Verbindung ihrer Theile oder ihrem Verhalten zu andern Substanzen beständen.

Zu dieser Annahme, die ganz gewiß nicht weniger mit der allgemeinen Denk- und Redeweise, als mit der Philosophie der Vorzeit streitet, wurde man durch die Schwierigkeit, sich sowohl das Sein als die Entstehung solcher Accidenzen zu erklären, veranlaßt. Man fand es nämlich unbegreiflich, wie etwas in irgend einem wahren Sinne sein könne, ohne Substanz d. h. für sich zu sein, und noch unbegreiflicher, wie in einem Dinge, sei es durch sein eignes oder durch fremdes Wirken, irgend etwas von ihm Verschiedenes werden könne. Es wäre dies weder ein schon bestehender Theil des Dinges, in dem es wird, noch eine von außen in es eindringende Substanz; somit ließe sich, sagte man, sein Werden nur durch eine Hervorbringung aus nichts, also durch Schöpfung erklären. — Allein die eine wie die andere Schwierigkeit mußte denen, welche sie für gegründet hielten, noch viel größer erscheinen, wenn es sich um die Erklärung der substanziellen Verschiedenheit und Umwandlung der Naturdinge handelte. Denn da galt es — nach der Theorie der Scholastiker, — die Form nicht mehr als ein Accidenz, sondern als etwas Substanzielles, das dennoch nicht für sich allein, sondern nur im Stoffe dasei, und

ebenso diesen Stoff als eine substanzielle Grundlage, die jedoch der Bestimmung durch die Form bedürfe, um dasein zu können, folglich Stoff und Form als substanzielle Prinzipien zu denken, die ein jedes für sich sich nicht genügend, in ihrer Vereinigung sich zu der einen Wesenheit des Körpers ergänzen. Schien es also unbegreiflich, daß durch das Wirken der Naturkräfte in der Substanz Accidenzen, die ein von dem Sein der Substanz verschiedenes Sein hätten, hervorgebracht würden; so mußte es noch viel weniger faßbar scheinen, daß jene Kräfte in dem Stoffe solche substanziale Formen erzeugen sollten. Wie man also sämmtliche Accidenzen aus der veränderlichen Gestaltung der Substanz, so wollte man auch die Verschiedenheit der Substanzen untereinander und die Verwandlung der einen in die andern aus der mannigfaltigen Verbindung des Stoffes, der bereits Substanz sei, erklären. Hieraus leuchtet ein, daß die Behauptung, es gebe nichts Wirkliches in den Dingen, das nicht Substanz sei, wenn von den Körpern die Rede ist, zur Atomenlehre führt, von welcher erst später die Rede sein kann.

626. Wie ungegründet aber jene Behauptung in ihrer Allgemeinheit sei, das tritt besonders im Leben, sei es des Geistes, sei es der sinnlichen Natur, hervor. Unsere Empfindungen, Gedanken, Triebe und Willensentschlüsse können ebensowenig und noch weniger außer uns, als das Zurückstoßen und Anziehen, die Schwere, die Farbe und andere Accidenzen der Körper außer diesen für sich bestehen; und doch sind diese Gedanken und Entschlüsse, die in uns und zwar durch unsere freie Thätigkeit entstehen und verschwinden, etwas sehr Reales. Freilich ist der Gedanke nichts anders, als der durch die Denkkraft, und der Willensentschluß nichts anders, als der durch die Willenskraft thätig gewordne Geist. Aber eben diese Thätigkeit und das Sein der Dinge in uns vermittelst des Gedankens ist es nichts? Und das im Geiste ruhende Wissen, das vermehrt und vermindert wird, die guten und schlechten Neigungen und Fähigkeiten, die wir erwerben und verlieren, setzen sie nicht solche Veränderungen des Geistes voraus, mit welchen eine Zunahme oder Abnahme realer Vollkommenheit verbunden ist?

Eben deßhalb müßte man bei der entgegengesetzten Ansicht alle Ausbildung und Vervollkommnung des Geistes für unmöglich erklären. Das substanziale Sein eines jeden Wesens ist auf die seiner Art eigenthümliche Vollkommenheit beschränkt. Nun kann

aber der Geist durch sein Erkennen und Wollen die Vollkommenheiten aller Dinge und Gott selbst auf ideale Weise in sich aufnehmen, besitzen und genießen, und gerade in dieser geistigen Aufnahme besteht seine Ausbildung, in diesem Besitze und Genusse seine Glückseligkeit. Gäbe es also in ihm außer dem substanzialen Sein kein accidentales; so würde eine solche Vervollkommnung unmöglich sein, und das geistige Thun und Leiden (Empfangen) nicht über die Sphäre des eignen Wesens hinausreichen[1]).

Oder wie will man die Thatsache der Vervollkommnung und Verschlimmerung, die doch gewiß nicht zu läugnen ist, ohne Zuwachs und Abnahme von etwas Realem begreiflich machen? Hier kann man nicht wie bei Körpern von veränderter Ordnung der Theile, aus der die Substanz bestehe, reden. Wenn also das Erkannte nicht durch Erkenntnißformen oder Gedankenbilder, die der Geist in sich erzeugt, in uns ist, und das wirkliche Erkennen keine durch diese Formen vermittelte Lebensthätigkeit sein soll, wie will man es denn erklären? Man hat von einem Verhältnisse des Erkennenden zum Erkannten gesprochen, wodurch es geschehe, daß der Gegenstand sich im Geiste gleichsam spiegelnd abbilde, ohne daß im letzteren eine reale Veränderung, wie die Entstehung des Erkenntnißbildes wäre, vorgehe. Allein erstlich müßte doch dies Verhältniß selbst, weil es kein bloß gedachtes, sondern ein wirkliches wäre, durch reale Veränderung des Erkennenden herbeigeführt werden; denn sonst würde ja der Geist immer alles erkennen. Welche reale Veränderung kann aber im Geiste, dem einfachen, ohne Zuwachs oder Abnahme von etwas, das außer seiner Wesenheit in ihm ist, gedacht werden? Soll ferner die Erkenntniß in jener Weise, d. i. durch eine Art von Abspiegelung erklärt werden; so kann man unter dem Gegenstande nicht das Ding, wie es in der Wirklichkeit da ist, sondern nur das Intelligible, das ideale Sein des Dinges verstehen: denn es ist ja dieses, welches der Gedanke enthält. Nun aber ist das Intelligible außer dem erkennenden Geiste nur in den ewigen Ideen Gottes; folglich müßten, damit wir erkenneten, diese in unserer Seele sich wie in einem Spiegel abbilden. Das ist aber, wie bereits gezeigt wurde, nicht jene Erkenntnißweise, welche wir in uns erfahren und welche der Natur des Menschen entspricht. — Mehr noch; die Erkenntniß ist durchaus nur als eine Lebens-

[1]) Cf. S. Thom. S. p. 1. q. 54. a. 2.

thätigkeit des Erkennenden, durch welche in ihm der Gedanke, das innere Wort, hervorgeht, zu begreifen. Wenn man also glaubt, das Erkennen ohne die Erkenntnißbilder (species) erklären zu können; so kann man es doch nicht ohne dieses Wort erklären, das, eben damit es Wort sei, der Geist sprechen muß: wir haben gesehen, daß selbst die himmlische Anschauung Gottes eine solche Thätigkeit des seligen Geistes ist (n. 400). Dieses Wort nun, das bald entsteht, bald vergeht, und überdies je nach dem Gegenstand wechselt, gehört gewiß nicht zur Wesenheit des Geistes; ist es aber in ihm nicht wie das Bild im Spiegel, sondern wie seine Lebensthätigkeit; so ist es auch etwas sehr Reales, und das um so mehr als es das ideale Sein des Dinges enthält. Somit giebt es im Geistesleben Reales, das von der Wesenheit unterschieden ist.

Dasselbe läßt sich aber von aller Lebensthätigkeit behaupten. Man fasse, um dies einzusehen, nur den Unterschied zwischen der innern oder immanenten Thätigkeit und jener, die nach außen geht, in's Auge. Damit das glühende Eisen anfange und aufhöre zu erwärmen, muß in ihm keine reale Veränderung vorgehen; es genügt, daß der für Wärme empfängliche Körper ihm nahe gerückt oder entfernt werde. Aber wenn im Eisen die Gluth durch eine ihm innewohnende Kraft, wie im Geiste der Gedanke, erzeugt würde, so müßte doch, wo nicht das Erglühen, die beginnende Thätigkeit jener Kraft als etwas Reales, das neu entstünde, angesehen werden. Es ist also klar, daß man entweder mit Malebranche alle Lebensthätigkeit der Geschöpfe läugnen, oder zugeben muß, daß es in den Geschöpfen Veränderungen giebt, durch welche in ihnen etwas entsteht und vergeht, das nicht zu ihrer Wesenheit gehört.

Es kann dies noch in anderer Weise dargethan werden. Wenn die Gedanken und Entschlüsse in uns durch ein Verhältniß zum Gegenstand entstehen und aufhören, ohne daß im Geiste selbst etwas werde und schwinde; so hängt es entweder von uns ab oder nicht, uns in ein solches Verhältniß zum Gegenstande zu setzen. Hängt es von uns ab, so giebt es dennoch in uns eine mannigfaltige Lebensthätigkeit, die nämlich solche Verhältnisse herbeiführt oder aufhebt; und folglich müssen wir dann wiederum dem Obigen zufolge schließen, daß es in uns reale von der Substanz verschiedene Accidenzen giebt. Hängt es nicht von uns ab, so hat unser Geist, da er dann in seinem Erkennen und Wollen sich nur leidend verhält, ganz und gar keine Freiheit. — Aus

diesem Grund urtheilt Suarez von der Meinung, die wir bestreiten, daß sie mit der Glaubenslehre unvereinbar sei; beruft sich aber dafür auch noch auf das Dogma von der Gnade[1]). Nach den sehr klaren Aussprüchen des göttlichen Wortes und den vielfachen Zeugnissen der Väter, ja nach der ausdrücklichen Erklärung der Kirche sind die heiligmachende Gnade und die übernatürlichen Tugenden, welche sie begleiten, Wirkungen Gottes, die in uns einen bleibenden Zustand und fortdauernde Fähigkeiten begründen[2]). Sie gehören aber gewiß nicht zur Substanz der Seele, eben weil sie übernatürlich sind, erworben und verloren, vermehrt und vermindert werden können. So haben wir also in ihnen etwas sehr Reales, aber von der Substanz, in der es ist, Verschiedenes. — Die übrigen Theologen dachten darüber nicht anders, wie Suarez; der h. Thomas aber geht noch viel weiter. Wie es immer sich, sagt er, mit den Vermögen der Seele verhalte, seien sie nämlich von der Wesenheit der Seele reell verschieden oder nicht; von den Fähigkeiten (habitus) und den Thätigkeiten dies läugnen, würde Wahnwitz sein[3]). Allerdings setzt dies Urtheil voraus, daß man nicht, wie Malebranche, der Seele die eigene Thätigkeit ganz abspreche. Diese nämlich zugeben und dennoch läugnen, daß sie von der Seele reell verschieden sei, wäre dasselbe, wie unsere Thätigkeit für unveränderlich, ja unsere Wesenheit gleich der göttlichen für reine Thätigkeit erklären.

626* Aber auch für die reelle Verschiedenheit der Accidenzen der Körper von der Substanz hat man sich, besonders seit der Verbreitung des Cartesianismus auf die Glaubenslehre berufen. Man gab zu, daß sich die Trennbarkeit eines Accidenz von der Substanz aus der bloßen Vernunft nicht strenge erweisen lasse[4]); aber einen einleuchtenden Beweis fand man im Geheimnisse der h. Eucharistie. Es ist Glaubenslehre, nicht bloß, daß die ganze Substanz des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi verwandelt wird, und folglich nach der Consecration nicht mehr vorhanden ist, sondern auch, daß die Gestalten des Brodes und Weines bleiben, und in wunderbarer Weise ohne ein Subject, in

---

[1]) Metaph. Disp. 16. sect. 1. — [2]) Theol. der Vorz. Bd. 2. n. 170 ff.

[3]) Quidquid dicatur de potentiis animae, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa ejus essentia. QQ. disp. De spirit. creat. a 11. ad 1. — Cf. S. Anselm. De fide Trin. c. 2.

[4]) Bellarm. D. S. Euch. l. 3. c. 4. — Suarez. l. c. Disp. 37. sect. 2.

dem sie seien, durch Gottes Allmacht erhalten werden. Das setzt aber offenbar voraus, daß sie irgend ein von der Substanz verschiedenes Sein hatten, als sie noch in dieser waren.

Bekanntlich erwiederte man hierauf, daß Gott in unseren Sinnen und den das Sakrament umgebenden Körpern eben die Einwirkungen hervorbringen könne, welche vorher die Gestalten des Brodes und Weines hervorbrachten, und man meinte für diese ebenso sonderliche als gewagte Deutung sich auf das Wort species, dessen sich das Conzil von Trient bedient[1]), berufen zu dürfen. Allein in solcher Weise blieben zwar jene Einwirkungen, aber nicht die Gestalten des Brodes und Weines, durch die sie hervorgebracht wurden. Was dann den Ausdruck species betrifft, so genüge hier die Bemerkung, daß das Conzil von Constanz sich des Wortes accidentia bedient. Wenn aber das eine Conzil sagt, daß die species, und das andere, daß die accidentia fortdauern, so haben wir ohne Zweifel unter den species die accidentia zu verstehen, die ganz gewiß etwas zum Gegenstand selbst Gehöriges und nicht ein Bild oder eine Erscheinung desselben bedeuten. Dazu kommt, daß das Conzil von Constanz nicht nur den Satz Wikleff's: Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis remanent in Sacramento altaris, sondern auch diesen andern: Accidentia panis non manent sine subjecto in eodem Sacramento verurtheilt hat[2]).

Man versuchte und versucht auch heute noch sich durch die Bemerkung zu schützen, beide Sätze Wikleff's seien gegen die Verwandlung der Substanz gerichtet, so daß der zweite, wie der erste sage: „Die Accidenzen bleiben nicht ohne die Substanz, sondern diese dauert mit ihm fort." Weil aber Wikleff denselben Irrthum in doppelter Weise ausgesprochen habe, so sei er auch vom Conzil in zwei dem Sinne nach gleichen, der Ausdrucksweise nach verschiedenen Sätzen verworfen.

Allein durchaus unwiderlegbar ist der Beweis, den der Cardinal Franzelin aus den Schriften Wikleff's und seiner Zeitgenossen führt[3]), daß der Häresiarch die Verwandlung der Substanz und die Fortdauer der Accidenzen ohne Subject als zwei verschiedene Irrthümer, oder, wie er sagt, Lügen der Katholiken

[1]) Manentibus dumtaxat speciebus. Sess. 13. can. 1.
[2]) Es sind die beiden ersten der 45 Artikel. Denzinger, Enchirid. §. LXXII. — [3]) De SS. Eucharist. Thes. 16. pag. 265. et seqq.

hinstellte, und diese Fortdauer der Accidenzen ohne Subject für etwas erklärte, das auch der göttlichen Allmacht nicht möglich sei. Indem also das Conzil jene beiden Sätze verurtheilte, hat es allerdings außer der Verwandlung der Substanz die Fortdauer der Accidenzen ohne Subject d. h. ohne irgend ein Subject für Glaubenslehre der Kirche erklärt.

Auch haben alle Theologen bis in das vorige Jahrhundert mit voller Uebereinstimmung, und seitdem mit Ausnahme einiger weniger, die der cartesianischen Philosophie über Gebühr zugethan waren, im Dogma der Eucharistie drei Punkte als ebensoviele Glaubenslehren unterschieden: die wirkliche und wesenhafte Gegenwart Jesu Christi, die Transsubstantiation und die Fortdauer der Accidenzen ohne Subject. Der tridentinische Katechismus, den mehrere Päpste und eine große Anzahl von Provinzialsynoden verschiedener Länder den Seelsorgern mit strenger Weisung, nach ihm die Gläubigen zu unterrichten, in die Hände gaben, macht dieselbe Unterscheidung[1]), und nachdem er die beiden ersten Punkte erörtert hat, sagt er von dem dritten, „dem wunderbaren Fortbestehen der Gestalten des Brodes und Weines ohne irgend ein Subject", daß diese von der katholischen Kirche immer und beständig gelehrt worden[2]). Was aber Jahrhunderte hindurch sämmtliche Theologen als Glaubenslehre vertheidigt, was in einem Werke, wie der tridentinische Katechismus, als Lehre der Kirche vorgetragen wird; kann das ein Katholik für Irrthum halten? Und doch muß der es für Irrthum erklären, welcher behauptet, daß es keine Accidenzen gebe, die von der Substanz reell verschieden seien. Denn es kann von der Substanz reell verschiedene Accidenzen geben, die von ihr nicht trennbar sind; aber es kann gewiß keine von der Substanz trennbare Accidenzen geben, die von ihr nicht reell verschieden wären.

---

[1]) Tria sunt maxime admiranda atque suspicienda, quae in hoc sacramento verbis consecrationis effici fides catholica sine ulla dubitatione credit et confitetur. Primum est, verum Christi Domini corpus . . . hoc sacramento contineri. Alterum est, nullam in eo elementorum substantiam remanere. . . . . Tertium est . . . accidentia, quae aut oculis cernuntur aut aliis sensibus percipiuntur, sine ulla re subjecta esse.
P. 2. c. 4. q. 22.

[2]) Accidentia supra omnem naturae ordinem ipsa se, nulla re nisa, sustentant. Haec perpetua et constans fuit catholicae Ecclesiae doctrina. Ibid. q. 37.

Da hilft also auch jene Ausflucht nicht, die in jüngster Zeit versucht worden ist. Damit, sagt man, nicht bloß in unsern Sinnen die Wahrnehmungen, sondern die Gestalten selbst vorhanden seien, brauche man nur anzunehmen, daß Gott jenem Theile des Aethers, in welchem die Substanzen des Brodes und Weines waren, die Widerstandskraft verleihe. Denn dann würden den Naturgesetzen zufolge alle sinnlichen Erscheinungen dieselben sein. — Aber erstlich bleiben dann die Gestalten des Brodes und Weines nicht, sondern es werden andere, die denselben Eindruck auf unsere Sinne machen, an ihre Stelle gesetzt; und zweitens bestehen diese anderen nicht ohne irgend ein Subject, sondern haben ein solches im Aether. Gerade dieses Fortbestehen ohne Subject ist aber das Wunder, welches dem Concil von Constanz und dem Katechismus von Trient gemäß der katholische Glaube bekennt.

627. Nach dieser Abschweifung auf das Gebiet der Theologie kehren wir zu unserer Frage zurück. Insofern sie auf alle und jede Accidenzen ausgedehnt ist, möchte in neuerer Zeit die Lehre der cartesianischen Schule nur wenige Vertheidiger haben. Daß Fähigkeiten, die entstehen und verschwinden, und vorübergehendes Wirken und Leiden, wenigstens in den lebendigen Wesen, von der Substanz reell verschiedene Accidenzen seien, wird gewöhnlich leicht eingeräumt; daß aber jene Vermögen oder Beschaffenheiten, die mit dem Wesen gegeben sind, die propria, etwas anderes als dieses Wesen selber seien, fährt man fort zu bestreiten und die Scholastik, als welche diese Verschiedenheit allgemein behauptet habe, herbe zu tadeln.

Es ist also zunächst zu bemerken, daß in dieser Streitfrage nicht von allen solchen Eigenschaften die Rede ist. So ist weder die Verweslichkeit in dem Begriffe des Körpers, noch die Unsterblichkeit im Begriffe des Geistes unmittelbar, nämlich als Bestandtheil enthalten; aber die eine wie die andere ergeben sich aus dem Begriffe als eine nothwendige Beschaffenheit des Wesens. Es wird aber niemand einfallen, dieselben als Realitäten, die aus dem Wesen entspringen und in ihm als etwas von ihm reell Verschiedenes seien, zu betrachten. Diese Verschiedenheit behauptete man nur von jenen Eigenschaften, die Vermögen oder Kräfte sind, wie in der Seele das Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, in den Körpern gewisse Qualitäten, durch welche sie auf andere einwirken, im Feuer z. B. die Hitze und Helle, im Wasser die Kälte

und Feuchtigkeit, und in allen Körpern die Quantität, als Grund ihrer Ausdehnung und Undurchdringlichkeit. Aber selbst in Betreff dieser Eigenschaften waren auch unter den Scholastikern die Ansichten getheilt. Nicht wenige, die jedoch meistens der nominalistischen Schule angehörten, läugneten, daß die Quantität als ein von der Substanz des Körpers verschiedenes Accidenz zu betrachten sei. Ein und dieselbe Sache, behaupteten sie, heiße Stoff, insofern sie die materielle Grundlage des Körpers bilde, Quantität, insofern es ihr eigen sei, ihre Theile im Raum auseinander zu haben. Und wenngleich die entgegengesetzte Ansicht, welche als die aristotelische bezeichnet werden muß[1]), viel allgemeiner und von den bedeutendsten Scholastikern vertreten wurde[2]); so begegnet man doch bei diesen dem Geständniß, daß dieselbe zwar durch Vernunftgründe unterstützt, aber mit voller Gewißheit nur aus dem Geheimnisse des Altars gefolgert werde[3]).

628. Viel weniger war man über die Verschiedenheit der Vermögen und Kräfte, sei es des Geistes, sei es jeglichen Lebensprincips, von der Substanz einverstanden. Manche ältere Scholastiker waren mit Heinrich von Gent[4]) der Ansicht, die in der neueren Philosophie vorherrscht, daß nämlich die Vermögen nichts anders als die Substanz der Seele seien, aber nach den verschiedenen Wirkungen oder Acten, deren die eine Substanz fähig sei, unterschieden würden, so daß also die Seele Vernunft wäre, insofern sie denken, Wille, insofern sie wollen kann. Auch Scotus vertheidigte diese Meinung[5]). Wenn man nur auf die verschiedenen Wirkungen sehe, so brauche man gar keinen, nicht einmal den virtualen Unterschied gelten zu lassen. Aber weil doch anzunehmen sei, daß die Vermögen zum Wesen sich wie zu dem Grunde, aus dem sie hervorgehen, verhalten; so sei es richtiger, die Einheit oder Identität der Sache festzuhalten, und einen formalen, in der Sache jedoch begründeten Unterschied einzuräumen. Auf doppelte Weise könne das Viele in Einem enthalten sein: entweder nämlich

---

[1]) Metaph. l. 7. (al. 6.) c. 3.

[2]) S. Thom. de ente et ess. c. 7. S. p. 3. q. 77. a. 2. Scot. in l. 4. Dist. 12. q. 2. Suarez. Metaph. D. 40. s. 2. Maurus. Quaest. ph. Vol. 2. q. 36.

[3]) Vgl. Suarez a. a. O. — [4]) Quodl. 3. q. 14.

[5]) Potest sustineri, quod essentia animae, indistincta re et ratione, est principium plurium actionum, sine diversitate reali potentiarum, ita quod sint vel partes animae vel accidentia ejus vel respectus. In l. 2. Dist. 16. quaest. unica §. Dico igitur.

wie das Höhere (Allgemeinere), und dies gehöre zum Wesen des Dinges, wie wenn wir in der Weiße dieses bestimmten Körpers Weiße, Farbe und sinnliche Qualität unterscheiden; oder das Viele sei in dem Einen als solches, das seinem Wesen folgt (mit ihm unzertrennlich verbunden ist, enthalten, und das seien Bestimmungen des Dinges, die von ihm nicht wie andere Dinge, aber doch insofern verschieden seien, als sie nicht durch den Begriff des Dinges, sondern jedes durch seinen eignen Begriff aufgefaßt werden. Zu diesen dem Wesen folgenden Bestimmungen seien die Vermögen der Seele zu rechnen, welche sich demnächst zu ihm, wie die transcendentalen Eigenschaften des Einen, Wahren und Guten zum Sein verhielten. — Scotus gründet diese seine Ansicht auf einen Grundsatz, für den er auf den h. Dionysius verweist: was Eines ist, weil es in Einem enthalten ist, kann nicht durchaus dasselbe sein; denn alsdann würde es nicht vereinigt; es kann aber auch nicht verschieden bleiben, wie es außer der Vereinigung verschieden wäre, sondern es muß reell eines und dasselbe, formell aber verschieden sein. Formell ist in derselben Sache nach Scotus verschieden, was in ihr durch verschiedene Begriffe gedacht werden muß[1]).

Indem also Scotus diese Verschiedenheit, wie wir vernahmen, auch unter dem Allgemeinen und Besondern behauptet; so könnte es scheinen, daß also doch die so bedenkliche Lehre des

---

[1]) Secundum Dionys. de div. nom. c. 5. continentia unitiva non est eorum, quae omnino sunt idem, quia illa non uniuntur, nec est eorum, quae manent distincta ista distinctione, qua fuerunt distincta ante unionem; sed quae sunt unum realiter, manent tamen distincta formaliter, sive quae sunt idem identitate reali, distincta tamen formaliter. Hujusmodi autem contenta sunt in duplici differentia: quia quaedam sunt de natura continentis, ut quaecunque sunt superiora ad continens, v. g. ab eadem re accipitur ratio albedinis, coloris, qualitatis sensibilis et qualitatis, et haec sunt superiora ad hanc albedinem et ideo omnia sunt de essentia ejus. Alia sunt contenta in aliquo unitive quasi posteriora, quia quasi passiones continentis, nec sunt res aliae ab ipso continente. Isto modo ens continet multas passiones, quae non sunt res aliae ab ipso ente, distinguuntur tamen ab invicem formaliter et quidditative et etiam ab ente; formalitate dico reali et quidditativa; aliter Metaphysica concludens tales passiones de ente et illas considerans non esset scientia realis. Sicut ergo ens continet unitive rationem unius, veri et boni aliorum, sic anima continet potentias istas unitive, quamquam formaliter sint distinctae. In l. 2. Dist. 16. quaest. unica. §. Dico igitur.

Formalismus, welche manche seiner Schüler vertraten, schon bei ihm sich finde. Allein wenn man eben diese Stelle im Zusammenhange betrachtet; so liefert sie vielmehr einen neuen Beweis, daß Scotus unter der formalen Distinction keine andere verstand, als jene, die man gewöhnlich die virtuale nennt. Denn er hatte gesagt, wenn man nur auf die verschiedenen Wirkungen der Seelenvermögen sehe; so könne man behaupten, daß sie von dem Wesen der Seele weder der Sache noch auch dem Begriffe nach verschieden seien, wie wir z. B. in der Sonne deßhalb, weil sie sowohl Gewürm als Frösche erzeugt, keine verschiedenen Vermögen annehmen. Indem er also fortfährt, und sich dahin ausspricht, daß man jedoch aus einem andern Grunde, die Identität der Sache immer festhaltend, eine formale Unterscheidung behaupten könne; so scheint es mehr als wahrscheinlich, daß er hier die formale Distinktion von der realen ebenso, wie oben die begriffliche unterscheidet. Denn er verstand auch unter dieser eine solche, die nicht bloß von unserer Vorstellungsweise abhängt, sondern wenn sie auch nur in unserm Denken besteht, in der Sache jedoch ihren Grund hat[1]).

629. Um nun auf unsere Frage selbst zurückzukommen, so ist, was Scotus bezüglich der Wirkungen der Seelenkräfte sagt, gewiß sehr ungegründet. Es ist noch niemand eingefallen, bloß deßhalb, weil wir verschiedene Dinge erkennen, verschiedene Seelenkräfte anzunehmen; wohl aber deßhalb, weil wir nicht bloß erkennen, sondern auch begehren, und überdies das sinnliche Erkennen und Begehren von dem vernünftigen seiner Natur und seinem Umfange nach verschieden ist (n. 134). So unterscheiden wir auch in der Sonne freilich nicht mehrere Kräfte, weil sie sowohl Frösche als Würmer erzeugt; aber doch weil sie nicht bloß erwärmt, sondern auch erleuchtet. — Darum also tritt der h. Bonaventura vielmehr der Ansicht bei, daß die Seelenkräfte allerdings unter sich reell verschieden seien; aber er meint, daß sie deßhalb sich zum Wesen der Seele nicht wie Accidenzen zur Substanz verhalten[2]). Wie die Prinzipien der Wesenheit — im Körper z. B.

[1]) Es liegt dies in dem Gedanken selbst, wird aber auch von Scotus bestimmt ausgesprochen, indem er denselben nochmals ausdrückend sagt: Omnino idem re et ratione reali est principium plurium realiter distinctorum: — ratione reali und formalitate reali muß also dasselbe sein.

[2]) Tertii sunt, qui dicunt, quod potentiae animae nec adeo sunt idem ipsi animae, sicut sunt ejus principia intrinseca et essen-

der Stoff und die Form — nicht jedes für sich Wesenheit, aber deßhalb auch nicht Accidenz, sondern etwas Substanzielles sind; also könnten auch die Vermögen, die aus dem Wesen hervorgehen, jene wenigstens, welche als die allgemeineren zunächst aus dem Wesen entspringen, und selbst wiederum als Prinzipien der mannigfaltigen Kräfte betrachtet werden, ohne die Substanz selbst zu sein, doch als etwas Substanzielles auf sie zurückgeführt werden[1]). — Die Ursache dieser Mannigfaltigkeit von Vermögen und Kräfte findet der heilige Lehrer in der Beschränktheit der geschaffenen Natur, welche nämlich zu der Thätigkeit, in welcher ihr vollkommener Zustand besteht, nur durch mancherlei Kräfte, von welchen die eine die andere unterstützt, ausgerüstet ist; und er vergleicht in dieser Hinsicht die Seele mit dem organischen Körper, der zu seiner Erhaltung und der ihm eignen Wirksamkeit vieler verschiedener Glieder, die sich wechselseitig unterstützen, bedarf[2]) (n. 133).

---

tialia, nec adeo diversae, ut cedant in aliud genus, sicut accidentia; sed in genere substantiae sunt per reductionem, . . . et ideo quasi medium tenentes inter utramque opinionem dicunt, quasdam animae potentias sic differre ad invicem, ut nullo modo dici possent una potentia: nec tamen concedunt, eas simpliciter diversificari secundum essentiam, ita ut dicantur diversae essentiae, sed differre essentialiter in genere potentiae, ita ut dicantur diversa instrumenta ejusdem substantiae.

In l. 2. Dist. 24. p. 1. art. 2. q. 1.

[1]) Sunt enim quaedam, quae sunt in genere per se, aliqua per reductionem ad idem genus. Illa per se sunt in genere, quae participant essentiam completam illius generis, ut species et individua; illa vero per reductionem, quae non dicunt completam essentiam. . . . Quaedam reducuntur sicut principia . . . aut essentialia, sicut sunt materia et forma in genere substantiae, aut integrantia, sicut partes substantiae . . . . Quaedam reducuntur sicut viae . . . aut sicut viae ad res, et sic motus et mutationes, ut generatio, reducuntur ad substantiam; aut sicut viae a rebus. et sic habent reduci potentiae ad genus substantiae. Prima enim agendi potentia, quae egressum dicitur habere ab ipsa substantia, ad idem genus reducitur, quae non adeo elongatur ab ipsa substantia, ut dicat aliam essentiam completam. Ibid. ad 8.

[2]) Quoniam potentia creaturae arctata est, non potuit creatura habere posse perfectum, nisi esset in ea potentiarum multitudo, ex quarum collectione sive adunatione una supplente defectum alterius resultaret unum posse completum, sicut manifeste animadverti potest in organis humani corporis, quorum unumquodque indiget a virtute alterius adjuvari. Ibid.

630. Der h. Thomas behandelt diese Frage in mehreren Werken, und mit Entschiedenheit spricht er sich dahin aus, daß die Seelenvermögen nicht nur unter sich, sondern auch von der Substanz der Seele als Accidenzen verschieden sind[1]). Er beruft sich aber nicht bloß auf die Mannigfaltigkeit der Wirkungen und jene Verschiedenheit, die zwischen dem Erkennen und Begehren Statt findet; sondern hebt besonders hervor, daß einige Vermögen der Seele, die sinnlichen nämlich und vegetativen, nur in lebendiger Vereinigung mit den Organen des Leibes, andere aber, Vernunft und Wille, ohne Theilnahme des Leibes in der immateriellen Substanz der Seele ihre Thätigkeit vollziehen. Obschon also die Seele ohne Zweifel ihrer Substanz nach mit dem Leibe vereinigt ist; so könnte sie doch nicht theils mit theils ohne denselben thätig sein, wenn sie durch ihre Substanz und nicht vielmehr durch Vermögen, die von dieser verschieden sind, thätig wäre. Ferner stehen diese Vermögen in einem solchen Verhältniß zu einander, daß das eine das andere anregen, oder auch leiten und bestimmen kann. Auch dies setzt ihre Verschiedenheit voraus. Denn ein Wesen kann nur dadurch sich selbst bewegen oder verändern, daß es theilweise thätig und theilweise leidend ist, und also entweder durch ein Glied auf das andere oder durch ein Vermögen auf das andere einwirkt[2]).

Dies sind die besonderen Gründe, welche der h. Thomas in Betreff der menschlichen Seele anführt: er stellt aber auch den ganz allgemeinen Satz auf, daß in dem Geschöpf das Vermögen, wodurch es wirkt oder leidet, von seinem Wesen verschieden sein

[1]) Quaest. disp. de spirit. creat. a. 11. De anima. a. 12. S. p. 1. q. 54. a. 3. q. 77. a. 1. In l. 1. dist. 3. q. 4. a. 2. Quodl. 10. a. 5.

[2]) Essentia (animae) una est, in potentiis autem oportet ponere multitudinem propter diversitatem actuum et objectorum. Oportet enim potentias secundum actus diversificari, cum potentia ad actum dicatur. Secundo idem apparet ex potentiarum differentia: quarum quaedam sunt quarundam partium corporis actus, ut omnes potentiae sensitivae et nutritivae partis; quaedam vero potentiae non sunt actus alicujus partis corporis, ut intellectus et voluntas, quod non posset esse, si potentiae animae non essent aliud, quam ejus essentia. Non enim potest dici, quod unum et idem possit esse actus corporis et separatum, nisi secundum diversa. Tertio apparet idem ex ordine potentiarum et habitudine earum ad invicem: invenitur enim, quod una aliam movet, sicut ratio irascibilem et concupiscibilem et intellectus voluntatem: quod esse non posset, si omnes potentiae essent ipsa essentia animae: quia idem secundum idem non movet seipsum. De spirit. creat. a. 11.

muß. Es wurde oben (n. 580. 626) gezeigt, daß in jedem Geschaffenen und namentlich auch im Geiste jene Wirklichkeit (Aktualität), die im Thun und Leiden oder Empfangen besteht, von dem Dasein als etwas Accidentelles von dem Substanziellen verschieden ist. Nun muß aber zwischen dem Vermögen und der ihm entsprechenden Actualität ein solches Verhältniß bestehen, daß, wenn diese Accidenz ist, jenes nicht Substanz sein kann, und umgekehrt[1]). Diesen Grundsatz will nun freilich Scotus nicht gelten lassen. Wenn unter dem Potenzialen das bloß Mögliche verstanden werde, so müsse diesem ohne Zweifel das ihm entsprechende Wirkliche gleichartig sein; keinesweges aber lasse sich dasselbe von dem thätigen und leidenden Vermögen, d. h. von einem schon Wirklichen, das etwas hervorbringen, oder in und aus dem etwas werden kann, behaupten. Aber die Beispiele, welche Scotus vorbringt, zeigen, daß er eine Beschränkung, mit welcher der h. Thomas jenen Satz aufstellt, übersieht. Nicht von jeglicher Wirkung oder Wirklichkeit, sondern nur von derjenigen, welche einem Vermögen eigenthümlich ist, redet der h. Thomas, und behauptet also jene Gleichartigkeit nur zwischen der Potenz und dem Acte, die ihrer Natur nach sich aufeinander beziehen und gegenseitig fordern[2]). So ist der Stoff eine substanzielle Potenz, weil das Wirkliche, das aus ihm wird, der Körper, Substanz ist; und aus demselben Grunde ist die Form, durch welche der Stoff zum Körper bestimmt wird, ein substanzieller Act. Dasselbe gilt von dem schon zum Körper geformten Stoff, der materielles Prinzip eines andern Körpers ist. Seiner Substanz nach ist das Samenkorn Prinzip der Pflanze, die aus ihm keimt; zur Aufnahme aber der Farbe z. B. und anderer Accidenzen giebt es in ihm, wie in den übrigen Körpern Eigenschaften, die nicht zu seinem Wesen gehören. Fragen

---

[1]) Cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet, quod ad idem genus referatur potentia et actus: et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia: quod non potest esse verum neque in anima neque in aliqua creatura, ut supra etiam de Angelo dictum est. S. p. 1. q. 77. a. 1.

[2]) Daher sagte er oben: potentia, quae dicitur ad illum actum, und an der Stelle, auf die er verwies: proprius actus respondet propriae potentiae. Ibid. q. 54. a. 3.

wir also auch nach jenem Vermögen, durch welches der Geist das Denken und Wollen in sich hervorbringt und das hervorgebrachte trägt; so können wir dasselbe nicht unmittelbar in seinem Wesen finden: denn dann müßte es, wie dieses substanziell, und wie in Gott weder das eine von dem andern, noch auch von dem Dasein als der Actualität des Wesens, verschieden sein.

Allein so sehr sich dieser Satz des h. Thomas, auf solche Weise erklärt, durch seine Wahrscheinlichkeit empfiehlt; so gestehen doch Suarez[1]), Gregor von Valenzia[2]) und andere ausgezeichnete Scholastiker, daß er sich aus der Natur der Dinge nicht strenge beweisen lasse. Wie daher der h. Bonaventura von den drei Meinungen, die wir mitgetheilt haben, die zweite vorzieht, aber zugleich bemerkt, daß es gegen keine der beiden andern entscheidende Gründe gebe[3]); so nehmen auch Suarez und Gregor für die Ansicht des h. Thomas, der sie beitreten, keine solche Gewißheit in Anspruch, daß sie die entgegengesetzten Behauptungen als irrthümliche verwürfen.

Aus dem Mitgetheilten ergiebt sich, daß die Verschiedenheit der Substanz von jenen Eigenschaften oder Vermögen, die nothwendig mit ihr gegeben sind, von den Scholastikern weder so allgemein noch so entschieden behauptet wurde, als man voraussetzt. Da nichtsdestoweniger die Ansicht, welche diese Verschiedenheit bejahte, als die vorherrschende betrachtet werden muß; so haben wir nun zu sehen, ob, wie die Anklage behauptete, durch dieselbe die Einheit der Substanz aufgehoben werde.

IV.

Von der Einheit der Substanz und der Accidenzen.

631. Insofern ist etwas Eines, als es in sich ungetheilt, und eben deßhalb von allem Andern geschieden ist. Alles aber, was ist, ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Das Einfache also ist Eines, weil es weder getheilt ist, noch getheilt werden kann; das Zusammengesetzte aber nur, weil es nicht getheilt ist.

---

[1]) Metaph. Disp. 14. sect. 2. Disp. 18. sect. 3. Secunda assertio.
[2]) Comment. theol. Tom. 1. disp. 6. q. 3. p. 2.
[3]) Quaelibet dictarum positionum suos habet defensores: nec est facile, rationibus cogentibus earum aliquam improbare. l. c.

Indeß hat auch das Zusammengesetzte das ihm eigenthümliche Sein nur dadurch, daß seine Theile vereinigt sind. Nur so lange also ist etwas, als es ungetheilt ist[1]). Wenn Sein und Einheit in solchem Verhältnisse stehen; so folgt, daß die Einheit eines Jeden so vollkommen und so unvollkommen als sein Wesen und Sein ist. Dies scheint man bei den Klagen, die man wider die Vorzeit führt, aus den Augen zu verlieren: denn manche derselben beweisen oder behaupten im Grunde nichts anders, als die Einheit, welche man ehemals den Dingen beigelegt habe, sei nicht die vollkommne. Es ist aber nicht nur ein eitles, sondern auch ein dem Irrthum entsprungenes Bestreben, allüberall vollkommne Einheit finden zu wollen. Nur jener, welcher allein der Seiende genannt wird, ist auch schlechthin der Eine: d. h. nur wo absolutes Sein, ist auch absolute Einheit. Soweit sich also die endlichen Wesen von der Vollkommenheit des göttlichen Seins entfernen; so weit entfernen sie sich auch von der Vollkommenheit der göttlichen Einheit. Indem man demzufolge ehemals die reinste Einfachheit des Seins als Grund der höchsten Einheit fassend, den Geschöpfen, jemehr Zusammensetzung man in ihnen fand, um so weniger Einheit beilegte: wollen neuere Schriftsteller als wahre Einheit des substanziellen Wesens nur jene anerkennen, welche lebendige Vielheit sei, diese aber in allen Wesen finden. Sie setzen dieselbe als organische Einheit der mechanischen, welche durch Zusammensetzung entstehe, entgegen, und tadeln die Vorzeit herbe, nur diese letztere gekannt zu haben. — Je öfter man aber in dieser Untersuchung Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe vermißt; desto nothwendiger ist es, daß wir zuerst die Lehre der Vorzeit ihren einzelnen Punkten nach genauer bestimmen, um dann mit ihr jene Theorie der Neuzeit vergleichen zu können.

632. Wo immer es in einem Wesen real Verschiedenes giebt, kann die Einheit ihren Grund nur in der Vereinigung oder

---

[1]) Unum nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc apparet, quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est, quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione: et inde est, quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem. S. Thom. S. p. 1. q. 11. a. 1.

Zusammensetzung haben: umgekehrt kann es in dem Einfachen keine Vielheit oder Verschiedenheit geben, es sei denn jene, welche man die virtuelle nennt. Die Vereinigung aber, durch welche real Verschiedenes zu Einem wird, ist mannigfaltig. Erstlich besteht sie entweder nur durch unser Denken, oder auch in der Wirklichkeit. Daß wir aber das Viele als Eines denken, kann wiederum nur in unserer Weise zu erkennen, und es kann zugleich in den Dingen seinen Grund haben: im ersteren Falle ist die Einheit eine rein logische, im zweiten zugleich eine metaphysische. So würde die Gattung und überhaupt das Allgemeine, wäre die nominalistische Lehre wahr, bloß logische Einheit haben; während nach den Grundsätzen des Realismus diese logische Einheit zugleich eine metaphysische ist. — Jene Einheit aber, welche durch eine wirkliche Verbindung des Vielen besteht, wird in die ethische und physische eingetheilt. Sie ist eine ethische, wenn sie auf gemeinsamem Zwecke, gegenseitigen Rechten und Pflichten beruht, wenn Viele denselben Gesetzen, demselben Herrn gehorchen. So hat die Familie, so das Volk, die Menschheit, das Weltall Einheit. — Diese Arten der Einheit pflegt man nicht einfachhin, sondern nur mit einem Zusatz Einheit zu nennen, z. B. Einheit der Gattung, moralische Einheit und dergleichen. Denn wenn man von der Einheit ohne nähere Bestimmung redet; so versteht man, in der Philosophie wenigstens, darunter jene, welche ein Wesen entweder durch seine Einfachheit oder durch die physische Vereinigung der Theile, die wir in ihm unterscheiden, besitzt.

Die durch physische Verbindung bestehende Einheit aber kann Grade haben[1]): insbesondere unterscheiden die Scholastiker mit Aristoteles unum simpliciter (oder unum per se) und unum secundum quid (unum per accidens). Schlechthin Eines ist jedwedes Wesen, insofern in ihm alles das und nur das ist, was seine Natur erfordert, damit es vollständig da sei. Nicht bloß das Absolute also, oder das Einfache, sondern auch das Zusammengesetzte kann diese Einheit haben; unter der Bedingung jedoch, daß kein Theil ohne den andern jenes in sich abgeschlossene Sein, das zu einer vollendeten Natur gehört, besitzt, sondern daß die Theile sich zu einer solchen Vollendung gegenseitig fordern. Denn wenn sie jeder für sich ein in seiner Art vollständiges Wesen

[1]) Arist. Metaph. l. 5. (al. 4.) c 7. S. Thom. in h. l. — In l. 1 Dist. 24. q. 1. a. 1. — Suarez. Metaph. Disp. 4. sect. 3.

bilden; so ist auch jeder für sich schlechthin Eines, und somit erhalten wir dann in dem so zusammengesetzten Wesen eine eigentliche Mehrheit. Die Einheit also, von der wir reden, haben alle organischen Wesen durch die Vereinigung des Leibes und der Seele. Dahingegen mangelt diese Einheit sowohl in den Massen verschiedener Substanzen, welche die Natur in den Bergen z. B. verbindet, als auch in den Kunstwerken. — Nichtsdestoweniger werden auch unorganische Massen als eine Substanz bezeichnet, wenn sie nämlich stetig und gleichartig sind, so daß jeder Theil dem Wesen nach dasselbe, was das Ganze ist. So wird ein Felsenblock, so die ungetheilte Flamme, wie groß sie auch sei, schlechthin Eine genannt. Allein hier ist vielmehr eine doppelte Einheit zu unterscheiden; die Einheit des Wesens nämlich, und die Einheit der Quantität. Jene findet sich in jedem Theilchen (Molekül), insofern es aus dem Stoff und der Form besteht, diese in der Masse als solcher. Aber eben darin besteht die Unvollkommenheit der Einheit dieser Körper, welche wir als eine Folge der Unvollkommenheit ihres Seins zu betrachten haben. In den organischen Körpern haben wir nicht bloß der Zahl, sondern auch der Beschaffenheit nach verschiedenartige Theile; und nichtsdestoweniger bilden sie ein viel vollkommneres Ganze, weil sie nämlich nicht bloß äußerlich zu einem Stätigen, sondern durch ein inneres Prinzip zu einem lebendigen Wesen verbunden sind. Durch dies Prinzip werden sie nicht bloß zusammengehalten, sondern auch zu dem ihnen als Theilen dieses Ganzen eigenthümlichen Sein bestimmt. Daß sie also bleiben, was sie ihrer Natur nach sind, daß ein Auge z. B. wahrhaft Auge, ein Fuß wahrhaft Fuß sei; hängt davon ab, daß es mit dem Körper verbunden, und dadurch unter dem belebenden Einfluß des Prinzips d. i. der Seele, bleibe. Daher pflegt Aristoteles zu sagen, eine abgehauene Hand sei nur noch Hand im uneigentlichen Sinne, wie etwa eine gemalte[1]). Denn, wie es gleich im Anfang der Logik heißt, was nicht das Wesen gemein hat, das hat auch den Namen

[1]) Cum corpus hominis aut cujuslibet alterius animalis sit quoddam totum naturale, dicetur unum ex eo, quod unam formam habeat, qua perficitur non solum secundum aggregationem aut compositionem, ut accidit in domo et in aliis hujusmodi. Unde oportet quod quaelibet pars hominis et animalis recipiat esse (nämlich das ihm als Theil des Menschen oder Thieres eigenthümliche Sein) et speciem ab anima sicut a propria forma. Unde Philosophus

nicht im gleichen Sinne gemein. Es gehört aber zum Wesen der Hand, als eines Gliedes des organischen Leibes, daß sie belebt sei.

633. Obwohl deßhalb das organische Wesen eine vollkommnere Einheit hat, als das unorganische; so bleibt doch auch in ihm die allem Körperlichen eigene Unvollkommenheit. Nicht nur liegen seine Theile im Raume auseinander, sondern es bildet seine Glieder allmählig, kann vergrößert und vermindert, kann verstümmelt werden, ohne daß sein Wesen zerstört werde. Darum müssen wir in ihm zwischen der Wesenheit und der Vollständigkeit (Integrität) unterscheiden. Das alles aber hat seinen Grund darin, daß es, wie jeder Körper, aus Form und Stoff besteht: denn es liegt in der Natur des Stoffes, in Theilen auseinander zu liegen, und der Einheit, wenn man so sagen darf, zu widerstreben. Derowegen finden wir eine ungleich vollkommnere Einheit in der geistigen Substanz, die Form ohne Stoff, also ein lebendiges Prinzip ist, das nicht in einem andern, sondern frei in sich selbst besteht. Sie ist weder wie der Körper durch den Raum vertheilt, noch bildet sie sich in der Zeit, sondern alles, was zur Vollständigkeit ihres Wesens gehört, besitzt sie vom ersten Moment ihres Daseins, und bewahrt es ohne Vermehrung und Verringerung. Allein auch in ihr unterscheiden wir, wie in allem Geschaffenen, Wesenheit und Dasein, und möge immer diese Unterscheidung keine reale, sondern nur eine virtuale sein; so macht sie dennoch die Einheit des Geistes in demselben Grade zu einer unvollkommnen, als sie in seinem Sein Unvollkommenheit voraus-

---

dicit (l. 2. de anima. text. 9), quod recedente anima neque oculus neque caro neque aliqua pars manet nisi aequivoce.

S. Thom. Quaest. disp. De anima. a. 10.

Eine ähnliche Stelle (sehr fehlerhaft jedoch) citirend fügt Günther (Vorsch. Bd. 1, S. 374.) als Critik hinzu: „Ein Satz, der ganz dem Aristoteles nachgesprochen ist." Verlangt er etwa von seinen Lesern, daß sie etwas schon deßhalb, weil es Aristoteles gesagt hat, verwerfen? oder will er andeuten, daß der hl. Thomas für jenen — allerdings sehr wichtigen — Satz sich nur auf das Ansehen des Aristoteles berufen habe? Das wäre unwahr. Was der h. Lehrer an dieser Stelle von der Natur lebendiger Wesen sagt, wird im Commentar zu den Büchern über die Seele, auf die er uns verweist, näher erörtert. Wenn aber Günther die Wahrheit des fraglichen Satzes nicht einsieht, so beweist dies nur, wie viel tiefer die Vorzeit die organische Einheit auffaßte, als er, der sie unaufhörlich im Munde führt.

setzt. Weil die virtuale Unterscheidung zwar nur in unserm Denken wirklich, aber doch in dem Gegenstand und nicht bloß in unserer Auffassungsweise begründet ist; so muß es von diesem Grunde abhangen, ob und inwieweit, was virtuell verschieden ist, dem Sein nach unvollkommen sei. Welches ist aber der Grund, weßhalb wir in dem Geschaffenen Wesenheit und Dasein unterscheiden? Eben dieser, daß es dem Geschaffenen nicht wesentlich ist, zu sein, daß es auch nicht sein kann, und folglich den Grund seines Daseins nicht in sich, sondern in einem Andern hat.

Wäre also gleich die Einheit Gottes nur darin von der Einheit des Geistes verschieden, daß es in ihm auch keinen virtualen Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein giebt; so würde dennoch schon deßhalb seine Einheit ohne alles Verhältniß vollkommner, als jede geschaffene sein. Denn gerade dadurch ist das göttliche Sein über das geschaffene unendlich weit erhaben, daß es seinen Grund nicht außer sich, sondern in sich hat, und darum wesentliches, nicht zufälliges Sein ist. Weil also eben dies der Grund ist, weßhalb in Gott jener virtuale Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein nicht besteht; so muß auch die größere Einheit, welche er dadurch besitzt, in eben dem Grade über jede Einheit des Geschaffenen erhaben sein. Allein wie wir in der Beschaffenheit des göttlichen Seins, vermöge welcher es durch sich ist, den Grund aller andern Vollkommenheiten, die wir ihm beilegen, finden; also ist die Einheit des Wesens und Seins der Grund, weßhalb die Einheit Gottes auch in jeder andern Beziehung über alle geschaffene Einheit erhaben ist. Wenn es in Gott keinen virtualen Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein giebt, so muß man jedoch einen solchen unter den Eigenschaften Gottes anerkennen (n. 189. ff.). Es wurde aber eben gesagt, daß es von dem Grunde, weßhalb unser Denken unterscheidet, abhangen muß, nicht bloß, inwieweit, sondern auch, ob der virtuale Unterschied eine Unvollkommenheit der Einheit voraussetze. Welches ist also der Grund, weßhalb wir in Gottes Sein Vollkommenheiten unterscheiden? Es ist dieser, weil Gottes Sein ein solches ist, das zugleich lauteres Leben, lautere Weisheit, Macht, Güte ist, so zwar, daß seine Weisheit eine Weisheit ist, die zugleich Güte, seine Barmherzigkeit eine Barmherzigkeit, die zugleich Gerechtigkeit ist, und folglich diese Vollkommenheiten in ihren Wirkungen zwar sich verschiedenartig und gleichsam getheilt offenbaren, in sich jedoch Eines sind. Es ist aber offenbar, daß

eine Einheit, die eine solche Vielheit in sich schließt, auch als Einheit um so vollkommner sein muß, je größer diese Vielheit ist. Ganz anders verhält es sich mit der geschaffenen Substanz. Mögen auch in ihr die Grundkräfte und wesentlichen Eigenschaften unter sich und von der Wesenheit nur virtuell verschieden sein, — was jedoch, wie wir gesehen haben, nicht wahrscheinlich ist —; so ist doch gewiß, daß andere Kräfte und Fähigkeiten, die erworben und verloren, vermehrt und vermindert werden, zur Substanz sich als Accidenzen im strengen Sinne des Wortes verhalten, und somit von ihr reell verschieden sind. Dazu kommt, daß in Gott auch keine in der Zeit entstehende und verschwindende Thätigkeit gedacht werden kann, und er deßhalb in seiner Thätigkeit ebenso vollkommen, als in seinem Sein über alle geschaffene Einheit erhaben ist[1]).

634. Hiemit haben wir bereits die Einheit zwischen der Substanz und ihren Accidenzen berührt, welche nach der Lehre der Scholastik nicht schlechthin, sondern mit Beschränkung Einheit heißt. Der gegebenen Erklärung zufolge besteht diese Beschränkung darin, daß die vereinten Dinge, wie innig übrigens die Vereinigung auch sein möge, nicht zu einem Wesen werden, sich folglich nicht wie wesentliche Bestandtheile eines und desselben Dinges zu einander verhalten. Eine solche Einheit haben erstlich substanzielle Dinge, welche, sei es durch die Natur, sei es durch menschliche Thätigkeit, auf irgend eine Weise verbunden sind, aber in der Verbindung jede das ihr eigenthümliche Sein bewahren. So bilden Bäume, die auf demselben Grund wachsen, den einen Wald, so zusammengetragene Steine einen Haufen. Größer ist diese Einheit zwischen dem Metall und dem Felsen, in dem es sich bildet, unter den verschiedenen Stoffen, die in der Mischung jeder seine Natur behalten. Auch unter den verschiedenen Accidenzen derselben Substanz besteht eben durch das gemeinsame Subject eine derartige Einheit. Aber am größten ist dieselbe zwischen der Substanz und den Accidenzen selber: erstlich weil die Accidenzen selber als solche durch ihre Natur bestimmt sind, in der Substanz zu sein, die Substanz aber ebenfalls ihrer Natur gemäß dieselben entweder fordert oder doch für sie empfänglich ist; sodann weil alle Acci-

[1]) Unde patet, quod illud, in quo nulla est compositio partium, nulla dimensionis continuitas, nulla accidentium varietas, nulli inhaerens, summe et vere unum est. S. Thom. in l. 1. Dist. l. c.

denzen Bestimmungen der Substanz sind, und also auch hier das Verhältniß eintritt, welches die wesentlichen Bestandtheile eines Dinges zu einander haben, des Actes nämlich zur Potenz, der Form zum Subjecte; endlich weil das Inhäriren der Accidenzen eine Vereinigung mit dem Sein der Substanz einschließt[1]) (n. 594.).

Obgleich deßhalb diese Einheit so groß ist, daß sie jener, durch welche die Dinge schlechthin Eines sind, nahe kommt; so bleibt sie doch immer von dieser deßhalb verschieden, weil die Substanz ohne die Accidenzen ein in ihrer Art vollendetes (wenngleich nicht vollkommenes) Wesen, und folglich die Bestimmung, welche sie durch dieselbe erhält, nicht jene ist, von der ihr eigenthümliches Sein bedingt wäre[2]). Mögen sie auch nothwendig mit diesem Sein verbunden sein und aus demselben entspringen, möge die Substanz ihrer auch bedürfen; so bedarf sie ihrer doch nicht, um als Wesen ihrer Art dasein, sondern um als solches wirken, sich bilden und vervollkommnen zu können; und sie sind mit ihrem Sein und Wesen nicht als Bestandtheile oder constitutive Prinzipien, sondern als fernere Vollkommenheiten oder auch wie Mittel und Werkzeuge verbunden. — Weil z. B. die menschliche Seele nicht etwa bloß durch den Willen des Schöpfers, sondern ihrer Natur nach bestimmt ist, in Vereinigung mit dem Leibe dazusein; darum gehört dieser zum Wesen des Menschen, und Leib und Seele verhalten sich wie Bestandtheile dieses Wesens, die sich gegenseitig zu einer Natur ergänzen. Die Seele also fordert den Leib, als ohne welchen sie auf die ihr natürliche Weise nicht da sein kann; und der Leib fordert die Seele als jenes Prinzip, durch das er erst das ihm eigenthümliche Sein erhält, zum menschlichen Leibe wird. Aber die verschiedenen Kräfte, die aus ihrem Wesen hervorgehen, die Fähigkeiten, die sie sich erwirbt, fordert die Seele nicht zur Vollendung ihres Daseins, sondern

---

[1]) Compositum ex substantia et accidente sibi inhaerente . . . . magis videtur recedere ab illo primo et infimo ente per aggregationem magisque accedere ad unum per se, quia et ea, quibus constat, non distinguuntur supposito, sicut in aliis, et habent inter se majorem physicam unionem, et unum revera est in potentia ad aliud, quamvis accidentali, et alterum natura sua est ordinatum ad aliud, et in unione ad illud habet suam perfectionem connaturalem, in quibus omnibus hujusmodi ens imitatur illud, quod est proprie et per se unum, quamvis simpliciter et absolute unum per accidens sit. Suarez. l. c.

[2]) S. Thom. de ente et ess. c. 7. (siehe oben n. 617.).

um, dieses vorausgesetzt, auf eine der menschlichen Natur entsprechende Weise zu wirken und zu fernerer Vollkommenheit zu gelangen[1]. — Und hier werden wir auf den tiefsten Grund der Unterscheidung, welche man den Scholastikern zum Vorwurfe macht, geführt.

635. In doppeltem Sinne kann ein Geschaffenes vollendet sein, je nachdem nämlich in ihm nur, was sein Begriff enthält, oder auch, was die Idee einschließt, verwirklicht ist. Was der Begriff enthält, ist seine Wesenheit, ohne deren vollendete Verwirklichung ein Ding wohl im Werden begriffen, aber nicht dasein, und von der es nicht abfallen kann, ohne daß es aufhöre dazusein. Unter Idee verstehen wir hier die Auffassung des Idealen, d. i. des Besten, wozu ein Ding gelangen kann. Die Vollendung, welche es dadurch erhält, wollen wir, um sie von der ersteren zu unterscheiden, Vollkommenheit nennen. In dem Unerschaffenen kann die Vollendung des Seins von der Vollkommenheit nicht verschieden sein. Gott ist alles, was er sein kann, ist es nothwendig, ist es durch sein Wesen selber: darum giebt es in ihm keine Accidenzen. Das Geschöpf aber kann seinem Wesen nach vollendet sein, ohne vollkommen zu sein; eben weil es nicht durch sein Wesen selbst alles ist, was es sein kann. Ist also dieser Unterschied begründet, so werden wir auch die Bestandtheile des Wesens, wodurch das Ding sein eigenthümliches Sein hat, von dem, wodurch es im Besitze jener Vollkommenheit ist, unterscheiden müssen. Und mögen auch die mit dem Wesen nothwendig verbundenen Eigenschaften und Vermögen von dem Wesen nur dem Gedanken nach unterschieden sein; so sind doch sie nur der entfernte Grund jener Wirksamkeit, worin die Vollkommenheit besteht. Ihren nächsten Grund hat diese in Zuständen, Beschaffenheiten, Fähigkeiten, die schon deßhalb, weil sie erworben und verloren werden können, ganz gewiß außer der Wesenheit liegen. Wie also die Einheit, durch welche ein Geschöpf seinem Wesen nach Eines ist, darum in Vergleich mit der göttlichen Einheit unvollkommen ist, weil in dem Geschöpfe das Sein ein zufälliges ist: also ist auch die Einheit, die in ihm zwischen dem Wesen und den Accidenzen besteht, deßhalb noch unvollkommner, weil es auch bei Voraussetzung, daß es ist, vollkommen und unvollkommen sein kann.

---

[1]) Suarez. Metaph. Disp. 16. sect. 1.

636. Kehren wir nach dieser Darlegung der Lehre der Vorzeit zu der Anklage, gegen welche wir sie zu vertheidigen haben, zurück. Die Anklage lautet, daß es der neuen Philosophie vorbehalten war, die Einheit der Substanz als eine *organische* im Gegensatz zu der *mechanischen* zu begreifen. Diese letztere besteht darin, daß Verschiedenes von außenher zusammengefügt wird, und darum auch in der Vereinigung wie Stücke eines Ganzen verschieden bleibt. Wenn bei solcher Ansicht, heißt es, die Substanz noch als Grund betrachtet wird; so kann sie es doch nur so wie etwa das Fundament eines Gebäudes sein. Dahingegen muß in der Substanz vielmehr ein lebendiger Grund gedacht werden, aus welchem sich eine lebendige Vielheit entwickelt, die eben, weil Leben, Einheit ohne Zusammensetzung hat. Ueberall, wo es Substanzen giebt, da soll sich auch diese Einheit, wenngleich nicht in derselben Weise finden, und eine zusammengesetzte Substanz ein Widerspruch sein.

Wofern man nun nicht etwa das Ganze der Natur als eine Substanz und die einzelnen Naturdinge nur als Erscheinungen betrachten will, sondern vielmehr auch die Einzelwesen der Natur als Substanzen gelten läßt: so klingt es freilich sonderbar, daß auch das Unorganische organisch und das Leblose lebendig sein soll. Indessen stoßen wir uns nicht an Worten, wenngleich die Gegner der Scholastik uns durch ihr Beispiel dazu veranlassen könnten: man will doch in den Dingen, die gewöhnlich als unorganische Wesen bezeichnet werden, nur ein untergeordnetes Leben anerkannt wissen. Worin soll aber dieses sogenannte Leben bestehen, wenn nicht darin, daß es auch in solchen Körpern Kräfte giebt, durch welche sie zusammengehalten werden, und nicht bloß nach außen wirksam sind, sondern auch einigermaßen sich bilden und gestalten, und daß diese Kräfte und diese Wirksamkeit eine (lebendige?) Mitte, d. h. einen gemeinsamen Grund haben, der das eigentliche *Wesen* ist, aus dem sie sich entwickeln, und von dem sie geleitet und bestimmt werden. Aber hierauf dringen heißt nichts anders, als der Scholastik in einem ihrer größten Kämpfe das Wort reden. Denn was hat die ältere Scholastik sorgfältiger und nachdrücklicher mit Aristoteles gegen die antike, was die neuere Scholastik mit mehr Anstrengung gegen die moderne Atomenlehre vertheidigt, als eben dies? Wir werden es später ausführlicher zeigen.

637. Freilich haben sie nichtsdestoweniger sowohl die organischen als die unorganischen Wesen als zusammengesetzte Substanzen betrachtet. Allein wenn wir nun hier wiederum ihre Gegner beim Worte nehmen wollten, wie läßt es sich denn rechtfertigen, die zusammengesetzte Substanz für einen Widerspruch zu erklären? Wohl hat man mit Recht bemerkt, daß Organe nicht sowohl Werkzeuge als Glieder bedeuten: aber hören die Organe deßhalb, weil sie Glieder und als solche Theile eines Lebendigen sind, auf, unter sich reell verschieden zu sein und daher auch eine reelle Zusammensetzung zu bilden? Nämlich sie sind nicht mechanisch zusammengesetzt, wie etwa hölzerne Hände, Füße u. s. w. zu einer Bildsäule in einander gefügt, und überhaupt Maschinen aus Stücken verfertigt werden. Aber eben dies war es wiederum, worauf gerade die Scholastiker am meisten drangen; und wodurch wird diese ihre Ansicht schärfer ausgesprochen, als durch jenen schon erwähnten Satz, den sie so oft im Munde führen, Glieder des organischen Leibes hören, wenn sie vom Ganzen getrennt werden, auf zu sein, was sie waren, sie sind nicht mehr im wahren Sinne Hände, Füße, Augen u. s. w.? Und was von den einzelnen Gliedern, das gilt von dem Ganzen: die abgestorbene Pflanze ist nicht mehr Pflanze, die Leiche nicht mehr Leib; weil, wenn das Lebensprinzip nicht mehr in ihm ist, die Substanz, d. i. die Wesenheit und mit ihr das dem Ganzen und seinem Theile eigenthümliche Sein zerstört ist. Eben darum hieß es auch in der alten und neuen Scholastik: wenn die Körper nur dadurch sich bildeten, daß die Atome sich zusammensetzten; so würde es keine Erzeugung und keine Verwesung, ja außer den Atomen keine Substanzen geben; weil das, was Elemente zu einer von ihnen verschiedenen Substanz macht, nicht in mechanischer Zusammenfügung, sondern in einer Bestimmung des in ihnen enthaltenen Grundstoffes zu einem neuen und eigenthümlichen Sein zu suchen ist. Was nur mechanisch verbunden ist, das bleibt, wenn der Mechanismus zerstört wird, was es in der Vereinigung war; eben weil kein substanzielles Sein, sondern nur die Zusammenfügung aufhört: was aber durch ein das spezifische Sein bestimmendes Prinzip zu Einem wird, das bleibt, wenn es getrennt wird, nicht, was es in der Vereinigung war, weil hier die Auflösung Zerstörung des Wesens ist.

Es liegt aber solchen Vorwürfen überhaupt das Mißverständniß zu Grunde, daß die Scholastik, was sie als real ver-

schieden dachte, auch als trennbar gedacht habe. Ist von substanziellen Theilen der Körper die Rede, so können sie freilich getrennt werden; aber diese Trennung ist, wie eben gesagt wurde, nicht bloße Trennung der Theile, sondern zugleich Zerstörung der Substanz; und eine solche Trennbarkeit wird man doch gewiß von keinem körperlichen Organismus in Abrede stellen. Auf ähnliche Weise aber verhält es sich mit den Accidenzen. Die mit dem Wesen nothwendig entstehenden können auch nur mit diesem Wesen untergehen. Die wahrhaft zufälligen können freilich in dem Sinne von der Substanz getrennt werden, als sie aufhören können zu sein, ohne daß die Substanz vergehe: das aber wird wiederum auch von den Gegnern gewiß nicht geläugnet. — Aber haben die Scholastiker nicht auch gelehrt, daß die Accidenzen von der Substanz getrennt fortbestehen könnten? Sie haben gelehrt, die Vernunft könne nicht die Unmöglichkeit nachweisen, daß gewisse Accidenzen der Körper jenes Sein, welches sie ihrer Natur nach nur in der Substanz haben, durch die göttliche Allmacht, auch wenn die Substanz verschwinde, behalten. Und werden wir etwa behaupten, das Verhältniß der Accidenzen zur Substanz, welches den größten Denkern von jeher einer der schwierigsten Punkte der Philosophie zu sein schien, so klar zu durchschauen, daß wir nicht nur, was durch die Naturkräfte, sondern auch, was durch die Allmacht des Schöpfers möglich sei, zu bestimmen im Stande seien?

638. Was aber nun die geistige Substanz angeht, so hörten wir bereits den h. Bonaventura die Seele und ihre Kräfte mit dem Körper und seinen Organen vergleichen, und dieser Gedanke war überhaupt der Scholastik nicht fremd. Auch der h. Anselm[1]) sagt ausdrücklich, daß die Vermögen in der Seele sind, was die Glieder im Leibe: und Gregor von Valenza[2]) bemerkt, daß man die Vermögen richtiger Organe, als Werkzeuge der Seele nenne; weil das Werkzeug nur durch Bewegung von außen gehandhabt werde, die Vermögen aber mit der Seele vereinigt

[1]) De concordia gratiae et liberi arbitrii. c. 19.

[2]) Nihil obstare videtur, quominus potentia generativa et nutritiva atque adeo etiam augmentativa sint quaedam accidentia distincta ab anima et inter se, quae sint non proprie instrumenta (instrumentum enim nonnisi per motum ad opus applicatur), sed quasi quaedam organa animae, ipsi conjuncta.
T. 1. Disp. 6. q. 3. p. 2.

seien, so nämlich, daß es die Seele selbst ist, die in ihnen wirkt. — Aber bestimmter erklärt der h. Thomas die Sache selbst, wenn er sich gleich des Namens nicht bedient. Gegen die Lehre, daß die Vermögen von der Substanz der Seele verschieden seien, könne man, sagt er, bemerken, daß sich das Ganze nicht von seinen Theilen aussagen lasse; nun pflege man aber doch zu sagen, daß die Vermögen der Seele, z. B. die Vernunft, der Wille, die Seele seien. Zur Erwiederung unterscheidet er sodann ein dreifaches Ganze. Das erste ist jenes, welches das Allgemeine mit dem Besondern bildet, und in diesem ist die Einheit eine solche, daß das Ganze — (das, was der Gattungsbegriff enthält) — in den Theilen — (in jeder Art und in allen Einzelwesen) — sich seinem vollen Sein und Vermögen nach findet; und daher kann hier das Ganze (das Allgemeine) von den Theilen (dem Besondern) schlechthin ausgesagt werden. Allein dieses Ganze hat, wie uns der h. Lehrer nun schon öfters erklärt hat, seine Einheit nur in unserm Denken. Demselben ist in der Wirklichkeit das Ganze, welches aus integrirenden Theilen besteht, also das körperliche, entgegengesetzt. Hier ist das Ganze weder seinem vollen Wesen, noch seiner vollen Kraft nach in seinen Theilen, und kann daher von diesen gar nicht ausgesagt werden. Wie in der Mitte zwischen beiden liegt das Ganze, welches die Substanz der Seele mit ihren Kräften bildet. Denn die Seele ist ihrem ganzen Wesen, aber nicht ihrem ganzen Vermögen nach in jeder ihrer Kräfte. Darum läßt sich sagen, daß die Vernunft oder der Wille die Seele sei, aber doch nicht im vollen und eigentlichen Sinne[1].

Als Beispiel eines Ganzen aus integrirenden Theilen führt der h. Thomas das Gebäude an: es ist aber klar, daß es sich,

---

[1]) Triplex est totum: unum universale, quod adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem; unde proprie praedicatur de suis partibus, ut cum dicitur: homo est animal. Aliud vero est totum integrale, quod non adest alicui suae parti neque secundum totam suam essentiam, neque secundum totam suam virtutem; et ideo nullo modo praedicatur de sua parte, ut dicatur: paries est domus. Tertium est totum potentiale, quod est medium inter haec duo; adest enim suae parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem: unde medio modo se habet in praedicando, praedicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie.
Quaest. disp. de spirit. creat. a. 11. ad 2. Cf. in l. 1. D. 3. q. 4. a. 2. ad 1.

welche Verschiedenheit übrigens auch obwaltet, ebenso mit dem organischen Körper verhält; denn die Hand ist so wenig der Leib, als die Wand das Haus. Viel größer also ist die Einheit, welche zwischen der Seele und ihren Vermögen und jeglichem Lebensprinzip und seinen Kräften besteht, als jene der organischen Körper. Da es nun aber doch die lebendigen Körper sind, von welchen die organische Einheit im nächsten und eigentlichen Sinne ausgesagt wird; so folgt, daß man nur vergleichungsweise von einem Organismus des Geistes reden darf.

639. Man hat bemerkt, daß es nicht ohne Gefahr ist, in der Lehre von der Substanz das Verhältniß des Stoffes und der Form zu Grunde zu legen. Weil wir nämlich dies Verhältniß zunächst in den Werken menschlicher Kunst betrachten; so können wir verleitet werden, was dieser eigenthümlich ist, auf die Naturwesen zu übertragen, oder vielmehr, was die Naturwesen vor jenen auszeichnet, zu übersehen. — Ob die Vorzeit hierin gefehlt, werden wir in der folgenden Abhandlung noch näher untersuchen: hier aber bemerken wir, daß es ebenso wenig gefahrlos ist, immer und überall die organische Einheit in den Vordergrund treten zu lassen. Wenn Vorsicht und Scharfsinn erfordert werden, die natürliche und mehr noch die lebendige Form von der künstlerischen und mechanischen zu unterscheiden; so wird man ebenso behutsam sein müssen, wenn es gilt, die Substanzialität der leblosen Körper, die Einheit des Geistes und vor allen Gottes Einheit aus der organischen Einheit zu erklären. Oder ist man hier, statt der Verschiedenheit immer nur die Aehnlichkeit hervorhebend, nicht in großer Gefahr, den wesentlichen Unterschied des Lebendigen und Leblosen zu verwischen, und dadurch die materialistischen Irrthümer zu begünstigen, oder die Einheit und mit ihr das Sein Gottes in die Sphäre des Naturlebens herabzuziehen? — Wenn man ferner meint, daß Plato und Aristoteles durch die Lehre vom Stoffe und der Form verleitet worden seien, sich die Weltschöpfung als eine Formirung des ewigen Stoffes zu erklären; so läßt sich ebenso wenig läugnen, daß die pantheistische Weltansicht in neuerer Zeit dadurch Vorschub erhielt, daß man nicht mehr bloß in Einzelwesen, sondern auch in den Gattungen und im ganzen All der Dinge organische Einheit finden wollte.

Und es darf hier nicht mit Stillschweigen übergangen werden, daß überhaupt diese Hervorhebung der organischen Einheit,

wie so Vieles, das in der heutigen Gelehrtenwelt Sitte geworden ist, aus der Hegel'schen Schule stammt. Es ist sehr leicht zu begreifen, warum Hegel in allen Wesen organische Einheit sucht und findet. Jedes Wesen besteht ihm zufolge aus Gegensätzen und schließt also eine Vielheit ein; diese Gegensätze aber, welche die Abstraction auseinander hält, heben in der Wirklichkeit sich auf, und eben dadurch besteht das Wirkliche. In diesem haben wir demnach überall die Einheit in der Vielheit; und es ist das eine lebendige Einheit, weil jedes Einzelwesen nur die Erscheinung oder theilweise Verwirklichung des Urwesens ist, dieses aber gerade dadurch sich verwirklicht, daß es Gegensätze aus sich gebiert und wieder aufhebt, was um so mehr ein Lebensprozeß genannt werden muß, als es ein Denkprozeß ist. Das Urwesen ist der Urgedanke, der in allem, was ist und wird, thätig ist. — Günther, der, wie gesagt, ebenfalls gar viel von organischer Einheit und organischem Verbande zu reden pflegt, giebt selbst als Gedanken der monistischen Philosophie über die Einheit an, daß Gott als der Urgrund alles Begründeten, als die Ursubstanz aller accidentellen Modalitäten, als die Uridee alles unendlich Concreten die organische Einheit eines unendlich Mannigfaltigen sei. Die Einheit nämlich, die in der Abstraction nur als Identität mit sich selbst erscheint, wird dadurch zur lebendigen Wirklichkeit, daß sie zugleich Mannigfaltigkeit (die Mannigfaltigkeit ihr Inhalt) ist. Und weil sie sich selbst diesen Inhalt und in ihm ihre Unendlichkeit giebt, ist sie organische Totalität[1]). Mit andern mehr populären Worten: wie jedes lebendige Wesen ein organisches Ganze bildet, weil es sich selbst in seine mannigfaltigen Theile ausgewirkt und gegliedert hat; also auch das All der Dinge, das man Welt oder Gott nennen kann, jenachdem man zunächst die Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge oder das sie aus sich hervorbringende und in sich einende Prinzip bezeichnen will.

640. Wie sehr man nun übrigens in Günther's Schule diese pantheistische Einheitslehre bekämpft; so hat man gleichwohl den Begriff der organischen Einheit durchaus in der Weise Hegel's festgehalten. Die ganze Natur „steht vor uns da als eine große Einheit in unendlichen Gegensätzen, — als Organismus, — und alle Resultate ihres Lebens" (nämlich die Naturwesen) „als formale Einheiten in realen Gegensätzen, — als Organismen."

---

[1]) Thomas a Scrupulis. S. 79.

Daher, wie es weiter heißt, kann und soll man zwar einen Unterschied zwischen organischen und unorganischen Naturproducten machen, aber diesen Unterschied nicht als einen wesentlichen ansehen. Denn, „daß die Natursubstanz in ihrer Selbstveräußerung sich zur Materie macht, ist eben auch eine Lebensäußerung derselben, und die Materie als Negation der Selbstverinnerung eine Affirmation des Lebens: — weil das Leben als Selbstverinnerung die Selbstveräußerung voraussetzt." — Der Unterschied also zwischen den „sogenannten" unorganischen und organischen Wesen besteht darin, „daß, wie in jenen die Selbstverinnerung der Natursubstanz in die Selbstveräußerung derselben, so in diesen die Selbstveräußerung in die Selbstverinnerung eingehüllt und versenkt ist: wie früher das Leben gebunden war in und durch die Materialität, so steht jetzt die Materie im Dienste des Lebens." Demgemäß sollen wir nicht bloß im Mineral und der Erde, sondern auch im Wasser organische Einheit anerkennen; ja, es werden die Naturforscher getadelt, der Luft den organischen Charakter und alle Lebendigkeit abgesprochen zu haben[1]).

Es lag sehr nahe, den Menschen „aus sich selbst als der organischen Synthese von Geist und Natur die Idee des Organismus oder des organischen Bestandes der Welt gewinnen" zu lassen: aber nun soll er „aus diesem Organismus der Schöpfung auch einen ur- und gegenbildlichen Organismus in Gott selbst" erkennen. Wenn nämlich jener dadurch sich bildet, daß „die verschiedenen Lebensformen" (Bewußtsein und Selbstbewußtsein) „verschiedener Substanzen" (Natur und Geist) „in eine formale Einheit zusammentreten; so gestaltet dieser sich, indem das eine absolute Sein zu einer substanzialen Mehrheit auseinandertritt." Auch Gott nämlich soll „in und aus der Selbstveräußerung zur Selbstverinnerung vordringen," und dadurch sein Wesen sich in die dreifache Persönlichkeit „gliedern"[2]).

Da haben wir also die organische Einheit und das in Gegensätzen sich entwickelnde Leben vom Staube bis zur h. Dreifaltigkeit in allen Wesen ohne Ausnahme, und sowohl in den Ein-

---

[1]) Janusköpfe. S. 38—59.

[2]) Ebend. S. 110—113. Vergl. Vorsch. Bd. 2. S. 537, wo die Natur Gottes, seine Organisation und sein Wesen das positiv gegliederte Dasein des sich gliedernden Seins genannt wird. Ferner ebend. S. 292. Bd. 1. S. 109. 330. 333. Eur. und Her. S. 450. Lydia. 1852. S. 442.

zeldingen, als auch in dem Ganzen der Natur und im All der Welt. Wir glauben nun weder die Naturforscher, welche in den Elementen keinen Organismus entdeckt haben, rechtfertigen, noch auch zur Vertheidigung der Theologen erst beweisen zu müssen, daß das göttliche Sein nicht zu einer substanzialen Mehrheit auseinandertritt, noch auch in den Personen sich gliedernd wieder zusammentritt. Daß man aber von Gott überhaupt die organische Einheit ganz und gar nicht, und von der Natur und der Welt nur im figürlichen Sinne aussagen könne, wird an seinem Orte nachgewiesen werden. Hier haben wir alle diese Behauptungen zusammengestellt, nicht etwa, um neuere Gelehrte, welche der organischen Einheit in der Naturkunde eine ganz besondere Aufmerksamkeit widmen, und die Ergebnisse ihrer Forschung für andere Zweige des Wissens benutzen, zu tadeln, sondern um vor Uebertreibung in dieser Benutzung zu warnen.



Siebente Abhandlung.

Von der Natur.

Erstes Hauptstück.

Ueber alte und neue Naturlehre im Allgemeinen.

I.

Von der Ausbildung der empirischen Naturlehre in neuerer Zeit.

641. Wenn in unsern Tagen von ehemaliger und jetziger Naturwissenschaft die Rede ist, pflegen die Verdienste und Vorzüge der letzteren auf solche Weise erhoben zu werden, daß die Vergangenheit nicht sowohl Tadel, als Verachtung trifft. Man beschreibt, wie in den letzten Jahrhunderten viele ebenso unermüdliche als scharfsinnige Forscher, die von Baco bezeichneten Wege verfolgend, den unendlichen Reichthum der Natur in ihre Gewalt brachten, und sowohl über die Beschaffenheit ihrer Erzeugnisse, als über die Gesetze ihres Wirkens immer neue und nicht weniger belehrende als überraschende Aufschlüsse gewannen. Während man über den Weltbau im Ganzen eine der früheren gerade entgegengesetzte Anschauung mit Kühnheit aufstellte und mit Beharrlichkeit verfocht; gelangte man dahin, aus dem einfachen Gesetze der Schwere, wie den Kreislauf der Gestirne, so die Bewegung der Körper auf Erden zu begreifen. Ueber die Beschaffenheit, Entstehung oder Verbreitung des Lichtes, des Feuers, des Schalles, kam man zu Ansichten, durch welche sowohl eine Menge von Erscheinungen in der Natur auf sinnige Weise erklärt, als auch die Kunst in ihrer Thä=

tigkeit zu unerwarteten Erfolgen unterstützt wurde. In der Electrizität und dem Magnetismus entdeckte man die verborgenen Ursachen so vieler Naturwirkungen, die ohne sie seltsam und unbegreiflich wären. Und wenn schon die nähere Betrachtung der Mineralien, Pflanzen und thierischen Körper die Naturgeschichte mit einer Fülle neuer Kenntnisse bereicherte; so glückte es endlich, durch die Chemie das geheimste Wirken der Natur in der Bildung der Körper und die wahren Elemente, aus welchen diese bestehen, zu enthüllen. — Welch einen Gegensatz, heißt es dann weiter, bildet mit dieser ihrem Inhalte nach so reichen, ihrer Grundlage nach so sicheren, in ihrem Ausbau so gesetzmäßigen Wissenschaft die Naturlehre der Vorzeit! Mit den Ergebnissen der gemeinen, bald oberflächlichen, bald zufälligen, immer sehr beschränkten Erfahrung zufrieden, stellte sie auch über gewöhnliche Erscheinungen der Natur unbefriedigende, zum Theil auch ganz verfehlte Theorien auf, und ließ sich, um die seltneren zu erklären, zu den sonderlichsten Muthmaßungen verleiten. Deßhalb war sie nicht im Stande, eine Menge schädlicher oder doch unwürdiger Vorurtheile, welche die Unwissenheit verbreitet hatte, zu überwinden, geschweige denn das reiche Licht, das dem denkenden Geist aus der Natur entgegenströmt, für die höhere Speculation zu benutzen.

Den Grund aber, weßhalb „in der Scholastik die Naturphilosophie nicht minder als die empirische Naturerkenntniß eine traurige Gestalt hatte“, will man in den religiösen Ueberzeugungen der Scholastiker nachweisen. Diesen zufolge, sagt man, war die Natur so wenig ein vorzüglicher Gegenstand ihrer Theilnahme und Beobachtung, daß sie sich vielmehr mit Furcht und Abscheu von ihr wegwandten. „Nur durch dieses Wegsehen von der Natur schien eine wahrhafte Versöhnung mit dem Absoluten möglich. Das ewige Heil gewinnt der Mensch nur durch den Glauben, durch die ununterbrochene Beschäftigung mit der Offenbarung, durch die innigste Vereinigung mit Christus; wie sollte bei dieser innerlichen Bewegung, bei dieser in sich selbst seligen Zurückgezogenheit des Geistes in sich noch ein Interesse übrig bleiben für die vergängliche irdische Aeußerlichkeit der Natur? Ist dies Interesse nicht vielmehr das Zeichen eines durch Christus nicht befriedigten Gemüths? Und hängt der Mensch nicht durch seine Sinnlichkeit mit der Natur zusammen? ist aber nicht diese ihm selbst immanente Natur gerade dasjenige, was ihn in seiner religiösen Vereinigung mit Gott stört, was ihn von seinem höchsten

und einzigen Zwecke abführt, was er daher vor Allem bemüht sein muß, ohnmächtig zu machen und abzustumpfen[1])?"

642. Was werden wir zu einer solchen Darstellung sagen? Insofern sie die Ausbildung, welche die empirische Naturlehre in neuerer Zeit erhalten, preist; mag sie zwar hie und da durch Uebertreibung fehlen, ist aber im Ganzen ohne Zweifel auf Wahrheit gegründet. Was aber den Grund betrifft, weßhalb die Vorzeit auf diesem Gebiete soll überflügelt worden sein; so verhehlen wir nicht, daß, wenn die christliche Selbstverläugnung und das Streben nach Vereinigung mit Gott in der That ein Hinderniß wären, die Naturwissenschaften mit Eifer und Erfolg zu pflegen; ein Zeitalter, in welchem diese Richtung auf das Göttliche unter den Gelehrten vorherrschend wäre, uns nichtsdestoweniger beneidenswerth erscheinen würde. Aber die Sache verhält sich nicht so: dafür bürgt uns jenes Wort des Apostels, demgemäß die Frömmigkeit zu allen Dingen nützlich ist und Verheißungen sowohl für das gegenwärtige als das zukünftige Leben hat. Und fürwahr, wie ungegründet jene Behauptung sei, ist leicht darzuthun. Ist es doch nicht dasselbe, sich von dem sinnlichen Genusse, und sich von der Erkenntniß der Natur mit Furcht und Abscheu abzuwenden; und wird doch der Geist gerade dann die Natur außer sich mit dem Gedanken freier beherrschen, wenn er sie vorher in sich dem Willen unterworfen hat. Je mehr sodann der Mensch vom Lichte nicht nur der Wissenschaft, sondern auch des Glaubens erleuchtet, Gott in seinem Innern gefunden hat; desto besser wird er alle Werke Gottes verstehen, aber freilich in ihnen etwas anders, als „das allgemeine Leben" und „das allgemeine Sein" bewundern. — „Das Wegsehen von der Natur" sagt man, habe zur Zeit der Scholastik als Bedingung gegolten, sich mit Gott zu vereinigen, und vergißt also, daß die göttlichen Bücher selbst uns fast ohne Unterlaß ermahnen, Gott in seinen Werken zu suchen und zu preisen, und daß es gerade jener Richtung, welcher die Scholastik in der Speculation folgte, durchaus angemessen war, die Erkenntniß des Göttlichen auf diesem Wege anzustreben.

Nachdem der h. Thomas in seiner Schrift wider die Heiden die Lehre von Gott vorgetragen hat; leitet er den Leser in das folgende Buch, welches von den Geschöpfen handelt, durch diese Gedanken ein:

---

[1]) Schaller. Geschichte der Naturphilosophie. Bd. 1. S. 3.

„Die Erkenntniß und die Betrachtung der Geschöpfe ist sowohl zur Unterweisung im Glauben, als auch zur Ausrottung des Irrthums heilsam und nothwendig. Gleichwie die Werke der Kunst die Kunst, durch die sie geworden; also offenbaren die Werke Gottes die Weisheit, durch welche und in welcher er sie hervorgebracht. Darum heißt es in der Schrift, daß er sie ausgegossen hat über alle seine Werke[1]), und der Psalmist wird bei der Betrachtung derselben so hingerissen, daß er die Fülle des ihm werdenden Lichtes nicht zu fassen weiß[2]). — Aber zugleich mit der Weisheit soll auch die erhabene Macht Gottes bei Betrachtung seiner Geschöpfe vor unsere Seele treten. Wenn die Ungläubigen, indem sie die Kraft und Wirkungen der Himmelskörper und der Elemente dieser Welt anstaunten, nach der Mahnung des Weisen[3]) bedacht hätten, wie viel mächtiger Der sein müsse, der Himmel und Erde und alles, was sie enthalten, geschaffen hat: so würden sie mit dem Propheten voll Verwunderung und frommer Scheu ausgerufen haben: „Groß bist Du, und groß Dein Name in der Macht: wer sollte Dich nicht fürchten, o König der Völker[4])." — Aber auch zur Liebe Gottes wird das Herz des Menschen durch die Betrachtung des Erschaffenen bewegt. Denn wenn schon, was die Geschöpfe Gutes, Schönes und Reizendes haben, die Herzen einnimmt; so müssen wir ganz entflammt und hingerissen werden, indem wir all die mannigfaltigen Vollkommenheiten, die in den Geschöpfen gleichsam vereinzelt und zerstreut sind, in Gott als ihrem Urquelle vereinigt betrachten. Deßhalb heißt es im Buche der Psalmen: „Du hast mich, o Herr, durch deine Schöpfung erfreut, und in allen Werken deiner Hände frohlocke ich[5])." Und wiederum: „Sie werden von der Fülle deines Hauses," nämlich der ganzen Schöpfung, „trunken werden", und so „wirst du sie mit dem Strome deiner Wonne tränken; weil bei Dir die Quelle des Lebens ist[6])."

---

[1]) Ipse creavit illam in Spiritu sancto . . . . et effudit illam super omnia opera sua. Eccl. 1, 10.

[2]) Mirabilia opera tua et anima mea cognoscit nimis. Ps. 138, 14.

[3]) Sap. 13, 4.

[4]) Magnus es tu et magnum nomen tuum in fortitudine: quis non timebit te, o rex gentium? Jerem. 10, 6. 7.

[5]) Delectasti me Domine in factura tua et in omnibus operibus manuum tuarum exultabo. Ps. 91, 5.

[6]) Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, (quasi totius creaturae et sic) torrente voluptatis tuae potabis eos, quoniam apud te est fons vitae. Ps. 35, 9.

— Endlich wird durch die Erkenntniß der Geschöpfe in uns auch das Ebenbild Gottes vervollkommnet. Denn dadurch besitzt Gott die Weisheit, daß er sich selbst erkennend in sich auch alles Uebrige erkennt. Zum Abbilde also dieser göttlichen Weisheit wird unser Geist, wenn wir vom Glauben belehrt zunächst Gott, dann aber auch im Lichte derselben Offenbarung die geschaffenen Dinge der Wahrheit nach erkennen. Und darum spricht der Apostel: „Wir aber Alle schauen mit enthülltem Angesichte (wie in einem Spiegel) die Herrlichkeit des Herrn, und werden umgewandelt in dasselbe Bild von Klarheit zu Klarheit, wie von des Herrn Geist[1]."

643. Jedoch nicht bloß zur vollkommneren Auffassung der Wahrheit, also fährt Thomas fort, sondern auch zur Vermeidung des Irrthums ist die Erkenntniß der Geschöpfe von Bedeutung. Vor allem wird, wer das Sein der Geschöpfe seiner Eigenthümlichkeit nach, als ein abhängiges nämlich, erkannt hat, nicht verleitet werden, sie mit Gott zu verwechseln, wähnend, daß es nichts über diese sichtbare Welt hinaus gebe; noch wird, wer die Natur der Geschöpfe erforscht hat, ihnen beilegen, was nur Gott zukommt, das Vermögen, Zukünftiges vorherzusagen und Wunder zu wirken, oder die Macht, irgend etwas aus nichts zu erschaffen. Aber auch über das Wirken Gottes in der Welt würde man bei richtiger Auffassung der geschaffenen Natur manche irrthümliche Ansichten vermeiden; würde z. B., um den Ursprung des Bösen zu erklären, nicht zwei Prinzipien annehmen, nicht dafür halten, daß Gott die Dinge nothwendig erschaffen, noch auch zweifeln, ob sich die Vorsehung Gottes über alles erstrecke, oder läugnen, daß er in den gewöhnlichen Lauf der Dinge eingreifen und auf außerordentliche Weise sich thätig erweisen könne. — Endlich aber ist die Kenntniß der Natur dem Menschen auch dazu nöthig, daß er seine eigne Stellung im Weltall richtig beurtheile und keinen Meinungen, die mit seiner Würde streiten, anhange; wie wenn er seine Seele für sterblich hielte, oder den Gestirnen Einfluß auf den Willen der Menschen zuschriebe, und deßhalb mit den abergläubigen Heiden sich vor Himmelszeichen fürchtete.

Nach alle diesem, so schließt der h. Lehrer, ist es also ein Irrthum, wenn man glaubt, es komme wenig darauf an, was jemand von den Geschöpfen denke, wenn er nur richtig von Gott

[1]) Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur. 2. Cor. 3. 18.

denke. Denn irrige Meinungen über die Geschöpfe führen auch zu falschen Ansichten von Gott, und lenken die Seelen der Menschen, die der Glaube ihm zuzuführen trachtet, von ihm ab. Deßhalb ermahnt die h. Schrift nicht nur die Werke des Herrn zu durchforschen, und was wir in ihnen entdeckt haben, Andern mitzutheilen[1]); sondern droht auch denen, die irrigen Meinungen über die Geschöpfe anhangen, nicht anders als den Ungläubigen mit dem göttlichen Strafgericht[2]).

Glaubten also die Scholastiker, um Gott zu finden, von der Natur, dem Werke Gottes, sich wegwenden zu müssen? Blieb ihnen bei der Zurückgezogenheit des Geistes in sich kein Interesse für die irdische Aeußerlichkeit der Natur? oder galt ihnen dieses Interesse als Zeichen eines durch Christus nicht befriedigten Gemüthes? Wenn man unter der Beschäftigung mit der Natur die Erforschung derselben und unter dem Interesse für sie das Streben, sie aus Gott (oder um mit unserm Gegner zu reden, aus dem Absoluten) zu begreifen, versteht: — wahrlich nicht. Es würde gewiß ein Leichtes sein, dieselben Gedanken, die wir so eben aus dem h. Thomas mitgetheilt haben, bei den übrigen Scholastikern nachzuweisen: aber es ist dies um so weniger nöthig, als die Thatsache vor Augen liegt, daß die Scholastiker sich insgesammt mit allen Fragen der Naturphilosophie sehr viel und ausführlich beschäftigten. Ist es ja einer der Vorwürfe, welche man ihnen macht, daß sie sich selbst in ihren theologischen Schriften derselben nicht enthalten. Aus eben diesen Untersuchungen und dem, was wir aus dem h. Thomas mitgetheilt haben, ist aber auch klar, daß die Scholastiker unter der Betrachtung der Natur, welche sie hochschätzten, nicht etwa bloß jene fromme Beschauung, in welcher sich das Gemüth durch die Geschöpfe zum Schöpfer betend erhebt, sondern eine wissenschaftliche Erforschung der Natur verstanden, welche für die Ausrottung des Aberglaubens und die tiefere Auffassung und Vertheidigung der Glaubenswahrheiten dienlich ist. Die meisten jener Lehrpunkte, auf die der h. Thomas ausdrücklich hinwies, werden von den Scholastikern in Verbindung mit den ersten Fragen

---

[1]) Memor ero igitur operum Domini et quae vidi, enarrabo.
Eccl. 42, 15.

[2]) Quoniam non intellexerunt opera Domini et in opera manuum ejus; destrues illos et non aedificabis eos. [Ps. 27, 5.
S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 2. et 3.

der Naturphilosophie, und namentlich mit der Lehre von dem Wesen der Körper behandelt.

644. Aber woher kam es denn, daß sie bei so großem Interesse für die tiefere Erkenntniß der Natur sich nicht beflissen, vor allem die empirische Naturlehre auszubilden? Ist vielleicht ein anderer Vorwurf, den man ihnen oft gemacht hat, mehr gegründet, daß sie nämlich, um die Thatsachen wenig bekümmert, über die Natur a priori speculirten? Es mag sein, daß die Scholastiker nicht selten sich mit dem Ergebniß einer ungenauen und beschränkten Beobachtung zu leicht begnügten, und die Gedanken, welche sie dabei gewonnen hatten, mit zu vieler Zuversicht verfolgten: aber daß sie in dem Wahne befangen gewesen wären, für die philosophische Forschung der empirischen Grundlage entbehren zu können, kann man ihnen nicht vorwerfen. Streitet dies ja wiederum mit der ganzen Richtung und den höchsten Grundsätzen ihrer Philosophie, und wird es ja durch den Gang ihrer Untersuchungen selbst auf das Offenbarste widerlegt. Mit Aristoteles beginnen sie überall von dem, was ihnen durch die Erfahrung schien außer Zweifel gestellt zu sein; und die Untersuchung fortführend, trachten sie auch fernerhin die Ergebnisse des Denkens immer von neuem durch Thatsachen, welche die Erfahrung liefert, zu bestätigen. — Nicht dies also kann als das Verdienst der neueren Naturforscher gerühmt werden, daß sie die Nothwendigkeit, der Naturphilosophie eine möglichst genaue Kenntniß der Naturdinge zu Grunde zu legen, sondern vielmehr, daß sie die Mängel jener Naturkunde, auf welche man ehemals die Forschung stützte, erkannt, und die Wege, sie auszudehnen und zu berichtigen, eröffnet haben.

Ebenso wollten jene Gelehrten, welche beim Beginn der neuen Zeit sich gegen die speculative Richtung der Scholastik erhoben, gewiß nicht so verstanden werden, daß man sich, um die Natur zu erkennen, mit der Beobachtung begnügen und der Speculation enthalten müsse. Freilich können selbst ihre Lobredner nicht läugnen, daß sie in dieser nicht so glücklich als in jener waren; und selbst Baco, dem Gründer der neuen Naturlehre, wird vorgeworfen, die tiefen Gedanken der aristotelischen Naturphilosophie nicht gewürdigt zu haben. Sehr selten nämlich sind jene Geister, welche mit der Gabe einer umsichtigen Beobachtung jene des tieferen Denkens, und mit der Ausdauer in der Erforschung des Wirklichen den Aufschwung des Geistes zum Idealen vereinigen. Hierin mag man also auch eine der wahren Ursachen finden, weßhalb im Mittelalter

die Naturkunde weniger, als die übrigen Wissenschaften gepflegt wurde. Was von den einzelnen Menschen, das gilt auch von den Zeitaltern. Es läßt sich aber nicht läugnen, daß, seitdem die Scholastik und neben und mit ihr die Mystik aufzublühen begonnen hatten, der Hang zur Speculation unter den Gelehrten vorherrschend wurde. Auch die classischen Studien, welche in der ersten Hälfte des Mittelalters mit großem Eifer betrieben worden waren, wurden später vernachlässigt, und selbst das Gebiet der positiven Theologie nicht mit dem Fleiße, den man wünschen mußte, bearbeitet.

Man mag ferner nicht mit Unrecht bei dieser Gelegenheit daran erinnern, daß im Mittelalter die Pflege der Wissenschaften fast ausschließlich den Geistlichen und zwar meistens den Ordensgeistlichen überlassen war: — die weltlichen Stände lagen den Waffen und den Künsten ob. Etwas anderes nun ist es, was auf dem Gebiete der Naturforschung bereits zu Tage gefördert, sich aneignen, etwas anderes, durch eigene Beobachtungen und Versuche den verborgenen Reichthum der Natur an's Licht bringen. Dies in großem Maßstab zu leisten, mochten allerdings die Scholastiker durch ihre Lebensverhältnisse gehindert sein.

645. Aber wie immer es sich damit verhalte, wir glauben für den außerordentlichen Eifer, mit welchem in den letzten Jahrhunderten die Gelehrten sich der Naturforschung ergaben, und die Theilnahme, womit ihre Leistungen aufgenommen und gefördert wurden, den vorzüglichsten Grund in den Umständen und dem Geist der Zeit suchen zu müssen. Wenn durch fortgesetzte Beobachtung sowohl die Erzeugnisse der Natur als ihre Kräfte und Gesetze erkannt worden sind; so kann man diese durch Erfahrung erworbenen Kenntnisse zu einem doppelten Zwecke benutzen: entweder nämlich, um über die höchsten Ursachen der Dinge, als welche sich uns nur in ihren Wirkungen offenbaren, für die Speculation Aufschlüsse zu gewinnen, oder aber, um die Künste, und zwar hauptsächlich die unfreien, zu vervollkommnen, und so die Naturlehre der Industrie und dem Wohlleben dienstbar zu machen. — Es ist ferner allerdings wahr, daß man den ersteren Zweck verfolgend für die heilige Wissenschaft alle jene Vortheile, auf die der h. Thomas oben hinwies, erringen kann; aber es ist ebenso wahr, daß ein von Gott entfremdetes Gemüth nirgend so leicht, als auf diesem Gebiete dem Irrthum, den es liebt, sich selber täuschend, huldigen kann. Dazu kommt, daß zwar eine gründliche

und umfassende Naturkunde nicht gewöhnliche Geistesgaben und ausdauernden Fleiß erfordert; daß es jedoch hinwiederum in keinem Zweige des menschlichen Wissens weniger Mühe kostet, sich vielerlei Kenntnisse anzueignen, mit welchem man sich vor dem großen Haufen den blendenden Schein von Gelehrsamkeit geben kann. — Nun braucht man sich aber nur an die Ereignisse, welche den Uebergang vom Mittelalter in die neue Zeit bilden, zu erinnern, um einzusehen, daß es besonders dieser Art Vortheile sein mußten, welche den Eifer für die Naturwissenschaften weckten und nährten. Ging doch seit der Auflehnung Luthers und der übrigen Häresiarchen wider die Kirche das Streben des Zeitgeistes dahin, das Joch Christi immer mehr abzuschütteln und an die Stelle des Glaubens, welcher Enthaltsamkeit und Unterwerfung fordert, jenes Wissen, das aufbläht und die Sinne entzügelt, treten zu lassen. Wenn aber schon mit der Freidenkerei nicht nur der Unglaube und die Prahlerei des Vielwissens, sondern auch die Genußsucht zunahm; so wurde das Streben nach materiellem Wohlsein durch die folgenreiche Entdeckung neuer Welttheile mehr und mehr gesteigert. Und beweisen nicht die Thatsachen, welche vor Augen liegen, wozu vor allem die Fortschritte der Naturwissenschaft benutzt wurden? Die Erfindungen, welche sämmtliche Künste des Friedens und des Krieges vervollkommnet haben, sind so zahlreich und zum Theil so großartig, daß ihre Ergebnisse unsere Vorfahren für fabelhaft gehalten haben würden. Während so manche Lobredner der neuen Zeit auf diese mit großem Geräusche hinweisen; werden andere nicht müde, die Aufklärung, die in alle Stände verbreitet sei, zu preisen. Womit brüsten sich aber insbesondere jene kecken Halbgelehrten und plaudernden Vielwisser, wovon Städte und Dörfer heutzutage wimmeln, wenn nicht mit dem, was sie aus der Naturgeschichte oder wohl gar aus der populären Chemie erlernt haben? — Es ist aber leider auch nur zu offenbar, welche Richtung in der Speculation über die Natur vorherrschend geworden. Um nicht von der großen Anzahl jener zu reden, die dem krassen Materalismus sich ohne Scham ergeben, streben die meisten Naturphilosophen nur dahin, die häßliche Lüge in das Gewand der Wahrheit zu hüllen und durch Vergötterung der Natur für die höheren Bedürfnisse des Geistes eine täuschende Befriedigung zu finden. Derselbe Schriftsteller, dem wir oben die Anklage der Scholastik entlehnten, giebt „die Idee des allgemeinen Lebens als den Fundamentalgedanken aller philosophischen Systeme, die auf

die Scholastiker folgten", an, und macht uns aufrichtig und redselig mit ihrem Inhalte bekannt: „In der ganzen Natur gibt es nichts Todtes, sondern alle Gestaltungen der Wirklichkeit werden von der allgemeinen, allgegenwärtigen Seele zusammengehalten, und sind nur die Darstellung und Gliederung der einen in sich einfachen Substanz . . . . Das Absolute ist die ewige, unzerstörbare, sich selbst erhaltende Harmonie, der Nous, welcher von innen heraus bildet, wirkt und schafft, sich selbst gliedert und organisirt und thatsächlich alles zugleich ist in einfacher Einheit. Offenbar kommt durch diese Idee, im Gegensatz zur Scholastik und dem einseitig religiösen Bewußtsein überhaupt, die Natur wieder zu ihrem Rechte. Sie ist nun nicht mehr nur die hinterlistige Verführerin des Geistes, von welcher sich der in Gott und Christus sich Vertiefende abwendet, sondern sie ist vom göttlichen Verstande durchdrungen, die Darstellung, die Offenbarung des Absoluten; auch ist sie für das Denken nicht mehr ein gleichgültiges interesseloses Sein, sondern im Gegentheil das Sein, dem sich das Denken mit aller Begeisterung hingiebt, an dessen Herrlichkeit es sich erquickt, in dessen Anschauung es die düstern Hallen der Klöster, die drückende Auctorität der Kirche, die gehaltlosen Distinctionen der Scholastik vergißt[1]". — Auf diese Weise suchten, wie im Anfange der neuen Zeit Bruno und Campanella, so in unsern Tagen die Schüler Schelling's und Hegel's die trostlose Leerheit ihrer Speculation durch phantastische Anschauungen der Natur zu verbergen, und für den Reichthum des Glaubens, den sie verloren, in diesen eine Entschädigung zu finden.

Wir brauchen nicht zu bemerken, daß hiemit der Werth der Naturerkenntniß nicht herabgesetzt und der Wissenschaft selbst der Mißbrauch, den man von ihr macht, nicht zur Last gelegt werden soll: denn wir haben ja den h. Thomas selbst beweisen hören, daß eine gründliche Erkenntniß der Natur zum Verständniß und zur Vertheidung der höchsten und heiligsten Wahrheiten nützlich und nöthig ist. Was wir behaupten, ist dies: wenn die Naturwissenschaften nur solchen Zwecken dienten, und nicht zugleich große materielle Vortheile gewährten; wenn s'e ferner nicht so geeignet wären, auch die Irrthümer des Unglaubens und eine scheinbare Aufklärung zu verbreiten: so würden sie in neuerer Zeit vielleicht noch weniger, als von den Scholastikern ausgebildet worden sein.

---

[1]) Schaller. Ebend. S. 8.

646. Aber, wird man entgegnen, wie immer es sich mit den Ursachen verhalten möge, die Thatsache bleibt bestehen: erst in der neueren Zeit ist man zu einer umfassenden und genauen Kenntniß der Natur gelangt. Da nun ohne diese Kenntniß die Philosophie über die Natur nicht gedeihen kann; so muß man schon aus diesem Grunde das größte Mißtrauen gegen die Speculation der Scholastik hegen. — Das Gedeihen der Naturphilosophie, erwiedern wir, hängt allerdings von der empirischen Kenntniß der Natur, aber auch und noch mehr von den metaphysischen Grundsätzen und dem Scharfsinne ab, womit nach diesen die gegebenen Thatsachen beurtheilt werden. Daher kann es sehr wohl geschehen, daß ein Denker, der von richtigen Grundsätzen ausgeht und dieselben unverrückt festhält, auch bei geringer Erfahrungskenntniß in der Speculation zu bedeutungsvollern Ergebnissen gelangt, als jener, der sein Denken selbst vom Irrthume beginnt, und in der Benutzung des reichen Stoffes, den ihm eine vollständigere Naturkunde liefert, von jenen Vorurtheilen, die man so gern metaphysische Voraussetzungen nennt, geleitet wird.

Um uns also ein Urtheil über die alte Naturphilosophie und ihr Verhältniß zur neueren zu bilden, wird es ersprießlich sein, zuvörderst an die wichtigsten Lehren der verschiedenen Systeme zu erinnern.

II.

Uebersichtliche Darstellung der verschiedenen Systeme der Naturphilosophie.

647. Es stehen sich in neuerer Zeit vornehmlich zwei Weisen, die Erscheinungen der Natur zu erklären, mehr oder weniger schroff entgegen: man pflegt die eine *mechanische*, die andere *dynamische* zu nennen. Jene betrachtet als das Substanzielle der Naturdinge die elementarischen Stoffe, in welche die Körper aufgelöst werden können; und strebt darnach, die Beschaffenheit der Dinge, ihre Wirkungen und Veränderungen aus der mannigfaltigen Verbindung jener Stoffe zu erklären. Sie heißt aber mechanisch, weil sie die Verbindung, wenn nicht durch bloße äußere Bewegung der stofflichen Elemente, doch durch keine andere ihnen innewohnende Kräfte, als die nach mechanischen (oder doch chemischen) Gesetzen wirken, zu Stande kommen läßt. Dieser Ansicht zufolge ist also, was die Naturwesen von einander unterscheidet und gewöhnlich als

ihr Wesen bezeichnet wird, nichts anders als eine mannigfaltige Gestaltung des Stoffes; und daher wird diese Lehre, wenn man sie bis auf den Menschen ausdehnt, und auch das geistige Leben für eine Erscheinung der im Stoffe thätigen Kräfte erklärt, vollendeter Materialismus. — Die dynamische Naturlehre will das Wesentliche der Dinge in Kräften finden, und meistens den Stoff, die eigentliche Materie, nur als Erscheinung derselben angesehen wissen. Diese Kräfte haben ihr zufolge keine bloß mechanische, sondern auch eine zweckmäßige Thätigkeit, und werden deßhalb auch bildende genannt. Hatte man anfangs das Wirken dieser Kräfte sich theils nach Gesetzen theils nach Ideen bestimmen lassen; so wurden in der Identitätsphilosophie die Kräfte selbst, insofern in ihnen das Wesen der Dinge liegen soll, in Begriffe, die zugleich Gesetze sind, verwandelt. In solcher Ausbildung, die man jedoch immerhin eine Umbildung nennen mag, tritt die dynamische Naturlehre als logischer Pantheismus dem Materialismus gegenüber, ohne jedoch, was die wichtigsten Folgerungen angeht, von ihm verschieden zu sein. Denn in beiden Systemen giebt es keinen außerweltlichen Gott, keine Schöpfung noch freie Regierung der Welt, keine Unsterblichkeit der vernünftigen Wesen, keine Freiheit, keine sittliche Würde.

648. Denselben Gegensatz finden wir bereits unter den griechischen Schulen. Die ältesten freilich, für deren Gründer Thales gilt, waren einer Weltansicht ergeben, in welcher das idealistische Moment von dem materialistischen noch nicht geschieden war. Als substanzielle Grundlage aller Dinge wurde ein den Elementen entsprechender Stoff, von Thales ein wasserartiger, von Anaximenes und Diogenes ein luftartiger, von Heraklit ein feuriger, von Anaximander ein von den vier Elementen verschiedener angenommen; Empedokles aber sah alle vier Elemente als Grundstoff an. Obschon nun diese Naturforscher nicht bloß das Lebensprinzip in den Pflanzen und Thieren, sondern auch die Seele des Menschen für einen solchen Stoff erklärten, und insofern materialistisch waren; so ließen sie doch aus dem Stoff die Dinge nicht durch bloß mechanische Thätigkeit, sondern durch die bildende Wirksamkeit der göttlichen Vernunft, die sie als eine dem Stoffe innewohnende geistige Kraft (Weltseele) dachten, entstehen. — Bestimmter gestaltete sich die Körperlehre in der durch Leucipp und Demokrit eingeführten und später durch Epikur wieder aufgenommenen Atomistik. Unter Atomen versteht man Urkörperchen, die zwar, weil wahre Körper, im Raume ausgedehnt, aber so klein, daß sie durch unsere Sinne nicht wahr-

genommen und so fest sind, daß sie durch keine Kräfte der Natur getheilt oder aufgelöst werden können. Diese Atome werden als das Volle und darum Seiende dem Leeren, in dem sie sind, als dem nicht Seienden entgegengesetzt, und so das Volle und Leere als die Prinzipien aller Dinge gefaßt: eine Ansicht, welche in der Schule Hegel's großes Lob erhalten hat, unter der Bedingung jedoch, daß man — die Macht der Negativität anerkennend — das Leere als Quelle und Grund des Vollen und Vielen denke. — Die Atome sollten dem Wesen nach sich gleich, der Gestalt, Größe und der dieser entsprechenden Schwere nach verschieden sein. Demokrit legte ihnen nicht bloß wie Epikur eine beständige Bewegung, sondern, wie es scheint, auch ein gewisses Leben bei. Uebrigens ließ man aus diesen Atomen alle Wesen nach einem Gesetze der Nothwendigkeit sich bilden, und wenn man ein göttliches Walten in der Natur anerkannte, so war dasselbe von jenem Gesetze nicht verschieden: die alles beherrschende Nothwendigkeit galt für ein göttliches Gesetz, weil sie als vernunftgemäß zu denken sei.

649. Diesen Systemen der Jonier gegenüber bildete sich in der Schule der Eleaten eine pantheistische Weltansicht aus, in welcher die Alleinslehre unserer Tage selbst ihre Anfänge erblickt. Während die Jonier in der unendlichen Vielheit der Atome die substanzielle Grundlage aller Wesen suchten, erklärten die Eleaten Xenophanes, Parmenides und Zenon das Viele für bloßen Schein, weil es nur Eines geben könne, das wahrhaft sei. Was ist, so folgerten sie, ist Sein, und was nicht Sein ist, das ist nicht. Nur insofern also können die Dinge sein, als sie das Sein sind. Dies Sein, das alles ist, kann nicht entstehen, noch untergehen: wie also die Vielheit und Unterschiedenheit der Dinge, so gehört auch alles Entstehen und Vergehen, das die Sinne wahrnehmen, der Welt des Scheines an. Demzufolge treffen wir auch hier schon jene Verwechselung des Logischen und Realen, des Allgemeinen und Absoluten an, die allem idealistischen und logischen Pantheismus zu Grunde liegt. Was der höchste Begriff enthält, das Sein im allgemeinen, wird als ein Wirkliches gesetzt, und wie alles, was ist, freilich unter jenen Begriff fällt; so soll es auch mit diesem Sein zusammenfallen. Weil ferner das Sein, wie es im Begriff erfaßt wird, wegen der Unbestimmtheit des letzteren unterschiedslos ist; so sollen auch die Unterschiede der Dinge durch die Einheit, welche sie in diesem Sein haben, verschwinden. Noch bestimmter aber tritt der Grundgedanke des logischen Pantheismus hervor, indem auch

die Eleaten schon dieses Eine, das alles sein soll, für die Vernunft oder den Gedanken erklärten, der das ganze All der Dinge als ihr eigentliches und wahres Wesen durchdringe und zusammenhalte. Dieser alles seiende Begriff ist ihnen Gott.

650. Die beiden sich entgegenstehenden Schulen der Jonier und der Eleaten stimmten jedoch in zwei Irrthümern überein. Weder die Einen noch die Andern betrachteten Gott als ein von der Welt verschiedenes Wesen, noch erkannten sie in den Naturdingen substanziale Unterschiede an. Nach den Eleaten giebt es nur eine Substanz, und alle Mannigfaltigkeit der Dinge, welche den Sinnen erscheint, verschwindet vor der denkenden Vernunft: nach den Joniern sind zwar der Substanzen so viele, als der Elemente oder Atome, aber die Dinge sind nur verschieden durch die mannigfaltige Zusammensetzung dieses allen gemeinsamen Stoffes. Es wird also auch in der Natur nichts Substanzielles erzeugt noch zerstört. — Den einen wie den andern dieser beiden Irrthümer suchte bereits Anaxagoras zu überwinden. Die alles ordnende Vernunft, die zugleich die erste Ursache aller Bewegung und alles Werdens ist, dachte er als einen von der Materie verschiedenen, reinen und unwandelbaren Geist (ὁ νους ἀπαθης και ἀμιγης[1]); und so hoch schätzte Aristoteles diese Erkenntniß, daß ihretwegen Anaxagoras ihm unter jenen älteren Philosophen wie ein Nüchterner unter Trunkenen erschien[2]). Doch machte er ihm den Vorwurf, dieselbe zur Erklärung der Naturerscheinungen nicht genugsam benutzt, sondern nur, wenn er anders nicht fertig zu werden wußte, zum Νους wie zu einem Deus ex machina seine Zuflucht genommen zu haben[3]). — Auch dadurch entfernte sich Anaxagoras von der Schule der Jonier, daß er die Verschiedenheiten der Naturwesen nicht aus der bloßen Mannigfaltigkeit, mit welcher ein gleichartiger Stoff zusammengefügt würde, zu erklären suchte. Er nahm ebensoviele Arten von Elementen oder Atomen an, als es verschiedenartige Körper giebt, nicht als wären die stofflichen Elemente schon bestimmte Arten von Körpern z. B. Wasser, Feuer, Blut, Knochen; sondern sie sollten nur eine solchen Körpern entsprechende Qualität haben, jeder Körper aber Elemente aller Art einschließen und nur dadurch die ihm wesentliche Beschaffenheit erhalten, daß eine ge=

---

[1]) Arist. Phys. l. 8. c. 5. cf. c. 1. Metaph. l. 1. c. 7. (al. 9.) —
[2]) Metaph. l. 1. c. 3. — [3]) Ibid. c. 4.

wisse Gattung von Elementen in ihm vorherrsche. Daher jene Sätze, die gewöhnlich dem Anaxagoras zugeschrieben werden: „Jedwedes ist alles;“ — „Was aus einem Wesen wird, war in ihm, bevor es aus ihm wurde;“ — „Im Anfange war nur Eines, das jedoch alles und jedes in sich schloß.“

651. Nach Aristoteles war deßhalb Anaxagoras auf dem Wege, den wahren Urstoff aller Naturdinge zu erkennen. Aus der Betrachtung, daß in der Natur Wesen entstehen und vergehen, so jedoch, das die einen in die andern verwandelt werden, hätte er schließen sollen, nicht, daß der diesen Verwandlungen zu Grunde liegende Stoff schon die wesentliche Beschaffenheit aller Dinge enthalte, sondern umgekehrt, daß er nur darum jedwede Beschaffenheit empfangen könne, weil er aus sich keine bestimmte Beschaffenheit habe, also dem Vermögen nach alles, der Wirklichkeit nach keines sei[1]). Zu dieser Einsicht gelangten aber die älteren Philosophen deßhalb nicht, weil sie zwischen dem Vermögen und der Wirklichkeit nicht zu unterscheiden wußten. Der Stoff, welcher jetzt der Wirklichkeit nach dieser Körper z. B. Gold ist, ist dem Vermögen nach jedweder andere Körper, weil er dazu werden kann. Schlechthin muß man also weder bejahen noch verneinen, daß ein Körper schon sei, was er wird. — Aber eine solche Ansicht konnte man auch deßhalb nicht gewinnen, weil man außer den Formen, welche nur Erscheinungen bestimmen, wie z. B. die Figur im Erze, die Wesensform, das, wodurch dieser Körper Erz ist, nicht erkannte, sondern die ganze Substanzialität in dem Stoffe suchte[2]). Insofern man unter Stoff nichts anders, als das Bestimmbare, unter Form aber das Bestimmende versteht, kann freilich gar kein Zweifel sein, daß jedweder Körper aus Stoff und Form bestehe. Denn weil der Erfahrung zufolge die Körper in einander verwandelt werden; so muß es in ihnen etwas geben, was auf mannigfaltige Weise bestimmt werden kann, und etwas, das einem jeden seine Bestimmtheit giebt. Aber es fragt sich, was dieser Stoff und was diese Form seien. Nach den Joniern bestehen die Körper aus Elementen oder Atomen, die ihre bestimmte, ihnen wesentliche Beschaffenheit haben und in allen Körpern behalten. Es schließt also jeder Körper eine Menge von Theilchen in sich,

[1]) Metaph. l. 1. c. 7. (al. 9.) et l. 12. (al. 11.) c. 2. — [2]) S. Thom. in Phys. Arist. l. 1. lect. 1. et lect. 12.

deren jedes für sich dasein kann und folglich Substanz ist. Da ferner diese Theilchen der Stoff sind, aus dem die Körper gebildet werden, und von dem einen in den andern Körper unverändert übergehen; so folgt, daß in dieser Lehre die Substanz des Körpers im Stoffe besteht, und die Form, wodurch der eine Körper von dem andern, z. B. der Baum vom Eisen, das Eisen vom Wasser sich unterscheidet, nichts als eine andere Verbindung desselben elementarischen Stoffes ist. In der Theorie aber, welche sich in der sokratischen Schule ausbildete, ist die Form, welche eines jeden Dinges Wesen bestimmt, ein substanzielles Prinzip. Der Stoff ohne die Form betrachtet hat keine bestimmte Beschaffenheit, und kann deßhalb für sich nicht dasein: aber auch die Form (der materiellen Dinge) hat kein in sich vollendetes Sein, sondern bedarf, um dasein zu können, des Stoffes als des Subjectes, in dem sie sei. Stoff und Form sind also wesenhafte Prinzipien, die sich wechselseitig fordern, und zu einem Sein ergänzen, und deßhalb, weil die Körper auf diese Weise in ihrem Wesen selbst zusammgesetzt sind, können sie nicht bloß verändert, sondern die einen in die andern verwandelt werden.

Schon die Pythagoräer hatten die Nothwendigkeit eingesehen, außer dem Stoffe in den Körpern ein Prinzip anzunehmen, das ihre verschiedene Natur bestimme; und wie sie überhaupt die Zahlen und ihre Verhältnisse für die Prinzipien des Weltalls hielten; so meinten sie auch, das Wesen der Körper erhalte dadurch seine Bestimmtheit, daß in ihnen gewisse Zahlenverhältnisse nachgebildet würden. Nach Aristoteles wäre Plato durch diese pythagoräische Lehre zu jener Ansicht von den Ideen, welche im Stoffe die Formen erzeugen sollen, hingeleitet worden. Plato trägt im Timäus die oben erwähnte Lehre von dem Urstoffe auf das Bestimmteste vor. Der Stoff ist aus sich selbst bestimmungslos (ἄπειρον) und daher an sich betrachtet ein nicht Seiendes (μη ὄν), aber er kann jede Art von Formen in sich aufnehmen (πανδεχης), und ist daher der Möglichkeit nach alles und jedes. In den Ideen aber haben die Wesenheiten der Dinge ein immaterielles, unwandelbares, ewiges Dasein, und durch ihren zeugenden Einfluß werden im Stoffe die Formen (μορφαι) gebildet, und dadurch die Arten (εἴδη) der Dinge nach ihrer Eigenthümlichkeit unterschieden. Diese sichtbare Welt ist also in ihrem unaufhörlichen Wandel eine unvollkommne Nachbildung der intelligiblen. Wir wissen nun schon, wie Aristoteles die — nach seiner Auffassung der platonischen Lehre — als übersinnliche

Substanzen für sich bestehenden Ideen bekämpfte, und die Formen nur in den Dingen selbst als differenzirende Prinzipien anerkannte.

652. Aber wie wurde in der sokratischen Schule das Verhältniß der Natur zu Gott bestimmt? Es läßt sich gewiß nicht läugnen, daß Plato und mit mehr Bestimmtheit Aristoteles Gott als ein geistiges, von der Welt verschiedenes, in sich selbst vollendetes, über alles Andere erhabenes und in sich unendlich glückseliges Wesen darstellen. Ist es ja auch dies, was sämmtliche Väter der Kirche an ihnen rühmen, und den Heiden zu ihrer Beschämung vorrücken. Aber ebensowenig läßt es sich in Abrede stellen, daß sie über das Verhältniß der Welt zu Gott und namentlich über den Ursprung der Dinge auf eine ungenügende, bald dunkle, bald schwankende Weise sich aussprechen. Plato untersucht zwar im Timäus ausdrücklich die Frage, ob die Welt geworden sei oder nicht; und sie bejahend folgert er, daß Gott ihr Urheber sein müsse, nennt ihn deßhalb nicht nur den Weltmeister (*κοσμοποιος*), sondern auch den Vater Aller, und schreibt die Hervorbringung der Welt seiner reinsten Güte, die neidlos sich mittheilt, zu. Allein, wo es darauf ankommt, die Weise, in welcher Gott die Welt hervorgebracht, näher zu bestimmen; erhebt er sich keinesweges zu dem Gedanken der Schöpfung, sondern begnügt sich mit der Ausführung des Gedankens, den wir bei Anaxagoras fanden. Der *Νους* bildet aus dem Stoffe, den er in regelloser Bewegung vorfand, nach dem Muster der Ideen, die er anschaut, dieses herrliche Weltall. — Auch Aristoteles dachte sich den Urstoff als ein der Zeit nach Anfangloses, aber nicht bloß den Urstoff, sondern auch die aus ihm gebildeten Wesen, so daß nach ihm die Welt, so wie sie ist, ewig war. Weil er jedoch nicht nur alle Bewegung und daher auch alle Erzeugung auf Gott zurückführt, sondern auch den Satz aufstellt, daß das wahrste und vollkommenste Sein als Ursache alles andern Seins zu betrachten sei[1]), überdies ausdrücklich behauptet, daß alle Wesen in ihrem Sein und Leben von Gott abhangen[2]), und alle in ihm als dem höchsten Gut ihr letztes Ziel und Ende haben[3]): so waren manche Scholastiker der Ansicht, daß er den wahren Ursprung der Dinge, die Schöpfung aus nichts erkannt habe. Allein gewiß ist, daß er ebensowenig als Plato den Begriff der Schöpfung aufstellt,

---

[1]) Metaph. l. 2. (al. l. 1. br.) c. 1. — [2]) De coelo l. 1. c. 9. — [3]) Metaph. l. 12. (al. 11.) c. 10.

noch auch den Satz: „Aus nichts wird nichts“, wie oft er auf denselben auch zu reden kommt, jemals beschränkt.

Obschon also die sokratische Schule über Gottes Natur und Vollkommenheiten lehrt, was mit dem Pantheismus unverträglich ist, und überdies die Verschiedenheit Gottes von der Welt ausdrücklich behauptet; so muß man dennoch eingestehen, daß sie in der Lehre vom Ursprunge der Dinge jenem Irrthum nicht hinlänglich vorgebeugt hat. Zwar stellt sie auch hier keine geradezu pantheistischen Sätze auf; aber indem sie ebensowenig zur bestimmten Auffassung der Wahrheit vordringt, ist in ihr auch der Irrthum nicht überwunden. Es hieß das im Grunde nichts anders, als eine große und entscheidende Frage ungelöst lassen. Daher darf es nicht befremden, wenn in den folgenden Jahrhunderten diejenigen, welche bald den realistischen Pantheismus der Jonier, bald den idealistischen oder logischen der Eleaten erneuerten, bis auf unsere Tage vorzüglich Plato's, mitunter auch Aristoteles' Lehren auf ihre Weise deuteten. Da soll man, wenn vom Stoff, aus dem die Welt gebildet worden, die Rede ist, an einen Theil des göttlichen Wesens, der nämlich wie das Irrationale in Gott sei, denken, und den weltbildenden *Νους* als die göttliche Vernunft, die auf ihr eignes Wesen bestimmend einwirkt, betrachten[1]).

653. Dahingegen machten die Scholastiker es sich zur Aufgabe, die Fragen, welche bei Plato und Aristoteles ungelöst geblieben waren, nicht etwa, wie man behauptet hat, bloß aus dem Glauben zu beantworten, sondern in Uebereinstimmung mit diesem durch die Speculation zu lösen. Den Weg, welche jene weisen Griechen angebahnt hatten, verfolgend, bewiesen sie, daß alles, was außer Gott ist, in seinem Sein nicht auf was immer für eine Weise, sondern durch eigentliche Schöpfung von ihm abhängig sei, zeigten, daß die Philosophie ebensowenig, als die Offenbarung eine unerschaffene Materie zulassen könne, und gegen den Anfang der Dinge in der Zeit keine triftigen Gründe vorbringe; sie widerlegten endlich mit Sorgfalt alles, was immer die nicht gläubige Philosophie wider die Erschaffung der Welt aus nichts einwenden mochte. Aber auch die Lehre von dem Wesen der erschaffenen Dinge, ihren innern Prinzipien, dem Stoffe und den Formen, ihrer Erzeugung, Bestimmung und Vervollkommnung erhielt, und zwar eben durch die Betrachtung des Verhältnisses der Natur zu

[1]) Vergl. Rixner, Bd. 1. §. 103. S. 211. der mit aller Unbefangenheit dieses als Plato's Lehre vorträgt.

Gott, eine vielseitige Ausbildung. Und wenn die Scholastik im Ganzen sich mehr an Aristoteles festen Bestimmungen und scharfen Erklärungen, als an Plato's oft ebenso unsichern, als geistreichen Aussprüchen hielt; so nahm sie dennoch in ihre Speculation sowohl um den Ursprung, als auch um die Vervollkommnung der Dinge zu erklären, den Grundgedanken Plato's auf. Außer den vier Ursachen, von denen Aristoteles handelt, erkannten sie die ewigen Ideen als Ursachen an. — Während also manche philosophischen Schulen, wenn man auf ihr Streben und ihre Grundlehren sieht, den Naturalismus der Jonier, andere den Pantheismus der Eleaten ausbildeten, und dabei von der sokratischen Philosophie meistens nur einen sehr unrechtmäßigen Gebrauch machten: wurde von der Scholastik diese letzte in ihrer ursprünglichen Richtung festgehalten, in ihren einzelnen Theilen aber verbessert und vervollständigt.

Dasselbe gilt von der Lehre über die Körper, die uns hier zunächst beschäftigt. In den philosophischen Schulen von Bedeutung waren während des Mittelalters die Grundsätze Plato's und Aristoteles' über das Wesen der Körper anerkannt; wenn wir gleich über die richtige Auffassung und Durchführung derselben die Scholastik mit den aristotelischen Arabern in Streit finden werden. Diese nämlich trachteten hier wie anderwärts die mehr oder weniger pantheistischen Ansichten der Neuplatoniker mit des Stagiriten Lehre zu vereinigen. Eine bemerkenswerthe Erscheinung aber ist, daß wir die Anhänger, welche die Atomistik auch in dieser Zeit noch fand, außerhalb der christlichen Kirche, ja unter den heftigsten Gegnern derselben suchen müssen.

Jene Araber, welche an der muhamedanischen Lehre streng festhielten, und dieselbe vielmehr unter dem Einflusse der orientalischen, als der griechischen Philosophie zu vertheidigen strebten, die Montacallemin und Motozalan erklärten sich für den Atomismus[1]). Sie nahmen Atome von ganz gleicher Beschaffenheit an, welche alle Kräfte und Eigenschaften, die wir an den Körpern unterscheiden, selbst die allgemeinsten der Größe und Ausdehnung, erst in ihrer Verbindung erhalten sollten. Aber wie können Atome ohne alle körperlichen Eigenschaften und Kräfte sich verbinden,

---

[1]) Stöckl. Die metaph. Prinzipien der Naturerklärung. Im Katholik J. 1866. S. 392. ff.

und in der Verbindung zu mannigfaltigen Körpern gestalten? Wie ihr Ursprung, lautet die Antwort, so ist auch ihre Vereinigung zu Körpern und jede Eigenschaft, welche diese haben, auf die göttliche Wirksamkeit zurückzuführen. Die ganze Körperwelt wäre also eine gleichförmige und überdies todte und träge Masse von Atomen, in welcher Gott unaufhörlich alle die Erscheinungen, worin die Körper sich uns darstellen, wirkete. — Was hierin enthalten ist, wurde ausdrücklich zugegeben, daß nämlich die Substanz der Körper nur in den Atomen bestehe und daher in allen dieselbe sei. Mit Recht hat man also hervorgehoben, daß diese Araber die Folgerung, welche die Dynamiker der Atomistik zum Vorwurf machten, daß es ihr zufolge unter den Naturwesen keine substanzialen Unterschiede gebe, als richtig anerkannten.

Weil jene Atome auch die Quantität erst durch ihre Vereinigung erhalten sollen; so ließe sich fragen, ob diese Lehre nicht vielmehr der dynamischen Richtung angehöre. Aber das Eigenthümliche der Dynamik besteht nicht sowohl darin, daß sie die Elemente der Körper für unausgedehnt erklärt, als darin, daß sie die ganze Substanz der Körper in Kräften sucht, und die Ausdehnung, ja alles Stoffliche zur Erscheinung oder Wirkung dieser Kräfte macht.

654. Aber wenn die Atomistik bis zum Ende des Mittelalters in den christlichen Schulen keinen Eingang fand, so wurde sie von den Gründern der neuen Naturlehre mit desto größerem Eifer wieder hervorgerufen, und wir müssen um so mehr, wie sie in dieser sich gestaltete, näher betrachten, als wir dadurch zugleich die Vorwürfe, welche man seitdem der peripatetischen Schule zu machen pflegt, kennen lernen[1]).

---

[1]) Es ist unbegreiflich, wie Günther (Eur. u. Her. S. 310) schreiben konnte, Cartesius' Naturphilosophie sei zwar Materialismus und Mechanismus; aber doch nicht mehr der antike Atomismus, der zu seiner Zeit noch die Schule beherrschte. Er redet so viel von dem Kampfe der Schule wieder Cartesius: wie konnte es ihm denn verborgen sein, daß dieser Kampf nicht etwa auch, sondern vorzüglich ein Kampf wider den antiken Atomismus war? Denn eben dies war es, was die Scholastik rügte, daß Cartesius ebensowohl, als Baco und Gassendi zur Atomenlehre der alten Griechen zurückkehre, und daher dem Materialismus der Heiden unter den Christen, auch ohne es zu wollen, wieder Bahn mache. Man wird kaum eine Streitschrift, ja kaum ein Schulbuch jener Zeit finden, aus dem dies nicht zu ersehen wäre.

Seit dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts war das Bedürfniß erwacht, die Kenntniß der Natur durch sorgfältige Beobachtung ihrer Erscheinungen zu erweitern, und zugleich die Klage laut geworden, daß die Gelehrten der früheren Jahrhunderte, dieses versäumend, sich in ebenso unsichere als fruchtlose Speculationen verloren hätten. Diese Richtung der Zeit fand in Baco von Verulam ihren vorzüglichsten Vertreter. Er ließ sich in seinen verschiedenen Werken nichts so angelegen sein, als den Weg, auf welchem allein man zu einer wahren Erkenntniß der Natur gelangen könne, zu zeigen und zu ebnen. Dieser Weg ist eine vorurtheilsfreie, ausdauernde und so viel als möglich das ganze Gebiet der Natur umfassende Beobachtung. Sind durch diese die Thatsachen aufgedeckt, so soll der Forscher bedachtsam das Zufällige ausscheiden und das überall Wiederkehrende festhalten, damit er auf diese Weise, in dem Einzelnen das Allgemeine findend, die Kräfte der Natur und ihre Gesetze kennen lerne. So wird es ihm gelingen, nicht nur manche Vorurtheile der Unwissenheit und des Aberglaubens zu zerstören, sondern auch die Natur der Dinge durch Begriffe zu bestimmen, die eben deßhalb den göttlichen Ideen entsprechen, weil sie aus den nach diesen geschaffenen Werken selbst erhoben sind.

Dahingegen klagt Baco die Vorzeit an, über das Wesen der Dinge und die Gesetze der Natur bei dürftiger Kenntniß der Thatsachen a priori speculirt, und nach den Formeln der aristotelischen Philosophie, was sich nicht beweisen lasse, mit großer Zuversicht behauptet zu haben. Er giebt also auch, was die Physik angeht, den ältern Griechen vor Aristoteles und Plato den Vorzug; will nichts von einer Urmaterie, die form- und bewegungs-los sei, sondern nur von einer solchen wissen, die alle Kräfte und Eigenschaften der Körper dem Keime nach schon in sich schließe, und redet endlich ganz besonders den Atomen Demokrit's das Wort[1]). — Nichtsdestoweniger weiß nun auch er die Gestaltung und die Wirkungen der Naturwesen nicht zu erklären, ohne in allen Körpern außer dem Stoffe, aus dem sie bestehen, etwas, das er spiritus nennt, als das Prinzip ihres Werdens, Bestehens und Wirkens anzunehmen. In den unbeseelten Körpern sollen dies spiritus mortuales sein, in den beseelten aber außer diesen auch spiritus vitales, Lebensgeister, wirken. Man soll aber weder bei

---

[1]) De augm. scient. III. c. 4. Nov. Org. I. a. 51.

den einen, noch bei den andern an die Formen oder Entelechien des Aristoteles denken; sondern diese spiritus seien nichts anders als feine, jedoch körperliche Substanzen, der Luft ähnlich, wenn sie gleich nicht wie diese wahrgenommen würden. Und nun macht sich Baco daran, viele auffallende Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens aus dieser seiner Hypothese zu erklären, und scheint dabei ganz zu vergessen, daß er als Hauptübel der scholastischen Naturphilosophie bezeichnet hatte, nicht Thatsachen, welche die Erfahrung sicher gestellt, sondern apriorische Behauptungen, die immer nur Vermuthungen sein können, zu Grunde gelegt zu haben.

655. Gassendi bekämpft nicht weniger, als Baco die peripatetische Schule, und dringt mit ihm auf die Erweiterung der Erfahrungskenntnisse. Indessen spricht er, was übrigens auch Baco nicht in Abrede stellt[1]), mit Bestimmtheit aus, daß wir die Elemente oder wesentlichen Bestandtheile der Körper nicht durch Beobachtung, die immer auf die Erscheinungen beschränkt ist, sondern durch Nachdenken erkennen und beweisen müssen. Auch er entschied sich für die Atomenlehre, und wie Baco schon vieles zum Lobe Demokrit's geschrieben hatte; so bemühte sich Gassendi in ausführlichen Schriften, die Lehren Epikur's zu rechtfertigen. Freilich nahm er nicht, wie Epikur, an, daß die Atome unerschaffen und der Zahl nach unendlich seien, und noch viel weniger, daß sie durch zufällige Störung ihrer ursprünglichen Bewegung unter einander vermischt sich zu Körpern zusammengefügt. Gott, sagt er, hat sie von Anbeginn geschaffen, und sofort aus ihnen mannigfaltige Körper gebildet. Daß aber aus den Atomen Körper und zwar verschiedenartige werden, dazu ist nach Gassendi nichts anders vonnöthen, als daß sie auf eine gewisse Weise zusammengesetzt werden. Er faßt die Schwere als Wirkung einer den Atomen innewohnenden Kraft, durch welche sie sich ergreifen, verbinden, abstoßen und auf mannigfaltige Weise bewegen; und da außerdem auch ihre Figur und Größe verschieden seien; so begreife man, wie die Körper, jenachdem in ihnen diese oder jene Atome auf die eine oder andere Weise zusammengefügt seien, die verschiedenen Eigenschaften, die wir an ihnen wahrnehmen, als ebenso viele Wirkungen der vereinigten Atome erhalten. Die Wärme z. B. entstehe aus der raschen Bewegung spitziger Atome, die Kälte aus der Hemmung jener Bewegung; die Feuchtigkeit aus den leeren

---

[1]) Hist. nat. cent. I. n. 98.

Räumchen zwischen den Atomen, die Trockenheit aus der dichten Zusammenfügung. Der Urstoff aller Körper sind also diese sich gleichartigen Atome, ihre Form aber ist die Zusammensetzung derselben: und obgleich diese den Körpern wesentlich ist, — da sie ihnen ihre eigenthümliche Beschaffenheit verleiht; — so gehört sie doch nicht zu ihrer Substanz, die nur in den Atomen selbst besteht. Wie demzufolge die Erzeugung der Naturwesen dadurch allein vor sich geht, daß die Atome eines Körpers mit Ausscheidung einiger und Anziehung anderer auf eine neue Weise verbunden werden; so ist auch ihre Zerstörung nichts anders, als eine Auflösung dieser Verbindung.

Obschon aber nach Gassendi die Atome selbst insofern schon Körper sind, als sie eine gewisse Ausdehnung und Gestalt haben; so sollen wir doch, — und dies ist in seiner Lehre wohl zu bemerken, — in ihnen gar keine der Beschaffenheiten oder Qualitäten denken, nach denen wir die Körper unterscheiden. Gassendi verwirft also nicht bloß die verschiedenartigen Atome des Anaxagoras, sondern er tadelt ebenso die älteren Griechen, welche zwar einen gleichartigen Urstoff annahmen, aber diesem die Beschaffenheit irgend eines Elementes, des Wassers zum Beispiel, oder des Feuers beilegten. Die Atome Gassendi's haben keine andere Eigenschaft, als daß sie im Raume ausgedehnt sind, diesen aber so erfüllen, daß sie keine Zwischenräume in sich schließen, und darum durch keine Kraft der Natur theilbar sind. Diese ihre Solidität, welche seiner Erklärung nach nichts anders, als die Körperlichkeit in vorzüglichem Sinne ist, macht ihr Wesen aus; und nur deßhalb, weil sie außerdem keine Beschaffenheit haben, können sie Urstoffe sein, d. h. je nach ihrer verschiedenen Zusammensetzung alle Qualitäten der Körper erhalten[1]).

656. So sehr auch Gassendi und Cartesius untereinander stritten, so ist doch die Verschiedenheit ihrer Lehre vom Wesen der Körper, besonders wenn man auf den Gegensatz sieht, welchen sie mit andern Systemen bildet, von nicht großer Bedeutung. Cartesius theilte bekanntlich alle geschaffenen Wesen in zwei Gattungen, in ausgedehnte und in denkende Substanzen. Wenn er demzufolge die Ausdehnung für das Wesen des Körpers erklärt; so scheint er anfangs nur sagen zu wollen, daß sie allein jene Eigenschaft sei, worin alle verschiedenen Körper übereinstimmen.

---

[1]) Tom. I. Phys. sect. 1. l. 3. cf. l. 6. c. 1.

Denn er will seinen Satz daraus beweisen, daß ein Körper jede andere Beschaffenheit, der Stein z. B. seine Härte, Farbe, Schwere, Kälte oder Wärme, verlieren könne, und nichtsdestoweniger Körper bleibe, weil er immer ein im Raume Ausgedehntes bleibe. Aber er läßt sich alsbald zu der sonderlichen Behauptung verleiten, daß Körper und Ausdehnung oder Raum ein und dasselbe und nur in unserer Weise, sie zu betrachten, verschieden seien[1]). An die Abstractionen der Mathematik gewöhnt, übersah Cartesius, daß die bloße Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe wohl einen mathematischen, aber darum noch keinen physischen Körper giebt. Wenn er also auch gegen Aristoteles mit Recht behauptet hätte, daß die Ausdehnung nicht bloß ein nothwendiges Accidenz sei, sondern zur Wesenheit des Körpers selbst gehöre; so hätte er doch aus eben dem Satze, auf den er sich so oft beruft, das Nichts könne keine Ausdehnung haben, folgern müssen, daß der Körper, abgesehen von seiner Ausdehnung, etwas sein muß, das nämlich, was ausgedehnt ist.

Aus jener Erklärung des Körpers mußte Cartesius schließen, daß der Begriff des leeren Raums ein Widerspruch sei: im Gegentheil behauptete Gassendi, daß es gar keine Körper ohne leere Räume gebe. Eben darin nämlich unterscheiden sich nach ihm die Atome von den aus ihnen zusammengesetzten Körpern, daß diese leere Zwischenräume (Poren) haben, und deßhalb theilbar sind. Weil jedoch auch er in den Atomen keine andere Eigenschaften, als die Ausdehnung und Untheilbarkeit für wesentliche anerkennt, und dann erklärt, daß sie dieser wegen nicht wie immer, sondern in vorzüglichem Sinne körperliche Substanzen seien: so folgt, daß auch nach Gassendi das Wesen des Körpers darin besteht, daß er einen Raum einnimmt, und daß dies Wesen nur dort vollkommen hervortritt, wo der Raum so ausgefüllt wird, daß kein Theil desselben leer bleibt.

Cartesius seinerseits verwarf zwar die Atome, aber nur insofern, als sie untheilbar sein sollten. Alles, was Ausdehnung habe, sagt er[2]), sei nothwendigerweise theilbar; wenn nicht durch die

---

[1]) Non in re differunt spatium sive locus internus et substantia corporea in eo contenta, sed tantum in modo, quo a nobis concipi solet. Revera enim extensio in longum, latum et profundum, quae spatium constituunt, eadem plane est cum illa, quae constituit corpus. Princ. phil. p. II. pr. 11.

[2]) Ibid. pr. 20.

Kräfte der Natur, so doch wenigstens durch die Allmacht Gottes. Indessen absolute Untheilbarkeit legte den Atomen auch Gassendi nicht bei; daß aber alle körperlichen Substanzen aus kleinen unwahrnehmbaren Körperchen bestehen, die dem Wesen nach sich gleich und nur der Größe und Gestalt nach verschieden seien, behauptete auch Cartesius. Er nahm drei Gattungen derselben an, die erste sollte wie feiner Staub, die andere kugelförmig, die dritte gröber und mannigfaltig gestaltet sein. Es ist unnöthig, daß wir beschreiben, wie Cartesius die Entstehung dieser Elemente der Körperwelt durch die Wirbel erklären will, die Gott in der Masse, welche ursprünglich den Raum anfüllte oder vielmehr dieser Weltraum selber war, hervorgebracht habe[1]). Aus dem feinsten Elemente sollten durch eben diese Bewegung die Sonne und alle Fixsterne, aus dem sphärischen der Aether oder Himmel, aus dem gröberen die Erde und Planeten mit allen Körpern, die sie enthalten, gebildet worden sein. — Daß aus den gleichartigen, an Größe und Gestalt jedoch verschiedenen Elementen die ungleichartigsten Körper entstehen, erklärt Cartesius, wie Gassendi, aus der Bewegung, vermittelst welcher die Elemente auf die mannigfaltigste Weise vereinigt oder getrennt werden und aufeinander einwirken: mit dem Unterschiede jedoch, daß er keine Schwere oder Bewegungskraft in den Elementen selbst anerkennt, sondern alle Bewegung aus jener ursprünglichen herleitet, die Gott in der an sich trägen Masse durch die erwähnten Wirbel hervorbrachte[2]).

Insofern man jene Körperlehre die mechanische nennt, welche, was in der Natur wird und geschieht, aus der bloßen Bewegung

---

[1]) Princ. phil. p. III. pr. 46. et seqq.

[2]) Daß seine Lehre von dem Atomismus, dem Baco und Gassendi anhingen, nur in den von uns hervorgehobenen Punkten abweiche, erklärt Cartesius selbst gegen das Ende seines Werkes: Nicht deßhalb, sagt er, werde das System Demokrits verworfen, weil nach ihm die sinnlich wahrnehmbaren Körper aus Elementen, die keinem Sinn erreichbar, aber dennoch der Größe, Gestalt und Bewegung nach verschieden seien, entstehen: sed rejecta est (haec philosophandi ratio) primo, quia illa corpuscula indivisibilia supponebat, quo nomine etiam ego illam rejicio: deinde quia vacuum circa ipsa esse fingebat, quod ego nullum dari posse demonstro: tertio, quia gravitatem iisdem tribuebat, quam ego nullam in ullo corpore, cum solum spectatur, sed tantum quatenus ab aliorum corporum situ et motu dependet atque ad illa refertur, intelligo: ac denique, quia non ostendebat, quo pacto res singulae ex solo corpusculorum concursu oriantur etc. Princ. phil. p. IV. pr. 202.

gleichförmiger Massen nach den Gesetzen der Mechanik erklären will; kommt diese Bezeichnung im vollsten Sinne des Wortes der cartesianischen Naturphilosophie zu. Denn nach Cartesius oft wiederholter Erklärung ist die Substanz aller Körper eine durchaus todte und träge Masse, welcher die Bewegung von außen mitgetheilt wird. Nothwendigerweise sind ihm also auch alle Naturwesen nichts anders, als durch Gottes Weisheit kunstreich gestaltete Maschinen. Gassendi faßte wenigstens die Schwere und Bewegung als etwas den Atomen Innerliches, und offenbarte dadurch schon einigermaßen das Bedürfniß jener Anschauung der Natur, die man als die dynamische der mechanischen entgegensetzt. Einen viel größeren Fortschritt jedoch machte die Dynamik in Leibnitzens Monadenlehre.

657. L e i b n i t z drang, in geradem Widerspruch mit Cartesius, vor allem darauf, daß man bei Erforschung der Natur sich nicht mit den bloßen Gesetzen der reinen Mathematik begnügen, sondern die Grundsätze der Metaphysik, und insbesondere das Prinzip vom hinreichenden Grunde in Anwendung bringen müsse. Um die Wirkungen und aus ihnen die Natur der Körper zu erklären, genüge es nicht, in diesen eine ausgedehnte Masse oder überhaupt das materiale Prinzip zu betrachten; man müsse die in ihnen wirkenden K r ä f t e und das sie umfassende f o r m a l e P r i n z i p zu erkennen suchen. — Aber außer diesen jedem Körper innern Prinzipien, dem Stoffe und der Form, soll man auch die außer ihm liegenden Ursachen, die w i r k e n d e n nämlich und die E n d-U r s a c h e n, beachten: wo nicht, so werde man von den Naturerscheinungen nimmer den hinreichenden Grund angeben, und folglich der Forderung der Wissenschaft, die Thatsachen der Erfahrung aus ihren Ursachen zu begreifen, nicht genügen können.

Demzufolge hebt Leibnitz gegen Cartesius hervor, daß zwar kein Körper ohne Ausdehnung gedacht werden, deßhalb aber die Ausdehnung keineswegs die Substanz des Körpers selbst sein könne. Vielmehr setze die Ausdehnung etwas, das ausgedehnt wird, als ihr Subject voraus, und dies müsse eine bestimmte Beschaffenheit haben, von welcher die Ausdehnung nicht der Grund sein könne. Aus der bloßen Ausdehnung lasse sich nicht einmal die erste allen Körpern gemeinsame Kraft, dem auf sie Einwirkenden Widerstand zu leisten, erklären. Wäre also der Körper nichts, als was Cartesius in ihm betrachtet, so würden selbst die Gesetze der Bewegung keine Anwendung mehr finden, und z. B. der kleinste Körper den

größten, auf den er in seiner Bewegung stieße, unaufhaltsam mit sich fortreißen. Aus derselben Ursache erklärt aber Leibnitz auch die Atomenlehre für unbefriedigend. Oder welchen Grund, fragt er, kann man angeben, weßhalb die Atome jeder Kraft, die sie theilen könnte, Widerstand leisten? Alles, was ausgedehnt ist, möge es auch noch so klein sein, muß als theilbar gedacht werden, und es ist reine Willkür, wenn man dieser Theilbarkeit durch die Behauptung von Atomen Grenzen setzt. — Aber, könnte man hier erwiedern, die Theilbarkeit in's Unendliche kann doch den Denker ebensowenig befriedigen. Verflüchtigt sich ja durch sie das Sein des Körpers auf eine Weise, daß es gar keinen Bestand mehr hat. Allerdings, entgegnet Leibnitz, und darum ist es unmöglich, das Zusammengesetzte anders, als aus dem Einfachen, die theilbare Vielheit anders, als aus der untheilbaren Einheit zu begreifen.

Diese Betrachtung führte Leibnitz auf die Monadenlehre. Die Monaden sind ihm zufolge einfache Substanzen, die also weder aus andern erzeugt, noch durch Auflösung in Theile zerstört, sondern nur durch Gottes Allmacht erschaffen und vernichtet werden können. Obschon sie in Beziehung auf den Raum wie mathematische Punkte sind, so sind sie doch deßhalb nicht etwa inhaltsleer, sondern substanzielle Prinzipien des Seins und Lebens, wahrhafte Entelechien[1]). Während also Cartesius in allen Naturwesen, die Thiere eingeschlossen, nichts als Maschinen sah, welchen die Bewegung von außen mitgetheilt werde; wollte Leibnitz im ganzen Weltall durchaus nichts Todtes oder Unthätiges anerkennen. Denn alle Körper, auch jene, die wir leblos nennen, und alle Theile, die sie in sich schließen, bestehen ihm zufolge aus einer zahllosen Menge von Monaden, die mit innerer Thätigkeit begabt sind[2]). — Aber wenn Leibnitz durch eine solche Annahme den hinreichenden Grund der Wirkungen und Veränderungen, die wir an den Körpern wahrnehmen, in diese selbst gelegt zu haben schien; so

---

[1]) Monades non sunt atomi molis, sed substantiae, nempe unitates reales, quae fontes existunt actionum appellarique recte possunt entelechiae, itemque formae substantiales vi activa perceptionis praeditae, suntque adeo τὰ πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζωῆς.

Tom. II. Princ. phil. §. 1. 2.

[2]) Liquet itaque in minima portione materiae dari mundum creaturarum viventium, animalium, entelechiarum et animarum; nihil ergo incultum, nihil sterile, nihil mortuum datur in universo.

Princ. phil. §. 69.

war dies doch eben nichts als ein purer Schein, und er mußte überdies auf die größte Schwierigkeit stoßen, das den Körpern eigenthümliche Sein, die Materialität und das dieser entsprechende Wirken zu erklären. Diese Schwierigkeit hat er dadurch sehr erhöht, daß er den Monaden, weil sie einfache Substanzen seien, keine andere Thätigkeit als die des Vorstellens und Begehrens glaubte beilegen zu dürfen, und aus demselben Grunde ihnen das Vermögen auf einander verändernd einzuwirken absprach. Um also nichtsdestoweniger zu erklären, wie diese nur in und für sich wirkenden Monaden zu Körpern sich zusammenfügen, und in denselben zu einem einheitlichen Wirken gelangen, nahm Leibnitz zu der sonderlichen Dichtung einer von Gott vorherbestimmten Harmonie seine Zuflucht. Gott soll bei der ursprünglichen Einrichtung der Welt sowohl auf die Beschaffenheit, als auf die innere Thätigkeit aller Monaden Rücksicht genommen, und sie untereinander also geordnet haben, daß die Veränderungen, welche jede in sich und für sich hervorbringt, den Veränderungen, die in andern vorgehen, vollkommen entsprechen, so daß uns die einen die Ursache der andern zu sein scheinen[1]).

Aber wenn wir uns auch mit dieser nur scheinbaren oder, so man will, idealen Wechselwirkung der Körper befriedigen wollten; so müßten wir doch fragen, wie denn die zahllosen Monaden, aus denen jeder Körper zusammengesetzt sein soll, zu einer Einheit des Seins gelangen, die wir den Naturwesen nicht absprechen können. Scheint es doch eine pure Unmöglichkeit, daß Monaden, deren jede ihre eigne, rein aus ihr selbst entspringende und in ihr selbst sich abschließende Thätigkeit hat, zu einer Substanz werden. Leibnitz gesteht dies ein, und läugnet ohne weiters die substanziale Einheit der Körper: wie ihm der Körper ein ens per aggregationem, so ist er ihm auch ein unum per accidens. Und obschon er wenigstens in den organischen Körpern eine Monade annahm, welche wie das Centrum der übrigen sei und durch ihre höhere Vollkommenheit über sie herrsche — (in dem Menschen die geistige Substanz, im Thiere die sinnliche Seele): so bestand doch die Herrschaft, welche die Central-Monade auf die übrigen, die ihren Leib bilden, ausüben sollte, nicht in einem physischen Einfluß, sondern wiederum nur in der Harmonie unter den Wirkungen und Veränderungen der einen und der andern. Jede Monade ist und

[1]) Princ. phil. §. 51. et seqq.

bleibt eine in sich abgeschlossene Welt: an eine reale Einheit des Seins und Lebens ist hier also gar nicht zu denken, weßhalb denn auch Leibnitz will, daß man nicht sowohl von Vereinigung als von Uebereinstimmung der Seele und des Leibes rede[1]).

658. Obschon die Monadenlehre, so wie sie von Leibnitz ausgebildet worden, ihren Gründer kaum überlebte, ja von ihm selbst in späteren Jahren für ein Spiel der Einbildungskraft erklärt wurde; so hielten doch manche Gelehrte den ersten Gedanken Leibnitzens, daß der Körper nicht aus Atomen, sondern aus einfachen d. h. unausgedehnten Elementen bestehe, fest. Sie legten diesen Elementen statt der Thätigkeit des Vorstellens und Begehrens Kräfte bei, durch welche sie auf einander einwirken, namentlich sich anziehen und abstoßen könnten. Indem sie aber die Gestaltung und die Veränderungen der Körper aus dem Wirken dieser Kräfte nach mathematischen Gesetzen zu erklären suchten, verloren sie, was in der dynamischen Auffassung der Natur das Wichtigste ist, und von Leibnitz so kräftig hervorgehoben worden war, aus den Augen, und unterschieden sich von den Atomisten, von jenen wenigstens, die mit Gassendi den Atomen Bewegungskraft beilegen, nur in der Frage, ob die ursprünglichen Bestandtheile der Körper ausgedehnt seien oder nicht. Viel bedeutungsvollere Fragen aber blieben unberührt, oder wurden auf dieselbe unbefriedigende Weise wie im Atomismus gelöst. Die Naturwesen sind bei aller stufenmäßigen Annäherung der einen an die andern in sehr bestimmte Arten geschieden. Genügt also, um diese zu erklären, eine verschiedenartige Zusammensetzung der stofflichen Elemente und die in derselben modifizirte Wirkung ihrer Kräfte; oder müssen, namentlich in den organischen Wesen, außer der stofflichen Grundlage nicht substanzielle, das spezifische Sein bestimmende Prinzipien angenommen werden? Lassen sich überhaupt die Bildungen der Natur aus der mechanisch gesetzmäßigen Bewegung der Elemente begreifen, oder muß es nicht in ihr Kräfte geben, die nach Ideen und Zwecken wirken? Dies waren die Fragen, welche, wie ehemals in der peripatetischen Schule, so auch im Streite der neueren

---

[1]) Ex his principiis explicari potest unio aut potius conformitas animae et corporis organici; nam anima quidem suas sequitur leges, et corpus itidem suas; conveniunt vero inter se vi harmoniae inter omnes substantias praestabilitae, quoniam omnes sunt repraesentationes universi. Princ. phil. §. 78.

Scholastik gegen Gassendi und Cartesius in den Vordergrund getreten waren: sehen wir, in welcher Weise sie von der neueren dynamischen Naturlehre, die Kant zum Urheber hat, behandelt wurden.—

659. Um für die Naturlehre eine metaphysische Grundlage zu finden, bemüht sich Kant vor allem, den Begriff ihres Gegenstandes, der Materie nämlich, oder des Körperlichen zu erörtern[1]). Er geht von dem Satze aus, daß die Grundbestimmung alles Körperlichen Bewegung sei. Körperlich nämlich ist, was auf die äußern Sinne einwirkt; diese Einwirkung ist aber nur durch irgend eine Bewegung möglich. Demzufolge meint Kant den Begriff der Materie dadurch vollständig bestimmen zu können, daß er sie theils als Bewegliches theils als Bewegendes nach den vier Kategorien betrachtet. Für uns ist die Anwendung der Kategorie von der Qualität die bedeutungsvollste[2]): denn was Kant durch dieselbe über die beiden ursprünglichen Kräfte alles Körperlichen zu entdecken glaubt, ist in der dynamischen Naturlehre der neueren Zeit zum vorherrschenden Gedanken geworden.

Die Körper sind nicht bloß im Raume, sondern sie erfüllen auch denselben, d. h. sie nehmen ihn dergestalt ein, daß kein anderer Körper in ihn eindringen kann. Diese Eigenschaft der Körper, die man gewöhnlich als Undurchdringlichkeit bezeichnet, setzt nach Kant zwei sich entgegenwirkende Kräfte der Bewegung voraus. Es könne nämlich, meint er, der Körper einem andern auf ihn eindringenden nur widerstehen, weil er Kraft habe, ihn in die entgegengesetzte Richtung zu bewegen, und folglich entweder von sich zu entfernen, oder doch in Ruhe zu versetzen; und nur darum seien auch die Theile eines und desselben Körpers im Raume, den dieser einnimmt, außer einander, weil in allen jene Kraft, zurückzustoßen, wirke. Insofern die Zurückstoßungskraft die Theile, aus denen ein Körper besteht, auseinander hält, ist sie Ausdehnungskraft. Nichtsdestoweniger ließe sich die Ausdehnung nicht erklären, wenn es im Körper nur zurückstoßende Kräfte gäbe. Denn erst dadurch ist der Körper ausgedehnt, daß seine Theile zwar auseinander, aber doch in einem bestimmten Raume vereinigt sind. Durch die bloße Zurückstoßungskraft würden aber die Theile des Körpers immer mehr von einander entfernt und in's Unendliche zerstreut werden. Man muß also, schließt

---

[1]) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. — [2]) Ebend. Zw. Theil. Dynamik.

Kant, in der Materie eine dieser Kraft, zurückzutreiben, entgegengesetzte annehmen, nämlich eine Kraft, andere Körper zu sich hinzubewegen, d. i. anzuziehen. Nur durch das Entgegenwirken dieser beiden Kräfte läßt sich der Körper als etwas den Raum Erfüllendes begreifen. Eben deßhalb aber, weil die Kraft zurückzustoßen und die Kraft anzuziehen sich entgegengesetzt sind; können sie nicht auf eine andere Kraft, aus der sie entsprängen, zurückgeführt, sondern müssen als Grundkräfte betrachtet werden. Das also ist es, was wir nach Kant von der Beschaffenheit der Materie wissen: es sind in ihr die zwei ursprünglichen Kräfte der Zurückstoßung und Anziehung thätig.

660. Hier drängt sich nun ganz von selbst die Frage nach dem, worin diese Kräfte sind und wirken, d. h. nach ihrem Substrate, auf. Denn nicht die bewegenden Kräfte, sondern das, was sie bewegen, jene Theile des Körpers, die sich wechselseitig zurückstoßen und anziehen, bilden ja den eigentlichen Körper. Nur dann also, so scheint es, würden wir über die Natur der Materie Aufschluß erhalten, wenn wir auch die Beschaffenheit jenes Substrats kennen lernten und aus ihr die bewegenden Kräfte begriffen. Allein wir dürfen nicht vergessen, daß die kantische Philosophie das Recht zu einer solchen Frage in Abrede stellt. Es hieße dies nach dem Ansich oder Wesen der Dinge fragen; das aber ist nach den Grundsätzen der kantischen Critik unserm Denken unzugänglich. Wir wissen nichts, als daß wir von dem, was außer uns ist, Eindrücke empfangen; wie wir aber diesen Eindrücken zufolge die Dinge uns vorstellen, d. h. ihre Erscheinung, hängt von der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens ab. Daß uns also die Körper als ausgedehnt erscheinen, rührt nur daher, weil die Form, welche allen Wahrnehmungen der äußern Sinne zu Grunde liegt, die Anschauung des Raumes ist; und daß wir in dem Ausgedehnten jene doppelte Grundkraft der Zurückstoßung und Anziehung denken müssen, hat seinen Grund wiederum nur in den Gesetzen, an welche unser Verstand bei Auffassung und Verarbeitung der sinnlichen Vorstellungen gebunden ist. Wie aber die Dinge außer uns an sich beschaffen seien, das vermögen wir nicht zu ergründen. Deßhalb hat man also unter Natur (in materialer Bedeutung) nicht etwa die Dinge selbst, sondern ihre Erscheinungen, nämlich unsere sinnlichen Vorstellungen von denselben, und unter der Gesetzmäßigkeit der Natur (Natur in formalem Sinne) die Ordnung und Verknüpfung jener Vorstellungen nach den Gesetzen, die in

unserm Verstande liegen, zu verstehen[1]). Hieraus folgert Kant jenes sein bekanntes paradoxum, daß der Verstand die Gesetze der Natur nicht aus dieser erhebe, sondern vielmehr ihr auferlege.

Aber auch den Widerspruch, der in der Theilbarkeit der Materie in's Unendliche zu liegen scheint, glaubt er durch diese seine Theorie lösen zu können. Die Mathematik, sagt er, beweist, daß jeder Raum und folglich auch der Körper, der ihn erfüllt, in's Unendliche theilbar ist. Weil also ein Ganzes die Theile, in die es zerlegt werden kann, schon in sich enthalten muß; so folgt, daß jeder Raum und jeder Körper aus unendlich vielen Theilen besteht. Das aber ist, wofern der Raum und die Räumlichkeit des Körpers nicht bloß in unseren Vorstellungen, sondern in der Wirklichkeit sind, ein unauflösbarer Widerspruch. Denn was ist die unendliche Menge, wenn nicht eine Menge, die nicht vollendet ist, noch vollendet werden kann? Nach jener Annahme aber bildeten die Theile des Raumes und des Körpers eine unendliche Menge, die vollendet, d. h. als unendliche da wäre. Sobald man aber bedenkt, daß die Dinge selbst nicht im Raume sind, sondern wir sie nur im Raume anschauen; hört jener Widerspruch auf. Denn nun werden nicht mehr die Dinge, sondern nur unsere Vorstellungen getheilt, das heißt, wir schauen durch immer neue Vorstellungen immer kleinere Raumtheile an. Diese Theilung aber wird nie vollendet, und setzt nicht voraus, daß in dem Ganzen eine unendliche Menge von Theilen schon enthalten sei: denn die Theile entstehen erst durch die Theilung und existiren nur in ihr[2]).

661. Wenn eine solche Lösung des anscheinenden Widerspruchs nur für jene Werth haben kann, die im kantischen Idealismus befangen sind; so läßt sich nicht dasselbe von dem sagen, was wir bei Kant über die nicht bloß mechanischen, sondern bildenden und nach Zwecken wirkenden Naturkräfte lesen. — So lange wir, sagt er, über die Natur nur nach den nothwendigen Begriffen, die in unserm Verstande a priori gegeben sind, nachdenken; können wir zwar die allgemeinen Gesetze ihres Wirkens, aber keineswegs jene besonderen, nach denen wir über ihre so mannigfaltigen Erscheinungen zu urtheilen pflegen, bestimmen. Die fast unzähligen Arten von Naturwesen haben eine jede ihre bestimmte Beschaffenheit und Wirksamkeit, und ihr Entstehen und Vergehen ist nicht

[1]) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik §§. 37. 38. Vergl. die Vorrede des oben angeführten Werkes: Metaphysische Anfangsgründe u. s. w. — [2]) Metaphysische Anfangsgründe u. s. w. Dynamik.

bloß nach dieser ihrer Beschaffenheit verschieden, sondern hängt auch von vielen äußeren Einflüssen und Bedingungen ab. Mit dieser Mannigfaltigkeit ist aber eine eben so große Regelmäßigkeit verbunden; denn alle jene verschiedenen Arten sind nicht bloß den allgemeinen Gesetzen, dem Mechanismus der Natur unterworfen, sondern auch eine jede in ihrem Ursprung, Dasein und Wirken, an besondere, ihr entsprechende Regeln gebunden, und nur durch die Bestimmung dieser ist eine Erkenntniß der Natur möglich. Einer solchen Beurtheilung des durch die Erfahrung gegebenen Mannigfaltigen liegt nun der Gedanke zu Grunde, daß es in der Natur Zweckmäßigkeit, und zwar nicht bloß relative, durch welche ein Ding dem andern dienlich, sondern auch innere gebe. Die innere Zweckmäßigkeit besteht erstlich darin, daß alle Theile eines Dinges sowohl ihrem Dasein, als ihrer Beschaffenheit nach nur durch Beziehung auf das Ganze möglich, somit durch die Idee des Ganzen bestimmt sind. Eine solche Zweckmäßigkeit hat jedes Kunstwerk; allein dieses verdankt sein Dasein einer von ihm verschiedenen Ursache, welche von der Idee des Ganzen geleitet, die Theile bearbeitet und verbindet. In der Natur aber finden wir Wesen, die sich durch eine solche Zweckthätigkeit selbst erzeugen, und daher zugleich als Ursache und Wirkung ihrer selbst betrachtet werden können. Der Baum z. B. erzeugt nicht bloß einen andern Baum, so daß er als Gattung sich unaufhörlich Ursache und Wirkung ist; sondern aus seinem Keime sich entwickelnd bildet er sich auf eine Weise aus, die der Zeugung gleich gestellt werden kann. Der in ihm thätige Lebensgrund verarbeitet den Stoff, welchen er aus der Natur empfängt, so, daß derselbe die ihm spezifisch-eigenthümliche Beschaffenheit erhält; und bildet sodann aus ihm die verschiedenen Theile, Wurzeln, Stamm, Aeste, Zweige, Blätter, die nicht nur unter sich verbunden, sondern auch wiederum wechselseitig von einander abhängig sind. Eben hierin, daß die Theile eines Ganzen nicht bloß in diesem ihren Zweck haben, sondern auch einer den andern hervorbringen, bilden und erhalten, besteht der Organismus der Natur, welcher weder in den mechanischen Gesetzen seine Erklärung, noch in der Kunst, so sehr auch diese nach Zwecken schafft, Nachahmung findet[1]).

Nun bemerkt zwar Kant, daß wir berechtigt sind, diese Zweckthätigkeit, welche in den organischen Wesen sichtbar hervortritt,

---

[1]) Critik der Urtheilskraft. §§. 62—65.

über die ganze Natur auszudehnen, und somit in allen ihren Producten nicht nur mechanische, sondern auch bildende Kräfte zu denken: aber er unterläßt es auch nicht, immer von neuem daran zu erinnern, daß — seinem Criticismus zufolge — diese teleologische Betrachtung der Natur uns zwar Bedürfniß, deßhalb aber ihre objective Wahrheit noch nicht verbürgt ist. Weil wir nämlich vieles Besondere, das wir durch die Erfahrung kennen, auf jene allgemeinen Gesetze, die durch die Begriffe des Verstandes gegeben sind, nicht zurückführen können; so bedarf die Urtheilskraft, um Einheit in jene Mannigfaltigkeit zu bringen, eines andern Gesetzes oder Prinzips, das sie nicht aus der Erfahrung, deren Mannigfaltigkeit sie ja durch dasselbe begründen will, entlehnen kann. Es muß vielmehr in ihr a priori gegeben sein, um die Erkenntniß der Natur möglich zu machen. Dies Prinzip der über das Besondere reflectirenden Urtheilskraft ist aber kein anderes, als der oben erklärte Gedanke von der Zweckmäßigkeit der Natur. Wie also die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit als Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung, und die reinen Verstandesbegriffe als Bedingungen des Denkens über das Wahrgenommene; so ist auch jenes Prinzip der Urtheilskraft als Bedingung der Erkenntniß der Natur a priori gegeben. Wir können also wohl behaupten, daß wir in Folge der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens urtheilen müssen, gewisse Naturwesen seien nur durch eine Ursache, die nach Ideen und Absichten wirke, möglich; müssen uns aber hüten, deßhalb auch zu behaupten, daß es in der Natur wirklich eine solche Zweckthätigkeit gebe: — wie wir ja nach Kant auch nicht berechtigt sind, zu behaupten, daß die Dinge im Raume und in der Zeit da seien, obwohl wir sie nicht anders, als im Raume und in der Zeit anzuschauen vermögen[1]).

662. Obschon also Kant hier wie überall nur findet, was wir denken, und nicht, was wir für wahr halten müssen; so war jedoch auch dies kein geringes Verdienst, nachzuweisen, wie die Gesetze unseres Erkenntnißvermögens uns nöthigen, über die Natur zu denken. In der That sind denn auch die Gedanken Kants in der neueren Naturphilosophie vorherrschend geworden. Mit Cartesius die Natur als eine todte Masse, die von außen getheilt und in Bewegung gesetzt werde, anzuschauen, ist so gut als unmöglich geworden; und auch jene, welche über die Atome nicht hinwegzu-

---

[1]) Critik der Urtheilskraft. §. 71 und ff.

kommen wissen, suchen wenigstens der dynamischen Auffassung sich so viel als möglich zu nähern; nicht wenige Naturforscher aber reden von nichts mehr, als von Kräften und Gesetzen. Wie sie aber einerseits, um das Wesen der Körper zu bestimmen, über Kants Erklärungen hinausgehen: so lassen sie andererseits, was Kant von der Zweckthätigkeit der Natur lehrte, nicht selten bei Seite liegen. Die Körper sind ihnen ebenso viele mit Dehn- und Anziehungskraft erfüllte Räume; und weil sich viele Verhältnisse dieser Kräfte und somit eine mannigfaltige Zusammensetzung derselben denken lassen; so meinen sie, was Kant nicht einräumte, daraus allein auch die spezifische Verschiedenheit der Körper begreifen zu können. Das Eigenthümliche aber dieser Auffassung der Natur besteht darin, daß der Stoff nicht mehr als Subject der Kräfte, sondern die Kräfte selbst als das Wesen der Körper angesehen, und das Stoffliche zu einer bloßen Wirkung oder Erscheinung derselben gemacht wird. Auf diese Weise wird dann aber die Körperwelt, gerade insoweit sie körperlich ist, zu einer Welt des Scheins, und wir können nicht mehr von einem Ausgedehnten, Getheilten, Gestalteten u. s. w., sondern nur von Wirkungen der Kräfte reden, die unsern Sinnen als Ausdehnung, Theilung, Gestalt u. s. w. erscheinen.

663. Ueber solche Schwierigkeiten glaubt die Identitätsphilosophie, welche sich rühmt, die dynamische Naturlehre zur Vollendung geführt zu haben, hinwegzukommen. Denn sie weiß nicht bloß derartige Kräfte, sondern die absolute Idee selbst durch die Macht der Negativität in wahre und handgreifliche Materie zu verwandeln. Wie schon oben gesagt wurde, beginnt in ihr die Weltwerdung und, was sie Schöpfung nennt, damit, daß die Idee, und zwar die absolute, von sich selbst, als von der reinen Einfachheit, abfallend zum Außereinander und somit zu einer unendlichen Vereinzelung wird. Betrachten wir diese in ihrer Allgemeinheit als das bloße Nebeneinander ohne weitere Vermittelung und Bestimmtheit; so haben wir noch nichts, als den reinen Raum. Diesem aber entspricht als Negativität der reine Punkt, der im Raume seine Bestimmungen, Linien nämlich und Flächen, hervorbringt. Insofern aber der Punkt dem Raume gegenüber auch für sich gesetzt ist, muß er als die Zeit gedacht werden. Indem also der Raum in die Zeit, die als Punkt sein Gegentheil ist, übergeht, und wiederum, weil durch sie bestimmt, aus ihr hervorgeht; erhalten wir die Bewegung als Einheit beider. Die Bewegung

aber als erscheinende Realität ist Materie[1]). Hieraus ersieht man, in welchem Sinne die Hegel'sche Schule behauptet, daß die Dinge nur deßhalb im Raume sind, weil sie nicht bloß im Raume, sondern auch in der Zeit sind. — Aber sehen wir, wie sich in dieser Speculation die Lehre von den Grundkräften, durch welche die Materie erscheint, gestaltete.

Kant, heißt es, habe nur gezeigt, daß weder die Zurückstoßung, noch auch die Anziehung für sich allein Materie hervorbringe; er hätte aber überdies zeigen sollen, daß die eine ohne die andere gar nicht sein könne, und folglich die beiden Kräfte, wenn sie getrennt gedacht werden, sich wesentlich aufheben. Wie das? Die Repulsion für sich ist das Setzen der räumlichen Entfernung, und ihr Product der leere Raum. Hat sie also einmal diesen hervorgebracht, so hört sie selbst nothwendig auf: denn im leeren Raum ist nichts mehr zu entfernen. Aber mehr noch: sie setzt von vornherein eine Beschränkung voraus; denn was soll sie zurückstoßen, wenn nichts ist, das ihr widersteht? Für sich allein gedacht ist sie von Anfang und unmittelbar der leere Raum selbst, d. h. keine Repulsion. — Wie nun die Repulsion das Setzen der räumlichen Entfernung, so ist die Attraction das Aufheben derselben; und wie jene den leeren Raum, so hat diese den Punkt zum Resultat. Mit dem Punkte aber ist die räumliche Entfernung, und folglich alle Möglichkeit der Attraction aufgehoben. Ohne alle Repulsion kann also auch die Attraction gar nicht beginnen Was folgt? Nämlich daß die beiden Grundkräfte sich nicht bloß äußerlich einander beschränken, sondern die eine gar nicht ohne die andere sein könne. Ihre Einheit ist also jene wesentliche, welche ihre gegenseitige Beziehung setzt und begründet, und daher die Kräfte zu Momenten macht[2]).

Auf diese Weise Begriffe aus Begriffen durch den Gegensatz entwickelnd fährt die absolute Methode fort, die Idee in ihrem Außersichsein zur Natur zu machen. Sie wird träge Materie, Schwere, und dieser gegenüber Licht, Wärme, Magnetismus, Elektricität, bis sie durch den chemischen Prozeß in der reellen Totalität des Körpers ihre Besonderung vollendet. Aber diese wiederum negirend beginnt sie von nun an in sich zurückzukehren: durch die drei Stufen des geologischen, vegetabilischen und anima=

---

[1]) Hegel. Encyklopädie. §. 253. ff.

[2]) Schaller, Geschichte der Naturphilosophie. Zw. Theil. S. 220.

lischen Organismus erhebt sie sich zur Subjectivität, d. h. sie besondert sich zu Wesen, die der Erkenntniß fähig sind. Sie kann nun sich selbst Object werden. So lange sie es aber nur als Einzelnes ist, d. h. so lange sie nur sinnlich erkennt, muß die Subjectivität als unvollendet betrachtet werden. Das Einzelne muß als solches aufgehoben und in seiner Identität mit dem Allgemeinen erfaßt werden. Dies geschieht im Begriff, durch den die Idee aus dem An-sich-sein der Natur zum Für-sich-sein des Geistes übergeht. Dem Geist und dem subjectiven Begriff steht also die Natur in ihrer concreten Allgemeinheit als objectiver Begriff gegenüber; dadurch aber vollendet sich das Leben des Geistes, daß er auch diesen Gegensatz aufhebend seine Identität mit der Natur, die Welt als eine von ihm gesetzte erkennt. So hat er das An- und Für-sich-Sein errungen, und ist zum absoluten Geiste geworden, in dem die Idee, nach vollbrachtem Kreislauf zu sich zurückgekehrt, Ruhe findet.

664. Günther hat geglaubt, der Naturphilosophie Hegel's sowohl ihren Grundgedanken, als auch die Weise der Entwicklung entlehnen zu müssen, um nämlich den Feind mit den ihm genommenen Waffen zu schlagen[1]). Wir wissen schon, daß er dem Grundsatz beistimmt, jedes Sein oder jede Substanz sei bestimmt, zum Wissen um sich selbst zu gelangen. Es ist ihm aber die ganze Körperwelt nur Eine Substanz, und alle Bewegung, alles Leben in ihr soll aus dem Streben dieser Natursubstanz, zum Bewußtsein ihrer selbst zu kommen, hervorgehen. Jede endliche Substanz kann nach Günther aus der ursprünglichen Unbestimmtheit nur vermöge der Receptivität, durch welche sie der äußeren Einwirkung unterliegt, und der Spontaneität, durch welche sie dieser entgegenwirkt, zur Lebensthätigkeit übergehen. Soll aber die Substanz zum Wissen um sich gelangen, so muß sie als ein Anderes (als Object) sich entgegengesetzt werden, und dann diesen Gegensatz aufhebend sich in ihrer Einheit mit diesem ihrem Andern erfassen. Der Geist vermag dies darum, weil er bei jener Weckung zur Thätigkeit zwar in die doppelte Erscheinung des Leidens und Thuns übergeht, aber in seinem Wesen ungetheilt bleibt (n. 85.). Die Natursubstanz aber wird bei der Differenzirung in sich selbst getheilt, so daß sie durch partiale Emanation in wesenhaften Gegensatz zu sich selber tritt. Weil also ihre Ein-

[1]) Eur. und Her. S. 176. ff. Janusk. S. 27. ff.

heit gar nicht mehr vorhanden ist, so kann sie auch in derselben sich nie erfassen oder finden, d. h. nie zum Selbstbewußtsein gelangen. Indessen ist doch auch sie, als Substanz, bestimmt, zu irgend einem Wissen ihrer selbst zu gelangen, mithin sich durch ihre Lebensthätigkeit zum Objekt und Subject zu machen. Daß sie dies nur durch ein Auseinandergehen ihres Wesens — durch reale Selbstveräußerung — vermag, ist der Grund ihrer Materialität; insofern sie aber also sich selbst veräußert, um sich selbst zu finden, und in der That durch die Veräußerung zu einer Verinnerung gelangt, offenbart sich in und mit der Materialität ihr Leben.

665. Soll die Natursubstanz zur Objectivität und Subjectivität gelangen, so muß sie aus ihrer ursprünglichen Unbestimmtheit und Allgemeinheit zur Besonderung und Individualität übergehen, und eben darin besteht die Differenzirung. Die Stufen derselben beschreibt uns Pabst[1]) also: Die Natursubstanz beginnt die Bildung des Erdplaneten damit, daß sie in die Form der Luft übergeht. Die Luft liegt der Allgemeinheit zunächst: obgleich also in ihr noch keine Individualität hervortritt, so ist sie doch schon ein Hinweis auf dieselbe, insofern sie allerdings im Ganzen der Natur ein Gesondertes ist. Auf die Luft folgt das Wasser, welches nicht bloß wie jene flüssig, sondern tropfbar flüssig ist, und deßhalb bei seiner Continuität schon die Besonderung ankündigt: der runde Tropfen ist die abstracte Darstellung des Organismus und des vollkommnen Individuums. In der Erde, dem Mineral ist die Individualisirung vollendet. Indem also hier die Natur in ihrer Selbstveräußerung den Culminationspunkt erreicht hat, gelangt sie nun, in ihrer Differenzirung fortschreitend, zu jenen Bildungen, in welchen sie — zum Subject werdend — sich wieder verinnert. Wie aber das Wasser zwischen der Luft und dem Mineral, so steht die Pflanze zwischen dem Mineral und dem Thiere in der Mitte. Sie ist nicht mehr, wie das Mineral, als Individuum in die Masse versenkt, sondern scheidet sich sowohl von allem Andern, als in sich selber, sich nicht nur als ein entschieden Besonderes hinstellend, sondern auch nach Innen hin besondernd, d. i. organisirend. Diese Besonderung nach Innen durch Gliederung vollendet sich im Thiere, und indem so die Natur am weitesten von sich (als dem Allgemeinen) gekommen

[1]) Janusk. S. 42. ff.

ist; fängt sie an, zu sich zu kommen, sich ihrer durch die Empfindung inne zu werden. Die Empfindung schreitet von dem Gemeingefühl in den unvollkommensten Thieren bis zur vollendeten Wahrnehmung und der schematisirenden Einbildung fort, und im Gemeinbilde offenbart sich die Eigenthümlichkeit des Bewußtseins, zu dem die Natur gelangen kann. Wie ihre Veräußerung ein Entfernen von dem Allgemeinen war, so ist ihre Verinnerung eine Rückkehr zu demselben. In ihrem Streben, sich selbst zu erfassen, hat die Natursubstanz aus sich die Gattungen und Arten der Dinge, die als ebensoviele reale Begriffe betrachtet werden können, hervorgebracht, ist in ihnen sich selbst Object geworden. Diesem Streben muß also jenes Wissen entsprechen, das die Vielheit der Individuen in der Einheit der Art zusammenfaßt, und weiter von den untersten Arten bis zur höchsten Gattung aufsteigt. Eines solchen Denkens ist aber die Natur für sich allein nicht fähig: die im Gemeinbild begonnene Begriffsbildung muß im Menschen, der Synthese von Natur und Geist, durch die Freithätigkeit des letzteren vollendet werden, — wie dies schon oben mit Günthers eignen Worten erklärt wurde (n. 86.).

Kann aber die Natur ohne den Geist nicht einmal die formale (nur im Gedanken bestehende) Einheit der realen Vielheit, in welcher sie sich gegenübersteht, ergreifen; so ist sie noch viel weniger im Stande, sich als den realen Grund dieser Vielheit zu fassen, und dadurch zum vollendeten Selbstbewußtsein zu kommen (n. 85). Hier also ist es, wo Günther der Schule Hegels auf das schärfste entgegentritt. Weil jedes Sein bestimmt ist, bewußtes, sich denkendes Sein zu werden, sagt er in Uebereinstimmung mit Hegel; so ist das Bewußtsein die wesentliche Form, in welcher jedes Sein sich offenbart, in die Erscheinung tritt. Was aber folgt hieraus, wenn nicht, daß, wo das Bewußtsein verschieden und der Weg, auf welchem das Sein zu demselben vordringt, ein durchaus anderer ist, auch das Sein wesentlich verschieden ist; so lange wir noch berechtigt sind, wie aus der Erscheinung auf das Sein, so aus der Erscheinungsweise auf die Qualität des Seins zu schließen. Nun geht aber die Natursubstanz im Prozeß, durch den sie zum Bewußtsein strebt, durch Emanation ihres Wesens auseinander, und das Wissen, zu dem sie (in Vereinigung mit dem Geiste) gelangt, ist nur der Gedanke des Allgemeinen ihrer Erscheinungen; während das Wesen des Geistes in jenem Prozesse ungetheilt bleibt, und er darum dies

sein ungetheiltes Wesen als den Grund seiner Erscheinungen erfaßt. Sind wir nun demzufolge genöthigt, Natur und Geist nicht als zwei Weisen des Daseins einer und derselben Substanz, sondern als zwei unter sich qualitativ verschiedene Substanzen zu denken; so können wir auch Gott nicht mehr als die Indifferenz oder das Allgemeine beider, sondern nur als den von ihnen seinem Wesen nach verschiedenen, wahrhaft absoluten und unbedingten Grund betrachten[1]).

666. Während man in diesen Schulen bemüht war, die Natur und ihre Bildungen von einem höheren Standpunkt des Denkens aus zu begreifen; hat sich jedoch auch, und zwar besonders unter den eigentlichen Naturforschern, die Atomenlehre erhalten. Man glaubt für dieselbe in manchen Thatsachen, die der alten Zeit unbekannt waren, eine Bestätigung zu finden, und benutzt die genauere und reichere Erkenntniß der Natur, um sie in mannigfaltiger Weise zu vervollkommnen. Während die alte Physik von vier Elementen redet, hat die Chemie der neueren Zeit eine große Anzahl derselben entdeckt. Unter den Elementen versteht man Körper, die in keine verschiedenartige Bestandtheile mehr aufgelöst werden können, und deßhalb auch einfache, im Gegensatz zu den gemischten genannt werden. Indem man also annimmt, daß die Naturdinge aus der bloßen Mischung dieses chemischen Stoffes ohne ein anderes formirendes Prinzip entstehen; ist man — dem Grundgedanken nach — zu Empedokles Lehre zurückgekehrt: an die Stelle der vier Elemente treten drei und sechzig. Wird ferner angenommen, — was freilich keine Beobachtung außer allen Zweifel stellt, — daß diese Elemente durch keine Kraft der Natur getheilt und umgewandelt werden können; so hat man in ihnen ebenso viele Arten von Atomen. Um aber aus diesen die Bildung der Körper begreiflich zu machen, legt man ihnen erstlich außer der Ausdehnung und der ihnen eigenthümlichen Qualität die Kraft des Widerstandes bei: denn ohne diese wäre, wie oben bemerkt wurde, selbst die Bewegung, welche Ursache aller Veränderungen sein soll, unerklärlich. Ferner kann die Bewegung zwar die Atome aneinander treiben, jedoch nimmer bewirken, daß sie sich zu einem Ganzen vereinigen: zu dem Ende müssen sie eine Eigenschaft haben, in Folge welcher sie zusammengehalten werden, die Cohäsions-Kraft. Aus dieser

---

[1]) Eur. u. Her. S. 191. Thomas a Scrup. S. 56.

allein ließe sich die Entstehung der Körper, deren Elemente gleichartig sind, und aus den verschiedenen Graden, die sie haben kann, manche Eigenschaften derselben erklären: aber damit aus ungleichartigen Atomen gemischte Körper werden, muß man in jenen überdies eine Verwandtschaft annehmen, kraft welcher sie mehr oder weniger geeignet sind, untereinander verbunden zu werden. Endlich aber wird noch die den Alten unbekannte Lehre von den Gewichtsverhältnissen des chemischen Stoffes, von dem gewichtlosen Aether, der Electrizität, dem Magnetismus u. s. w. benutzt, um sowohl die Gestaltung der verschiedenen Körper und die mannigfaltigen Erzeugnisse der Natur, als auch die Weltbildung im Großen aus den einfachsten Stoffen, begreiflich zu machen. — Manche zwar begnügen sich hiebei, die Thatsachen, wie sie in der Körperwelt vorliegen, zu untersuchen, und aus den ebenso thatsächlichen Kräften und Gesetzen zu erklären, ohne nach dem, was über die Sinne hinausgeht, und dem Verhältniß der Natur zum Geiste und zu Gott zu fragen: aber nicht wenige dringen mit allem Nachdrucke darauf, daß in der Naturlehre von keinen andern, als von den chemischen und physikalischen Kräften, die nach den Gesetzen der Mechanik mit blinder Nothwendigkeit wirken, die Rede sei, bestreiten die Annahme aller Zweckthätigkeit und folglich jedes höheren, geschweige denn göttlichen Waltens in der Natur, und lassen nicht nur das sinnliche Leben der Thiere, sondern auch das vernünftige des Menschen durch den chemischen Prozeß aus der Materie hervorgehen. —

667. Werfen wir nun einen Blick auf die Systeme, die wir in Kürze dargestellt haben, zurück; so ergiebt sich, daß die Lehre der Jonier sowohl, als jene der Eleaten auf die neue Zeit sich mit ihren materialistischen und pantheistischen Irrthümern fortgepflanzt haben, daß es jedoch auch christliche Denker gab, welche die eine oder die andere jener beiden Weisen zu philosophiren mit Vermeidung der erwähnten Irrthümer festzuhalten suchten. Die zahlreichen Materialisten unserer Tage, von denen so eben die Rede war, unterscheiden sich von den alten Griechen nur dadurch, daß sie die der Religion und sittlichen Ordnung widerstreitenden Ansichten mit klarerem Bewußtsein aufstellen, und mit größerem Aufwand von Gelehrsamkeit vertheidigen. Was die Jonier — wenigstens nach der Darstellung, die uns Aristoteles giebt — aus Mangel an tieferer Einsicht in der Natur nur nicht gefunden hatten: das wird von den heutigen Materialisten mit

aller Bestimmtheit geläugnet und bekämpft. Es hatten aber auch schon die Gründer der neuen Naturwissenschaft den Lehren der jonischen Schule vor jenen der sokratischen den Vorzug gegeben, ohne sich deßhalb so trauriger Verirrung schuldig zu machen. Sowohl Baco als Gassendi und noch viel mehr Cartesius behaupteten mit aller Entschiedenheit den wesentlichen Unterschied zwischen dem Geiste und der Natur, und waren weit entfernt, den Ursprung der Dinge ohne Schöpfung erklären zu wollen, oder das Walten Gottes in der Natur zu verkennen. Aber sie glaubten, daß über den (allerdings erschaffenen) Stoff, aus dem die Natur ihre Wesen bildet, und über die von Gott in sie gelegten Kräfte und Gesetze Demokrit und Epikur richtiger, als Plato und Aristoteles gedacht. Insofern also waren sie auf dem Gebiet der Naturlehre den Grundsätzen jener älteren Griechen ergeben.

Ebenso hat sich die Speculation der Eleaten bis auf unsere Tage erhalten, und wenn bei den Alexandrinern und den spätern Pantheisten vielmehr die Gedanken Plato's hervortreten; so läßt sich doch behaupten, daß diese nur benutzt wurden, um die Grundlehren der Eleaten, nach welchen man sie deutete, auszubilden. In dem logischen Pantheismus der Identitätsphilosophie aber ist diese Ausbildung vollendet, und der vorherrschende Gedanke der Eleaten, daß alles durch den Begriff Eines und in dieser Einheit Gott sei, durch alle Zweige der philosophischen Wissenschaft durchgeführt[1]). — Wie sich nun Gassendi und Cartesius zu der materialistischen Philosophie, so verhält sich Günther zu Hegel's Schule; d. h. er nimmt nicht nur das Axiom von der Identität des Denkens und Seins, welches er den Grundgedanken der deutschen Philosophie nennt[2]), an, sondern läßt auch jede Substanz, selbst die göttliche, durch einen dialektischen Prozeß, der in Gegensätzen fortschreitet, in's Bewußtsein treten, und sich, wie er sagt, verwirklichen; er will endlich auch durch diesen Denkprozeß die Erzeugung der Naturwesen aus dem ursprünglich unbestimmten Sein der Natursubstanz erklären: nichtsdestoweniger ist er nicht etwa bloß bemüht, die pantheistischen Irrthümer des Hegel'schen Systems zu vermeiden, sondern macht es sich zur Aufgabe, ihnen gegenüber die wesentliche Verschiedenheit Gottes von der Welt und den Ursprung dieser durch Erschaffung zu vertheidigen.

---

[1]) Vergl. Staudenmeier's Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems. S. 33—150. — [2]) Eur. und Her. S. 194.

Während also, um zu einer besseren Naturphilosophie zu gelangen, Cartesius und Gassendi von den Joniern und Epikur, Günther von den Eleaten und Hegel Grundsätze und Methode entlehnten; haben wie die Väter, so die Theologen unserer Kirche bis in das vorige Jahrhundert mit großer Uebereinstimmung geglaubt, die wahre Philosophie in der sokratischen Schule zu finden, und waren bemüht, dieselbe in der schon oben angegebenen Weise zu verbessern und zu vervollständigen. Indessen werden sie gerade in den eben berührten Punkten von den christlich gesinnten Denkern, deren wir erwähnten, angegriffen. Die cartesianische Schule hat alles aufgeboten, um ihre Lehre vom Wesen der Körper nicht nur zu widerlegen, sondern verächtlich zu machen. Günther aber wirft ihnen vor, in Folge eben dieser Lehre vom Stoffe und der Form das Wesen des Menschen nicht begriffen, und daher den Unterschied zwischen Geist und Natur zwar behauptet, aber nur unwirksam verfochten zu haben. Ebenso unglücklich sollen sie in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt und in der Theorie der Schöpfung gewesen sein, auch hier nämlich die Keime des Irrthums, die er in der Speculation Plato's und Aristoteles finden will, nicht ausreutend, sondern hegend und entwickelnd. —

Hiemit haben wir den Inhalt der Untersuchungen, die wir jetzt beginnen, angegeben. In gegenwärtiger Abhandlung werden wir, was die Scholastik nach dem Vorgange Plato's und Aristoteles vom Wesen und der Wirksamkeit der Naturdinge lehrte, betrachten, in der folgenden die Lehre Günther's vom Wesen des Menschen mit jener der Vorzeit vergleichen, und in der letzten von der Erkenntniß Gottes, seinem Verhältniß zur Welt, und namentlich von der Schöpfung handeln.

Zweites Hauptstück.

Darstellung der scholastischen Lehre vom Wesen der Körper.

668. Seitdem die alte Philosophie aus den Schulen verdrängt worden, ist namentlich ihre Lehre vom Wesen der Körper nicht nur aufgegeben, sondern auch der Vergessenheit überliefert. In den Werken, welche in neuerer Zeit die Fragen der Naturphilosophie besprechen, wird ihrer meistens gar nicht, oder doch nur im Vorübergehen gedacht[1]). Deßhalb sind wir genöthigt, in diesem Hauptstück mit einer etwas ausführlichen Erklärung derselben zu beginnen, und werden erst in den folgenden, was sich zu ihrer Begründung und Vertheidigung sagen läßt, erörten; nicht um sie als eine über jeden Zweifel erhabene Wahrheit geltend zu machen, sondern um darzuthun, daß sie auch in unsern Tagen nicht schnöde verachtet, sondern ernstlich beachtet zu werden verdient, insbesondere aber durch alles, was man wider den Mechanismus zu sagen pflegt, gerechtfertigt wird.

I.

Von dem Urstoff (materia prima).

669. Wie wir schon andeuteten, ist das Eigenthümliche der aristotelisch-scholastischen Lehre nicht darin zu suchen, daß es in den Körpern einen Stoff als das Bestimmbare und eine Form als das Bestimmende gebe, sondern darin, daß jeder Körper aus einem Stoffe, der an sich bestimmunglos, und daher des Da-

---

[1]) So noch zur Zeit, als dies Werk in erster Auflage erschien. Seitdem ist, besonders in Frankreich und Italien, viel für und wider die alte Lehre geschrieben worden. Möge der Streit mit jener Ruhe und Würde geführt werden, welche der Wissenschaft geziemen und der christlichen Liebe entsprechen.

seins unfähig und einer Form, welche das gesammte substanziale Sein des Körpers bestimmend, Theil seiner Wesenheit sei, bestehe. Daher heißt dieser Stoff materia prima, und diese Form, forma substantialis. — Erläutern wir diese Erklärungen im Gegensatz zur atomistischen Lehre.

Wenn auf der einen Seite die Naturwesen in viele sehr bestimmt geschiedene Arten getheilt sind; so sehen wir auf der andern Seite dieselben sich nicht nur mannigfaltig verändern, sondern auch die einen in die andern verwandeln. Durch die zerstörenden Kräfte der Natur werden auch die vollkommensten Wesen in elementarischen Stoff aufgelöst, und durch ihre bildenden und zeugenden Kräfte aus diesem Stoffe wiederum Körper aller Art hervorgebracht. Nun behauptet die Atomenlehre, daß es, wenngleich jene Auflösung, wie dies durch chemische Mittel geschieht, fortgesetzt werden kann, nichtsdestoweniger Stoffe geben müsse, die nicht weiter aufgelöst, noch auch umgewandelt werden können. Sie legt also diesen eine wesentliche Beschaffenheit bei, die sie nicht verlieren können, und folglich auch, wenn sie zu Körpern verbunden werden, behalten. Die eigenthümliche Beschaffenheit und Wirksamkeit, welche die verschiedenen Körperarten an den Tag legen, müßten demzufolge ihren Grund einzig in der Verbindung jener unwandelbaren Stoffe haben, so daß die Wesenheit des Körpers, wenn wir ihn mit dem Stoffe, aus dem er gebildet ist, vergleichen, in der Zusammensetzung des letzteren, wenn wir ihn mit Körpern anderer Art vergleichen, theils in der Verschiedenheit des Stoffes — insofern man nämlich keine Gleichartigkeit der Atome behauptet — theils in der Weise, wie er verbunden ist, bestände. — Dahingegen behaupteten die Scholastiker mit Plato und Aristoteles, daß es in dem Naturwesen außer den stofflichen Bestandtheilen und ihrer Verbindung einen realen Grund ihres eigenthümlichen Seins und Wirkens gebe. Das eigenthümliche Sein, welches z. B. der Stoff im Golde oder im Baume hat, das Goldsein, das Baumsein erklärt sich nicht aus der bloßen Beschaffenheit und der mannigfachen Vereinigung der Elemente, die nach der Auflösung übrig bleiben; sondern aus einem Etwas, das alles, was als Stoff in diesen Körpern ist, bestimmt, Körper solcher Art, Gold, Baum, zu sein; und ebenso ist die eigenthümliche Wirksamkeit, welche diese Naturwesen haben, nicht bloße Folge der Mischung elementarischer Stoffe, sondern wird durch eben jenen Grund ihres Seins bestimmt. Die Verwandlung der Körper besteht darin, daß diese Formen in dem Stoffe erzeugt

oder zerstört werden. Da nun aber dieses ebensowohl von den Elementen, und — würden die Scholastiker heutzutage sagen — vom chemischen Stoffe, als von den gemischten Körpern gilt; so folgt, daß der Stoff, welcher durch die Form bestimmt wird, an sich, d. h. ohne die Form betrachtet, zu gar keiner Art einfacher Körper gehört, sondern ein Etwas ist, das zu jeglicher Art einfacher und gemischter Körper bestimmt werden kann. Und dies ist die Erklärung, welche der h. Thomas von ihm giebt, uns zugleich auf den h. Augustin und auf Aristoteles verweisend[1]).

670. Denn nichts anderes wollte man durch jenes: Nec quid nec quale nec quantum sagen, als daß der Stoff ohne die Form nicht nur keine Größe und keine Qualität, sondern auch keine bestimmte körperliche Natur oder Wesenheit habe[2]). Die Cartesianer und überhaupt die Anhänger der Atomenlehre haben diesen Ausspruch des Stagiriten vielfach verspottet; der h. Augustin aber preiset Gott, daß er ihm beigestanden, den tiefen Sinn desselben zu erfassen. „Hast nicht Du mich," spricht er, „o Herr, gelehrt, daß dieser formlose Stoff, bevor Du ihn formtest und bestimmtest, nicht ein Etwas, nicht Farbe, nicht Gestalt, nicht Körper, nicht Geist, und dennoch nicht durchaus nichts war? Er war eine gewisse Formlosigkeit ohne alle Art"[3]). Sofort beschreibt dann der h. Lehrer, wie er zu dieser Einsicht gelangte. Er hatte viel über den formlosen Stoff reden hören, aber von solchen, die selbst nicht verstanden, was sie also nannten. Daher dachte er bei jenem Namen nicht sowohl an etwas, das ohne Form, also im wahren Sinne formlos, sondern vielmehr an etwas, das einer geeigneten Form entbehre, somit unförmlich sei. Zwar sah er ein, daß er, um ein wahrhaft Formloses zu denken, alle Ueberbleibsel jeglicher Form wegdenken müsse. Aber was ohne alle Form sei, das schien

---

[1]) Communiter materia prima nominatur, quod est in genere substantiae ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam et etiam praeter privationem: quae tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per Augustinum l. 12. Conf. et l. 1. super Gen. ad litt. (c. 14. et 15.) et per Philosophum l. 7. Metaph. Quaest. de spirit. creat. a. 1.

[2]) *Λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται, οἷς ὥρισται τὸ ὄν.*
Metaph. l. 7. (al. 6.) c. 3. cf. l. 1. c. 2. (al. 9). t. 16.

[3]) Nonne tu, Domine, docuisti me, quod priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus, non tamen omnino nihil? erat quaedam informitas sine ulla specie. Conf. l. 12. c. 3.

ihm vielmehr gar nicht zu sein, und er vermochte nicht, das Formlose sich als etwas, das zwischen dem Geformten (Bestimmten) und dem Nichts in der Mitte liege, zu denken. Er vermochte es nicht, weil er mit der Einbildungskraft sich immer nur schon geformte Körper vorstellte, und diese sich verändern und verwandeln ließ. Als er aber anfing, die Natur der Körper selbst und ihre Wandelbarkeit tiefer aufzufassen; da begann er einzusehen, daß die Körper sich nicht verwandeln, nicht die eine Form verlieren und die andere erhalten könnten, wenn es in ihnen nicht etwas gäbe, das ohne nichts zu sein, formlos (etwas Reales, aber Unbestimmtes) wäre[1]. Und er müßte fürchten seine Leser zu ermüden, wenn er alles sagen wollte, was Gott ihm durch diesen Gedanken geschenkt habe. „Die Wandelbarkeit der wandelbaren Dinge ist aller Formen, in welche wandelbare Dinge verwandelt werden, fähig. Aber was ist sie, (diese Wandelbarkeit)? Etwa Geist? oder Körper? oder eine Art von Geist oder Körper? Wenn man so reden könnte, würde ich sagen: Sie ist ein Nichts, das etwas ist, und ist, was nicht ist, und dennoch war es schon auf irgend eine Weise, um diese sichtbaren und zusammengesetzten Formen aufnehmen zu können[2].“

671. Mehr als eine Schwierigkeit möchten diese Aussprüche des h. Lehrers darbieten. Zunächst bemerke man, daß, wenn der Stoff die Wandelbarkeit genannt wird, in dieser Redeweise das Abstracte für das Concrete steht: der Stoff ist das, was allen Verwandlungen der Naturwesen zu Grunde liegt, das Wandelbare in den wandelbaren Dingen. Wenn aber der Heilige fragt, ob er Geist oder Körper sei, und antwortet, daß er nichts anders sei als ein Etwas, das zu verschiedenen Arten von Dingen be-

---

[1] Et cessavit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum et eas pro arbitrio mutantem atque variantem; et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse, quod fuerant, et incipiunt esse, quod non erant; eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil. Ibid. c. 6.

[2] Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est? Numquid corpus? numquid animus? numquid species animi vel corporis? Si dici posset, nihil aliquid, et: est non est, hoc eam dicerem, et tamen jam utcunque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas. Ibid.

stimmt werden könne; so wäre es gewiß ein arges Mißverständniß, wenn man daraus folgerte, nach Augustin könne der Stoff auch zum geistigen Wesen geformt werden. Wenn der Stoff an sich zu keiner Art von Körpern gehört, so folgt, daß er an sich auch nicht Körper ist: denn es ist unmöglich, daß etwas Körper sei, ohne Körper irgend einer Art zu sein. Wie also der Stoff erst durch die ihn bestimmende Form das einer Art von Körpern eigenthümliche Sein erhält; so kann er auch erst durch die Form das Körpersein erhalten. Obschon aber der Stoff für sich allein nicht Körper, und daher auch gar keine vollendete Wirklichkeit ist; so ist er doch ein solches Etwas, das, wenn es bestimmt und dadurch wirklich wird, nur zu einem Körperlichen bestimmt, nur eine Substanz, deren Theile im Raume auseinanderliegen, werden kann. Und daß der h. Augustin nichts anders zu sagen beabsichtigte, geht daraus deutlich hervor, daß er auf die Frage, ob der Stoff ein Körperliches oder Geistiges sei, antwortet, er sei etwas, das nur insofern sei, als es die Formen sichtbarer und zusammengesetzter Dinge in sich aufnehmen könne. Denn dies heißt ebensoviel als, er sei nicht Körper, aber ein Etwas, das zu Körpern aller Art geformt werden könne.

672. Aber eben diese letzten Worte des h. Lehrers scheinen nun ferner anzudeuten, daß der Stoff, ehe er durch Aufnahme der Formen zu Körpern wurde, schon war oder doch sein konnte. Indessen bei anderer Gelegenheit erklärt Augustin sehr nachdrücklich das Gegentheil. Von der Schöpfung handelnd bemerkt er, daß unter der Erde, die wüst und leer war, und unter den Wassern, über welchen der Geist Gottes schwebte, manche zwar eigentliche Erde und Wasser verstehen; daß man aber darunter auch den Grundstoff, der noch keine Form hat und folglich weder Erde noch Wasser ist, verstehen könne: weil nämlich Moyses, um den schwer zu fassenden Gedanken von dem ganz formlosen Stoff, der allem Körperlichen zu Grunde liegt, auszudrücken, die Namen desjenigen, das diesem Stoffe am nächsten liegt, gewählt habe. Bei dieser letzteren Auslegung, (die der Heilige vorzieht, und am oben angeführten Orte in seinen Bekenntnissen ausführlicher behandelt), dürfe man jedoch nicht annehmen, daß jene Erde und jene Gewässer, d. i. der formlose Stoff früher als die aus ihnen gebildeten Dinge erschaffen seien. Denn, sagt er, der Stoff ist zugleich mit den Dingen, die aus ihm gebildet sind, hervorgebracht. So kann man auch die Stimme den Stoff der Wörter, und diese die

geformte Stimme nennen. Wie also, wer spricht, nicht zuerst formlose Laute hervorbringt, und diese dann sammelt, um ihnen eine Form zu geben: also hat auch Gott nicht zuerst den formlosen Stoff geschaffen, und dann ihn zu bestimmten Wesen geformt, sondern gleich von Anfang den Stoff mit den Formen hervorgebracht. Weil jedoch das, woraus etwas ist, wenn gleich nicht der Zeit, doch seiner Natur nach früher ist, als das, was aus ihm ist; darum konnte die h. Schrift in der Erzählung die Zeiten unterscheiden, die in der Erschaffung selber nicht unterschieden sind[1]).

Diese Ansicht wird von den Scholastikern allgemein festgehalten, und sie bemerken, was auch schon in den Worten des h. Augustin liegt, daß mit derselben nicht streitet, was wir bei andern Vätern, und namentlich bei Ambrosius[2]), Basilius[3]) und Chrysostomus[4]) lesen. Denn wenn sie sagen, daß Gott die materia informis früher geschaffen habe; so verstehen sie darunter nicht den Stoff, der jeder Form ermangelt, sondern jenen, der noch keine anderen, als die sehr unvollkommenen elementarischen Formen des Wassers z. B. und der Erde hat. Mit diesen also wurde der Stoff erschaffen, und dann durch des Schöpfers Macht nach den Stufen, welche die sechs Tage der Schöpfung unterscheiden, zu immer vollkommneren Wesen geformt. — Es pflegen aber die Scholastiker[5]) bei dieser Gelegenheit zu sagen, daß der Stoff ohne alle Form gar kein Dasein haben könne, und die Gründe, welche der h. Tho-

---

[1]) Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum, et unde factum est, et quod factum est. Sicut enim vox materia est verborum, verba vero formatam vocem indicant, non autem, qui loquitur, prius emittit informem vocem, quam possit postea colligere atque in verba formare; ita creator Deus non priore tempore fecit informem materiam et eam postea per ordinem quarumque naturarum quasi secunda consideratione formavit: formatam quippe creavit materiam . . Sed quia illud, unde fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est, quam illud, quod inde fit; potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus faciendi temporibus non divisit. De Genesi. ad litt. l. 1. c. 15.

Cf. De fide et symb. c. 2. Orig. De princ. IV. 33. 34. Adv. Cels. II. 64.

[2]) Hexam. l. 1. c. 8. — [3]) Hexam. hom. 2. — [4]) In Genesin. hom. 2. — [5]) Mag. sent. l. 2. dist. 12. S. Bonav. ibid. art. 1. q. 1. Hugo a S. Vict. De sacr. l. 1. p. 1. c. 4. Aegid. in l. 2. dist. 12. q. 3. a. 2. —

was hiefür vorbringt[1]), zielen dahin, zu beweisen, daß der formlose und doch wirkliche Stoff etwas Widersinniges und daher auch durch kein Wunder der göttlichen Allmacht möglich sei. Das aber wird von Scotus bestritten[2]); und obwohl auch die späteren Scholastiker fast ohne alle Ausnahme einräumen, daß es keinen Stoff ohne Form gebe, noch den Gesetzen der Natur gemäß geben könne; so stimmten doch manche und unter ihnen auch Suarez[3]) der scotistischen Schule darin bei, daß sich die absolute Unmöglichkeit nicht beweisen lasse. Wir werden diese Streitfrage im folgenden Abschnitte nur insofern berühren, als es dienlich ist, das Verhältniß des Stoffes zur Form und durch dasselbe das Wesen beider zu verdeutlichen.

II.

Von der Wesensform.

673. Wir haben schon Gelegenheit gehabt, auf die verschiedenen Bedeutungen, welche das Wort Form haben kann, aufmerksam zu machen (n. 219). Es steht nicht selten für das, wonach Dinge geformt oder gebildet werden, also für Muster, Vorbild, auch wenn dies nur im schaffenden Geiste entworfen, also Idee ist. Aber auch das Erkenntnißbild, durch welches die Seele den Gegenstand einer gewissen Aehnlichkeit nach in sich wiedererzeugt, wird Form genannt: jedoch wie es gebräuchlicher ist, das, wonach die Dinge geformt werden, jenachdem es etwas Wirkliches oder nur ein Gedanke ist, Muster oder Idee zu nennen; also pflegen auch die Scholastiker das, was in uns die Erkenntniß der Dinge vermittelt, vielmehr als species zu bezeichnen. In beiden Fällen wird etwas, was nicht in den Dingen selbst, sondern außer ihnen ist, wiewohl mit Beziehung auf die Dinge Form genannt, und deßhalb ist die Bezeichnung eine uneigentliche. Freilich wenn wir die Idee und das Erkenntnißbild in ihrem Verhältnisse zum Geist, in dem sie sind, betrachten; sind sie

[1]) S. q. 1. p. 66. a. 1. De pot. q. 4. a. 1.
[2]) In l. 2. dist. 12. q. 1.
[3]) Metaph. Disp. 15. sect. 9.

Formen im eigentlichen Sinne, aber nicht der Dinge, sondern des erkennenden Geistes, und sind es dadurch, daß sie die erkennende Thätigkeit bestimmen, diesen und keinen andern Gegenstand vorzustellen. Die Form im eigentlichen Sinne ist also etwas in dem Dinge, von dem sie ausgesagt wird, und zwar ist sie in ihm Grund seiner Bestimmtheit (principium formale). Als solche muß sie von dem wirkenden Grunde (principium effectivum), welcher entweder das Ding mit der Form, oder in einem schon Daseienden nur die Form hervorbringt, unterschieden werden. Man erinnere sich an das vom h. Augustin benutzte Gleichniß. Es ist die Stimme, welche die Töne hervorbringt: nun kann aber keine Stimme laut werden, ohne einen bestimmten Laut, diesen oder jenen Ton hervorzubringen: was also dem Laute diese Bestimmtheit giebt, ist seine Form; er kann zwar ohne diese und jene, aber nicht ohne alle Form entstehen. Hier also bringt der wirkende Grund (die Ursache im eigentlichsten Sinne) das Ding mit der Form hervor: der Bildhauer aber wirkt die Form in dem schon daseienden Marmor.

In diesen Beispielen haben wir jedoch nur accidentale Formen; um also diese von der substanzialen oder Wesens-Form zu unterscheiden, erinnern wir zuvor noch an eine andere Bedeutung, die das Wort Form haben kann. Wie wir nämlich schon oben bemerkten, wird auch die Natur und Wesenheit der Dinge zuweilen Form genannt und zwar deßhalb, weil sie das ganze Dasein und Erscheinen des Dinges bestimmt. Sie wird aber, sagten wir, von der substanzialen Form durch das Beiwort metaphysische unterschieden, weil sie von dem Dinge nur durch unser Denken verschieden, in der Wirklichkeit aber seine Wesenheit selber ist. Die substanziale Form ist also nicht die Wesenheit, sondern Theil derselben, und hat in dem andern Theil ihr Subject, dem sie seine Bestimmtheit giebt. Hierdurch tritt nun der Unterschied der accidentalen und substanzialen Form in's Licht. Derselbe liegt darin, daß die accidentale eine schon vollendete Substanz zu ihrem Subjecte hat, und in diesem Grund einer Bestimmung ist, die außer seiner Wesenheit liegt: während die substanziale Form zu ihrem Subjecte jenen Stoff hat, der nur in Vereinigung mit ihr vollendete Substanz ist; weil er erst durch sie zum Wesen irgend einer Art wird, und jene erste Bestimmtheit erhält, welche Bedingung des Daseins und Grundlage aller andern Bestimmungen ist.

674. Diese zuletzt erklärte Bedeutung, der gemäß die Form in den Dingen der Grund ihrer (wesentlichen oder zufälligen) Bestimmungen ist, gilt in der Philosophie als die eigentliche, und alle übrigen müssen als abgeleitete betrachtet werden. Aber die Philosophie entlehnt ihre Bezeichnungen meistens vom Sprachgebrauche des gemeinen Lebens; und wir müssen auch auf diesen hier um so mehr zurückgehen, als die Scholastiker selbst eben dadurch den Begriff der Wesensform zu erläutern pflegen. In der gewöhnlichen Sprache also bedeutet Form so viel, als die Figur oder Gestalt, welche die Kunst oder die Natur den Körpern giebt. Jedoch ist auch hier schon ein nicht bedeutungsloser Unterschied bemerkbar. Wir verbinden nämlich mit dem Worte Form, wenn nicht wie die Lateiner den Begriff der Schönheit, doch jenen der Regelmäßigkeit oder wenigstens der Bestimmtheit. Denn wenn wir von einem Dinge sagen, daß es keine Form habe; so wollen wir dadurch ausdrücken, seine Gestalt sei so regellos, daß man nicht wisse, als welche man sie bezeichnen, wie man sie bestimmen solle. Jedoch im strengen Sinne giebt es keinen Körper, nichts Ausgedehntes, das nicht eine Gestalt, und zwar eine bestimmte Gestalt, eine Form habe. Es pflegen also die Scholastiker mit Aristoteles zu sagen, daß sich die Gestalt zu dem, was durch sie gestaltet ist, wie die Form zum Stoffe verhalte, und obgleich die Gestalt nur ein Accidenz ist, durch diesen Vergleich die substanziale Form im Gegensatze zur accidentalen zu erklären. Um sie aber richtig zu verstehen, muß man in dem Gestalteten von seiner Substanz absehen, und in ihm nur das, wodurch es der Gestaltung fähig, ein Gestaltbares (figurabile) ist, betrachten. Sei es also Gold, Marmor oder Wachs, dadurch daß es ein Körper und als solcher ein Ausgedehntes ist, kann es die verschiedensten Gestalten und muß irgend eine haben, obschon keine ihm wesentlich ist. Wie sich also das Gestaltbare zur Gestalt, so verhält sich der (Ur-) Stoff zur (substanzialen) Form. Denn wie die Gestalt das Gestaltbare zum Gestalteten macht, so die Form den Stoff zum Körper: und wie das Gestaltbare jegliche Gestalt erhalten, ohne irgend eine Gestalt aber nicht sein kann; so kann der Stoff zu jeglicher Art von Körpern werden, und folglich alle möglichen Formen in sich aufnehmen, muß aber, um dazusein, durch irgend eine Form zu einer Art von körperlichen Wesen bestimmt sein.

675. Man bemerke nun erstlich, daß ein Ausgedehntes nur unter der Bedingung jegliche Gestalt erhalten kann, daß seine

Natur, obwohl irgend eine, doch nicht diese oder jene fordert. Denn wenn es in der Natur eines Körpers läge, nicht anders, als mit einer gewissen Gestalt z. B. als ein Rundes dazusein; so könnte zwar seine Gestalt immer noch mancherlei Veränderungen unterliegen, aber doch nur solchen, welche die Ründe nicht aufhöben, sondern zu dieser sich wie Modificationen oder Accidenzen verhielten. Darum sagten wir oben, daß wir in diesem Vergleich von der sonstigen Beschaffenheit des Körperlichen absehen, und es nur als ein Gestaltbares betrachten müssen. Denn nur so entspricht es dem Urstoffe, von welchem die Scholastik redet: derselbe kann deßhalb durch die entsprechende Form zu jeder Art von Körpern werden, weil er an und für sich noch zu keiner Art von Körpern gehört[1]). Wenn man dagegen mit den Atomisten annimmt, daß der Stoff, aus dem die Körper bestehen, schon seiner Natur nach die Beschaffenheit irgend einer Art von Körpern habe, z. B. Wasserstoff oder irgend dergleichen sei; so folgt nothwendig, daß alle ferneren Bestimmungen sich zu dieser ersten und wesenhaften nur wie accidentale verhalten können: alle Naturwesen würden ihrer Substanz nach nur Wasserstoff mit gewissen andern ihm beifallenden Eigenschaften sein. Dies sah Gassendi ein, und darum wollte er, daß die Atome außer der Körperlichkeit gar keine bestimmte Beschaffenheit hätten. Aber um nichts davon zu sagen, daß es unbegreiflich ist, wie in diesem Atomenstoffe, der ohne Beschaffenheit ist, die verschiedenen Arten von Naturwesen durch bloße Bewegung und verschiedene Zusammensetzung werden sollen; so übersah Gassendi, daß es ebenso wenig Atome geben kann, die Körper wären, ohne zu irgend einer Art von Körpern zu gehören, als es Thiere geben kann, die nur Thiere und nicht Thiere einer bestimmten Art wären. — Doch gehen wir vor der Hand in keine Beweisführungen ein, sondern begnügen wir uns, die Lehre der Scholastiker zu erläutern.

Um also vermittelst des obigen Vergleiches auch den Unterschied der substanzialen Form von der accidentalen zu beleuchten, machen sie ferner aufmerksam, daß, obwohl kein Ausgedehntes und also auch kein Körper ohne irgend eine Gestalt sein kann, nichtsdestoweniger das Sein des Körpers von der Form, die ihm seine Gestalt giebt, nicht abhängig ist. Im Gegentheil diese Form setzt

[1]) Schon Plato hatte dies durch die Beispiele des Weichen, das für jede Form empfänglich ist, und der Flüssigkeiten, die jede Art von Geruch erhalten können, erläutert. Timaeus. T. III. p. 50. 51.

die Substanz des Körpers voraus. Das Gestaltete ist, wenn auch nicht der Zeit, aber doch der Natur nach früher Erz, Stein, Wachs, als ein Rundes, ein Viereck u. s. w. Der Grund hiervon ist, daß das Subject, welches die den Körper gestaltende Form aufnimmt, nicht erstes Subject ist. Die Ausdehnung des Körpers ist das nächste Subject der Gestalt; denn es ist die Ausdehnung, welche durch die Gestalt bestimmt wird. Allein die Ausdehnung selber setzt die Substanz der Körper als Subject voraus; denn diese Substanz ist es, die ausgedehnt wird, und auch hier müssen wir sagen: früher (dem Grunde und Wesen nach) ist das Ding Körper und daher Metall, Stein oder sonst etwas, als es ausgedehnt ist. Aber das kann nicht behauptet werden von der Form, durch die es zum Körper und zum Körper dieser Art bestimmt wird. Das Subject dieser Form ist der Urstoff, der nicht wiederum ein Subject hat, sondern erstes Subject ist, und darum ist auch das Sein, zu welchem diese Form bestimmt, erstes Sein und als solches die Grundlage jeglichen andern, das hinzukommt und deßhalb accidentales heißt (n. 91. 596).

676. Durch diese Erklärungen leuchtet ein, daß die ältere Scholastik aus ihrer Theorie von dem Stoffe und der Form nicht mit Unrecht folgerte, der Urstoff könne ohne die substanziale Form kein Dasein haben. Weil nämlich dieser Stoff in keinem Subjecte, sondern vielmehr selbst das erste Subject ist; so würde er, wenn er ohne die Form Dasein hätte, auch ohne die Form eine in sich vollendete Substanz, ein Sein für sich sein, und somit könnten alle Formen, die er in sich aufnähme, nur dieses erste, substanziale Sein als Accidenzen mehr und mehr bestimmen: und aus eben dem Grunde würden in der Natur keine neuen Substanzen entstehen noch untergehen. Man kann nicht entgegnen, daß der Stoff bestimmungslos sei, und deßhalb, wenn auch schon daseiend, doch immer erst durch die Form zu einem Wesen dieser oder jener Art vollendet werde. Denn erstlich wäre dieses vielmehr Vervollkommnung eines schon Daseienden, und nicht jene erste Vollendung, die nothwendig ist, damit das Ding in seinem Sein Bestand habe. Alsdann aber muß man vielmehr eben daraus, daß der Stoff an sich bestimmungslos ist, folgern, daß er ohne die Form schlechterdings kein Dasein haben kann. Betrachten wir den Stoff nicht abstract, sondern wie er in dem Körper ist. Er ist in ihm ein Wirkliches, aber ist es in Vereinigung mit der Form, und dies Wirkliche ist der Körper selbst: denn der Körper ist nichts anders

als der durch die Form bestimmte Stoff. So ist also der Stoff im Körper etwas, das zum Körper dieser Art bestimmt ist, aber zum Körper jeder andern Art bestimmt werden kann. Obgleich er nun insoweit an sich bestimmungslos ist, so hat er doch diese Bestimmtheit, daß er nur zu einem körperlichen Wesen bestimmt, und durchaus nicht anders, als auf die den Körpern eigne Weise dasein kann. Wenn aber das, so kann er auch nicht dasein, ohne Körper und Körper irgend einer Art zu sein. Da er also dies nur durch die ihn bestimmende Form ist, so kann er ohne diese keine Wirklichkeit haben. — Um dasselbe noch in etwas anderer Weise zu sagen, so ist der Stoff an sich das, was Körper jeder Art und nur unter der Bedingung wirklich sein kann, daß es Körper irgend einer Art ist; Körper irgend einer Art ist er aber nur durch die Form; somit verhält er sich zu dieser, wie das Potenziale zu dem, was es zu einem Wirklichen macht. Daher sagt der h. Thomas: behaupten, daß der Stoff ohne die Form wirklich sein könne, wäre dasselbe wie behaupten, daß etwas wirklich sein könne ohne das, wodurch es wirklich ist[1]).

677. Um sie jedoch richtig aufzufassen, darf man nicht übersehen, daß der Stoff kein Potenziales ist, wie ein bloß Mögliches d. h. Denkbares oder Gedachtes, und ebensowenig die Form ein Verwirklichendes wie etwas, das hervorbringt, noch auch wie das Dasein des entsprechenden Möglichen. Denn es erzeugt weder der Stoff die Form, noch die Form den Stoff: aber der Stoff ist ein Potenziales wie ein Subject, das, weil an sich unbestimmt, nicht sein kann, ohne daß es die bestimmende Form in sich habe.

---

[1]) Si materia informis praecessit duratione, haec erat jam in actu. Hoc enim creatio importat: creationis enim terminus est ens actu. Ipsum autem, quod est actus, est forma. Dicere igitur, materiam praecedere sine forma, est dicere ens actu sine actu.

S. p. 1. q. 66. a. 1.

Quidquid in rerum natura invenitur, actu existit; quod quidem non habet materia nisi per formam, quae est actus ejus: unde non habet sine forma in rerum natura inveniri. Et iterum, cum nihil possit contineri in genere, quod per aliquam generis differentiam ad speciem non determinetur, non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur: quod quidem non fit nisi per formam.

De pot. q. 4. a. 1. — S. Bonav. in l. 2. Dist. 12. a. 1. q. 1.

Den zweiten Grund, den der h. Thomas anführt, haben wir oben in etwas anderer Weise wiedergegeben, um dadurch den Einwürfen, die neuere Scholastiker gemacht haben, zu begegnen.

Insofern wird also der Stoff durch die Form verwirklicht, als er durch sie das hat, was ihm gebricht, um wirklich sein zu können, die Bestimmtheit. Ebenso bedarf aber auch die (körperliche) Form des Stoffes als des Subjectes, außer dem sie weder werden noch dasein kann. Stoff und Form sind sich also gegenseitig Ursache des Daseins, jedoch nicht etwa als erzeugende oder hervorbringende Ursache — denn das wäre ein Widerspruch, — sondern der Stoff als Subject (causa materialis) und die Form als das Differenzirende (causa formalis[1]). — Man hatte also keinen Grund, sich daran zu stoßen, wenn der h. Thomas nicht selten sagt, daß die Form dem Stoffe das Wirklichsein verleihe; da er so bestimmt erklärt, daß sie es jedoch nicht als erzeugende oder hervorbringende, sondern als bestimmende (formale) Ursache verleihe[2]). Nach unserer Art zu reden sind vielmehr Stoff und Form sich gegenseitig Bedingung des Daseins; Ursache des Daseins aber ist beiden jene Ursache, welche den aus ihnen bestehenden Körper hervorbringt. — Es leuchtet nun auch ein, daß die Form nicht wie das Dasein des Stoffes oder des Körpers gedacht werden darf. Das Dasein ist vielmehr die Wirklichkeit (actus) der aus Stoff und Form bestehenden Wesenheit des Körpers, und verhält sich also auch zur Form selbst wie ihre Wirklichkeit. Um uns eines Gleichnisses des h. Thomas zu bedienen, so kann die Luft nur leuchten oder hell sein, weil sie durchsichtig ist; aber die Durchsichtigkeit ist deßhalb nicht ihre Helle, und auch nur insofern Grund derselben, als sie die Luft für das Licht empfänglich macht. Also kann der Stoff kein Dasein haben ohne die Bestimmtheit, die ihm die Form giebt; aber die Bestimmtheit ist nicht das Dasein, und die Form nur Grund desselben, weil der Stoff, durch sie bestimmt, vollständige Wesenheit, also ein des Daseins fähiges Subject ist[3]). —

---

[1]) In causis contingit, quod idem est causa et causatum secundum diversum genus causae . . . . Secundum genus causae materialis materia est causa formae quasi sustentans ipsam, et forma est causa materiae faciens eam esse actu secundum genus causae formalis. In l. 4. Dist. 17. q. 1. a. 4. sol. 1.

[2]) Auch bei anderer Gelegenheit spricht er sich mit Bestimmtheit aus: De verit. q. 28. a. 7. Cont. gent. l. 2. c. 68. n. 2.

[3]) Ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus: per hoc enim in compositis ex materia et forma forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis. Cont. Gent. l. 2. c. 54. n. 3.

Nichts anders also folgt aus dieser Lehre über das Verhältniß der Form zum Stoffe, als daß der Stoff, wie er nicht ohne die Form erschaffen werden konnte; so auch die eine Form nicht verlieren kann, ohne im selben Augenblick eine andere zu erhalten, was eben so viel sagt, als daß er nicht aufhören kann, Körper einer Art zu sein, ohne anzufangen, Körper anderer Art zu werden. Darin nämlich besteht die Natur der Körper und die Unvollkommenheit ihres materiellen Daseins, daß in ihnen auch der ihr substanziales Sein bestimmende Grund verändert, und sie deßhalb die einen in die andern verwandelt werden können. In vollem Sinne ist demnach nur die schöpferische Macht, die Stoff und Form hervorbringt, (wirkende) Ursache ihres Daseins; die Naturkräfte aber, welche bewirken, daß in ihnen die Form eine andere wird, sind es nur in beschränktem Sinne. Denn nicht schlechthin, sondern insofern fangen die Körper durch sie an und hören durch sie auf zu sein, als sie aufhören zu sein, was sie waren, und anfangen zu sein, was sie nicht waren. —

678. Damit die gegebenen Erklärungen vollständiger aufgefaßt werden, müssen wir hier noch, was die Scholastik von der Einheit der Wesensform lehrte, folgen lassen. Wie jede Art Körper dasjenige, was allen Körpern gemein ist, die Körperlichkeit, also schließen auch die höheren Arten die Vollkommenheiten der niederen ein. Im Löwen z. B. finden wir außer den Eigenschaften, die ihn vor den übrigen Thieren auszeichnen, auch jene, welche alle Thiere über die Pflanzen, die Pflanzen über die Mineralien und diese über den elementarischen Stoff erheben. Müssen wir also in ihm das, wodurch er ist, was er ist, die Wesensform, als ein Mehrfaches betrachten, so daß er durch die erste Form Körper, durch eine andere vegetatives, durch eine dritte sinnlich lebendiges Wesen wäre? Keineswegs. Denn wenn dies der Fall wäre, so könnte nur die erste Form eine substanziale, alle anderen aber müßten accidentale sein. Denn die substanziale Form ist das, was sie heißt, dadurch, daß sie das substanziale Sein bestimmt. Nun unterscheidet sich aber, wie schon öfters gesagt wurde, das substanziale Sein von dem accidentalen eben hierin, daß es in dem Dinge kein anderes Sein voraussetzt, sondern das erste ist, dasjenige, wodurch das Ding für sich da ist und besteht. Gäbe es also in einem und demselben Naturwesen mehrere Formen, von denen die eine es bestimmte, Körper, die andere, belebter Körper die dritte, empfindender zu sein; so wäre nur die erste eine

Wesensform, und nur das Sein, was sie verliehe, substanziales; und somit würden wir auch hier zu dem Schlusse geführt, daß die Naturwesen vom Staube bis zu den vollkommensten Thieren nur in ihrem accidentalen Sein verschieden, im substanzialen aber gleichartig wären[1]).

Die Formen, durch welche der Stoff zu den verschiedenen, sich untergeordneten Arten von Körpern bestimmt wird, müssen dem Gesagten zufolge sich dadurch unterscheiden, daß die Form einer höheren Art außer den Vollkommenheiten der niederen eine andere ihr eigenthümliche verleiht. Die unvollkommensten Formen geben dem Stoffe außer den allen Körpern gemeinsamen nur die elementarischen Eigenschaften. Ueber ihnen stehen die Formen der aus den Elementen gemischten Körper, welche den Stoff zu den mannigfaltigen Mineralien gestalten. In der Pflanze finden wir eine Form, die bereits Lebensprinzip ist; in den Thieren endlich ist der Grund ihres Seins und Lebens überdies ein wenn auch unvollkommnes Erkenntnißprinzip. — Wir sagen, daß der Grund ihres Seins und Lebens überdies Erkenntnißprinzip ist. Denn es ist immer festzuhalten, daß in dem Wesen einer höheren Art nicht etwa zu der Form, durch welche es die Eigenschaften der niederen Art besäße, eine andere vollkommnere hinzukomme, sondern ein

[1]) Inter omnia esse est illud, quod immediatius et intimius convenit rebus, unde oportet, quod cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae ante omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantiali, quod dat materiae esse simpliciter. Ipsa enim est, per quam res est hoc ipsum, quod est. Non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, sed esse secundum quid, puta esse magnum, coloratum vel aliquid tale. Si qua ergo forma est, quae non det materiae esse simpliciter, sed adveniat materiae jam existenti in actu per aliquam formam, non erit forma substantialis. Ex quo patet, quod inter formam substantialem et materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media, sicut quidam voluerunt, ponentes, quod secundum ordinem generum, quorum unum sub altero ordinatur, est ordo diversarum formarum in materia; utpote si dicamus, quod materia secundum unam formam habet, quod sit substantia in actu, et secundum aliam, quod sit corpus, et iterum secundum aliam, quod sit animatum corpus et sic deinceps. Sed hac positione facta, sola prima forma, quae faceret esse substantiam actu, esset substantialis: aliae vero omnes accidentales . . . . Oportet igitur dicere, quod eadem numero forma sit, per quam res habet, quod sit substantia et quod sit in ultima specie specialissima et in omnibus intermediis generibus.

Quaest. disp. de anima. art. 9. Cf. Ibid. de spirit. creat. a. 1. ad 9.

und dieselbe Form ist in jeglichem Wesen Grund sowohl dessen, was der niederen, als dessen, was der höheren Art eigen ist[1]).

Weil aber die Wirksamkeit eines Wesens seinem Sein entspricht, und deßhalb die vollkommneren Wesen auch eine mannigfaltigere Thätigkeit haben; so muß sich auch darin die höhere Vollkommenheit der Form offenbaren, daß sie den Körper zu einer mannigfaltigeren Wirksamkeit geeignet macht. In den unvollkommnen Körpern genügt für ihre verschiedene Wirksamkeit die Verschiedenheit ihrer Qualitäten. Im Feuer z. B. ist das Aufwärtsstreben eine Folge seiner Leichtigkeit, und die Erwärmung eine Folge seiner Hitze. Aber in den vollkommneren Körpern wird für die mannigfaltige Thätigkeit, die ihnen eigen ist, Verschiedenheit der Theile erfordert. In den Pflanzen z. B. haben Wurzel, Stamm, Zweige, Blatt, jedes seine besondere Thätigkeit; in den Thieren aber finden wir deßhalb jene noch größere Mannigfaltigkeit von Organen und Gliedern. Das eine Prinzip des Seins und Lebens giebt aber dem Stoff diese verschiedenartige Gestaltung, wodurch der Körper ein gegliederter oder organischer wird[2]). Wie also die substanzielle Form das eigenthümliche Sein, die Wesenheit bestimmt; so bestimmt sie den Grund der eigenthümlichen Thätigkeit, also die Natur im engeren Sinne des Wortes (n. 91).

679. Mit dem, was von der Einheit der Wesensform gesagt wurde, scheint eine Weise zu reden der Scholastiker, die wir auch aus andern Gründen nicht übergehen dürfen, in Widerspruch zu stehen. Nicht bloß das Unbestimmte und Formlose, sondern auch ein schon durch die Form Bestimmtes kann Stoff genannt werden: daher die Unterscheidung in materia prima und materia secunda.

---

1) Oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc, quod una addit perfectionem super aliam; utputa quod una forma constituit in esse corporali tantum, alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali et ulterius dat ei esse vitale, et ulterius alia forma dat ei et esse corporale et esse vitale et super hoc addit ei esse sensitivum; et sic est in aliis.

Quaest. disp. de anima. art. 9.

2) Secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi . . . . unde formae perfectiores habent plures operationes et magis diversas quam formae minus perfectae. Et inde est, quod ad diversitatem operationum in rebus minus perfectis sufficit diversitas accidentium. In rebus autem magis perfectis requiritur ulterius diversitas partium, et tanto magis, quanto forma fuerit perfectior. Ibid.

Materia secunda heißt ein schon bestehender Körper, insofern er Subject anderer Bestimmungen ist; sei es daß diese Bestimmungen nur accidentale sind, wie jene, welche der Bildhauer dem Marmor giebt, sei es daß sie substanziales Sein verleihen. In diesem letzteren Falle ist der schon gebildete Körper, den man Stoff nennt, entweder ein solcher, aus dem erst ein Wesen anderer Art erzeugt wird, oder er ist Bestandtheil eines schon erzeugten Wesens. Nicht bloß der Same also wird Stoff des Körpers, der aus ihm entsteht, genannt, sondern auch im Thiere und Menschen das Verhältniß des Leibes zur Seele als das des Stoffes zur Form bezeichnet, und es ist diese letzte Art zu reden, die einer näheren Erklärung bedarf. — Wir finden in einem Naturwesen, das auf höherer Stufe steht, die Vollkommenheiten, welche die niederen Stufen bestimmen, wenngleich in der ihm eigenthümlichen Seinsweise wieder. Jede Vollkommenheit, durch die es auf eine höhere Stufe erhoben wird, kann aber als eine Bestimmung angesehen werden, welche die schon durch die Vollkommenheit einer niederen Stufe bestimmte Substanz erhält. Die Substanz also, insofern sie nur die allen Körpern gemeinsamen Eigenschaften hat, ist das Subject, das durch die Form des Lebens eine neue Bestimmung empfängt; der lebendige Leib aber wiederum Subject, das durch die Seele zum empfindenden Wesen wird. Man darf aber auch hier, was oben von der Einheit der Wesensform gesagt wurde, nicht aus dem Auge verlieren. Obwohl man also von dem Gründe des Lebens und der Empfindung als von zwei verschiedenen Formen (oder Seelen) redet; so ist das doch immer nur eine Unterscheidung, die wir in unserm Denken machen. In der Sache selbst ist es ein und dasselbe Prinzip, welches das Thier bestimmt, körperliche, lebendige, empfindende Substanz zu sein. Dieses eine Prinzip, insofern es den Urstoff (materia prima) bestimmt, Körper zu sein, und daher mit ihm vereint körperliche Substanz ist, tritt als solche zu sich, insoweit es auch Lebensprinzip ist, in das Verhältniß des Stoffes zur Form, und wird wiederum, insofern es schon lebendige Substanz ist, Subject für die ebenfalls in ihm gründende Empfindung: als solches Subject aber heißt es Leib[1].

[1]) Oportet intelligere, quod forma perfectior, secundum quod simul cum materia compositum constituit in perfectione inferioris gradus, intelligatur ut materiale respectu ulterioris perfectionis et sic ulterius procedendo; utpote materia prima, secundum quod jam constituta est in esse corporeo, est materia respectu ulterioris

III.

Von dem Mangel (privatio).

680. Wenn wir oben sagten, daß ein Ding, welches in ein anderes verwandelt wird, nicht schlechthin aufhöre zu sein; so scheint das mit einem der wichtigsten Sätze der scholastischen Naturphilosophie in Widerspruch zu stehen. Weil weder der Stoff noch die Form für sich, sondern jedwedes nur in Vereinigung mit dem andern dasein kann; so wird auch das Dasein zunächst und direkt von dem aus ihnen bestehenden Körper und von dem Stoff und der Form nur insofern ausgesagt, als sie in diesem als seine wesentlichen Bestandtheile enthalten sind. Was aber vom Sein, das muß vom Werden und Aufhören gelten. Wie ich also von einer Pflanze, die aus dem Samen entsproß, von einem Thiere, das geboren wurde, mit Wahrheit sage, nicht etwa, daß sie früher nicht Pflanze oder nicht Thier, sondern schlechthin, daß sie nicht waren: so muß ich auch von jeder körperlichen Substanz, die in eine andere übergeht, schlechthin sagen, daß sie aufhört zu sein[1]). Unterschieden ja die Scholastiker die Verwandlung, welche durch die Erzeugung (generatio) und die Zerstörung (corruptio) im eigentlichen Sinne des Wortes vor sich geht, von der bloßen Veränderung (alteratio) ebendadurch, daß bei jener Substanzen, bei dieser nur Accidenzen entstehen oder vergehen. Da nun das substanziale Sein das erste, nämlich dasjenige ist, dem in dem Dinge, welchem es beigelegt wird, kein anderes vorhergeht; so folgerten sie, daß, was durch Erzeugung und Zerstörung wird oder vergeht, schlechthin (simpliciter), was aber durch die Veränderung entsteht oder verschwindet, nur einigermaßen (secundum quid) zu sein anfängt oder aufhört.

---

perfectionis, quae est vita, et exinde est, quod corpus est genus corporis viventis, et animatum seu vivens est differentia. Nam genus sumitur a materia, et differentia a forma.

S. Thom. Quaest. disp. quaest. de anima a. 9.

[1]) Fieri importat initium essendi; ad hoc ergo, ut aliquid fiat simpliciter, requiritur, quod prius non fuerit simpliciter: quod accidit in iis, quae substantialiter fiunt. Quod enim fit homo, non solum prius non fuit homo, sed simpliciter verum est dicere, ipsum non fuisse; cum dicitur homo fit albus, non est verum dicere, quod prius non fuerit, sed quod prius non fuerit talis.

S. Thom. in Phys. l. 1. lect. 12.

Das ist alles wahr, antworten wir: nichtsdestoweniger jedoch der erwähnte Widerspruch nur ein scheinbarer. Wenn ich bei substanzialer Veränderung von dem, was wird, sage: „Dieses da war nicht," und von dem, was vergeht: „Es hört auf zu sein:" so kann ich mit dem Worte „dieses da" das Ding seinem einigen und bestimmten Wesen nach bezeichnen, und von dem ist es wahr, daß es schlechthin nicht war, und aufhört zu sein; ich kann aber damit auch die Bestandtheile, aus welchen sein einiges Wesen besteht, bezeichnen wollen, so daß der Sinn wäre: „alles, was dieses Wesen in sich schließt", und dann ist es nicht wahr, daß es schlechthin entstanden oder untergegangen ist. Denn von jedem Ding, das in ein anderes verwandelt wird, bleibt in diesem andern der nicht nur der Art, sondern auch der Zahl nach selbe Stoff. Deßhalb lesen wir bei den Scholastikern eben dort, wo sie den erwähnten Unterschied zwischen der substanzialen und accidentalen Veränderung angeben, den ganz allgemeinen Satz: Wo immer etwas — in der Natur — wird, da giebt es ein Subject, das fortdauert, und zwei Gegensätze, von welchen — in dem Subject — der eine an die Stelle des andern tritt. Sie reden also auch mit Aristoteles von drei Prinzipien der Naturwesen, dem Stoffe als dem Subjecte, der Form und dem Mangel, als den Gegensätzen.

Der Mangel, welcher der Form entgegengesetzt ist, kann jedoch nicht von jedem Stoffe, der ohne die Form ist, sondern nur von dem, welcher die Form aufzunehmen geeignet ist, ausgesagt werden. Obschon der Stein ohne Vegetation ist, so sagen wir doch nicht von ihm, sondern von dem noch unentwickelten Samen, daß die Vegetation ihm mangele; und bedienen uns jener Ausdrücke, die den Mangel als solchen bezeichnen, nur von den Dingen, die, was ihnen abgeht, ihrer Natur gemäß haben sollten oder könnten. Denn nicht von Steinen und Pflanzen, sondern von Thieren und Menschen sagen wir, daß sie blind, taub u. s. w. sind. Umgekehrt aber gebrauchen wir jene Wörter, die nichts anders sagen, als daß eine Vollkommenheit nicht vorhanden sei, auch von solchen Dingen, in welchen jene Vollkommenheit nicht sein kann, und nennen daher ebensowohl ein Gewächs, als ein erstarrtes Thier empfindungslos.

681. Daß nun ein eigentlicher Mangel dem Entstehen der Naturwesen vorausgeht und ihrem Vergehen nachfolgt, ist offenbar. Denn was zu etwas wird, ist das nicht, wozu es wird, kann es aber sein; und was vergeht, wird zu etwas, das nicht

mehr ist, was es sein könnte[1]). Der Same wie die Leiche ermangeln des Lebens. Daher haben denn auch, wie Aristoteles hervorhebt[2]), von jeher alle Naturphilosophen, wie immer sie auch über die Natur der Körper denken mochten, Gegensätze als Prinzipien angenommen, und die Veränderungen in der Natur daraus zu erklären gesucht, daß diese Gegensätze sich im Stoffe, der allen Wesen zu Grunde liege, bekämpften. Nach Parmenides war der Stoff aller Dinge eine Substanz, in welcher jedoch die mannigfaltigen Veränderungen, die ihm zufolge nur für die Sinne, nicht für die Vernunft da sind, alle aus der Wärme und Kälte entstehen sollten; und Demokrit erklärte die Bildung verschiedener Körper bei gleichartigem Atomenstoffe aus dem leeren oder vollen Raum, und der entgegengesetzten Lage. Es fehlten aber diese Philosophen nach Aristoteles darin, daß sie nicht bis zu den höchsten Gegensätzen emporstiegen: denn nur in diesen können wir wahrhaft allgemeine Prinzipien finden. Wie also, wenn wir ganz allgemein reden, Sein und Nicht-sein als höchste Gegensätze betrachtet werden; so müssen unter den Gegensätzen, die in einem Subjecte oder Stoffe sein können, das Haben und Nicht-haben die höchsten sein. Es ist aber die Form, durch welche der Stoff erhält und besitzt, was er haben soll, und der Mangel, der ihn desselben beraubt. Form und Mangel also sind die höchsten Gegensätze der Naturwesen.

682. Aber wenn es gleich offenbar ist, daß beim Entstehen und Vergehen der Körper diese Gegensätze sich bewähren; so sieht man doch nicht, weßhalb der Mangel als Prinzip bezeichnet werden könne. Wurde ja anderwärts erklärt, daß in der Philosophie nicht jeder Anfang, d. h. nicht jedwedes, das in einer Reihenfolge das Erste, sondern nur was Grund des Andern ist, Prinzip genannt wird (n. 283.). Mag also auch der Mangel im Stoffe der Bildung eines neuen Körpers vorhergehen; so kann er doch nicht Prinzip heißen, weil er gewiß nicht Grund ist, daß der Körper gebildet werde.

Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, hat man gesagt, daß der Mangel der gegebenen Erklärung zufolge in dem Stoffe die Fähigkeit, die Form zu empfangen, und also bei allen natürlichen

[1]) Omne, quod fit et corrumpitur, non est, antequam fit, nec est, postquam corrumpitur; unde oportet, quod id, quod per se aliquid fit, et in quod per se aliquid corrumpitur, tale sit, quidquid (quod) in sua ratione includat non esse ejus, quod fit vel corrumpitur. S. Thom. in Phys. l. 1. lect. 10.

[2]) Phys. l. 1. c. 7.

Erzeugungen eine Zubereitung voraussetze. Diese Empfänglichkeit und Vorbereitung könne aber ohne Zweifel als Grund, und sogar als die Form in ihrem Beginnen betrachtet werden. Aber damit hat man sich, wie der hl. Thomas bemerkt, von dem Gedanken des Aristoteles entfernt[1]). Denn mag auch immer nur jener Stoff der Form ermangeln, welcher für dieselbe empfänglich und vorbereitet ist, so daß die materia privata eine materia proxima (i. e. proxime ad formam disposita) sei: so bezeichnet doch Aristoteles nicht diese Empfänglichkeit und Vorbereitung, sondern den Mangel als Prinzip; und würde sonst dieses Prinzip mit der Form einen Gegensatz bilden? Der vorbereitete Stoff besitzt zwar die Form nicht, aber er steht zu ihr auch nicht im Gegensatz, insofern er vorbereitet, sondern insofern er sie zwar haben könnte, aber nicht hat, d. h. ihrer noch beraubt ist. — Richtiger beantwortet jene Einrede Suarez eben dort, wo er zwischen dem Prinzip, das nur Anfang, und jenem, das Grund ist, unterscheidet[2]). Damit Eines aus dem Andern entstehe, und folglich dies Letztere in irgend einem Sinne der Grund des Ersteren genannt werden könne; ist nicht vonnöthen, daß das Frühere auf das Entstehen des Späteren einen positiven Einfluß, nach Art einer wahren Ursache, übe; es genügt, daß es zu ihm in einer nothwendigen Beziehung stehe, so zwar, daß das Frühere dem Spätern nothwendig vorausgehe, und die Ursache ihr Wirken, wodurch sie dieses hervorbringt, von jenem beginnen muß. So setzt der zweite Tag zwar, um der zweite genannt werden zu können, den ersten voraus; aber er konnte werden, ohne daß der erste vorausging. Daher ist der erste zwar der Anfang, aber in keinem Sinne der Grund der folgenden Tage. Aber der Tag kann nicht entstehen, ohne daß die Nacht vorhergehe, und die Luft kann nur erleuchtet werden, weil sie für das Licht zwar empfänglich, desselben aber noch beraubt ist.

Indessen scheint daraus zu folgern, daß die privatio wohl in der Entstehung des Dinges, aber nicht in dem schon entstandenen, also nicht Prinzip des Seins, sondern nur des Werdens ist. Der Mangel derjenigen Form, die es empfangen hat, ent-

---

[1]) Secundum intentionem Aristotelis privatio, quae ponitur principium naturae per accidens, non est aliqua aptitudo ad formam vel inchoatio formae vel aliquod principium imperfectum activum, ut quidam dicunt, sed ipsa carentia formae vel contrarium formae, quod subjecto accidit. S. Thom. in Phys. l. 1. lect. 13.

[2]) Metaph. Disp. 11. sect. 1.

gegnet der h. Thomas, allerdings; aber in dem nur seienden Dinge bleibt die Empfänglichkeit für das Gegentheil, und insofern dieses ausgeschlossen ist, und ausgeschlossen sein muß, damit das Ding sei, was es ist, wird auch in dem Seienden die privatio mit Recht als Grund betrachtet[1]). Sie ist die Bestimmtheit des Dinges nach ihrer negativen Seite.

IV.

Begriff des Körpers.

683. Nach allem, was bereits über das Wesen des Körpers und seine Bestandtheile gesagt wurde, könnte es überflüssig scheinen, noch insbesondere vom Begriffe des Körpers zu handeln. Indessen glauben wir größerer Deutlichkeit wegen dies dennoch nicht unterlassen zu müssen.

Man hat nicht bloß gerügt, daß Cartesius, den physischen Körper vom mathematischen nicht unterscheidend, die Ausdehnung für die Wesenheit des Körpers und diesen somit für einen begränzten Raum erklärte; sondern auch aufmerksam gemacht, daß die Wesenheit des Körpers auch dann nicht genügend bestimmt werde, wenn man ihn für eine ausgedehnte Substanz (res extensa) erkläre. Die Ausdehnung ist zwar dem Körper insofern wesentlich, als es in seiner Natur liegt, ausgedehnt zu sein, aber deßhalb nicht auch etwas, das zu seinem Wesen selbst gehöre. Sie ist eine nothwendige Folge desselben, nicht Bestandtheil. Und weil gerade die Scholastiker hierauf mit besonderm Nachdrucke hinweisen; so könnte es befremden, daß man dennoch bei ihnen oftmals der Erklärung begegnet, der Körper sei eine Substanz, die im Raume sich ausdehne, oder genauer: eine Substanz, deren Natur es fordere, unter den drei Dimensionen der Breite, Länge und Tiefe dazusein[2]). Allein sie unterlassen es auch nicht, aufmerksam zu machen, daß diese Erklärung das Wesen der Körper nur nach einer Eigenschaft, die in ihm ihren Grund hat, und nicht nach seinen Prinzipien bestimme. So pflegt man auch oft

---

[1]) L. c — [2]) Substantia sub tribus dimensionibus; substantia natura sua postulans tres dimensiones.

den Geist für eine mit Vernunft und Willen begabte Substanz zu erklären: da doch auch diese Vermögen nicht das Wesen des Geistes selbst, sondern die aus ihm zunächst entspringenden Eigenschaften sind. Weil durch diese Eigenschaften der Geist von allem, was nicht Geist ist, und ebenso durch die Ausdehnung der Körper von allem, was nicht Körper ist, sich unterscheidet; so mögen derartige Erklärungen in der Logik genügen, in der Metaphysik jedoch fordert man solche, welche das Wesen selbst, worin jene Eigenschaften gegründet sind, bestimmen. Die strengere Definition erklärt somit den Geist für eine immaterielle Substanz: denn die Immaterialität ist der Grund, weßhalb der Geist mit Vernunft begabt ist, so zwar, daß es keine immaterielle Substanz geben kann, die nicht intellectuell, d. i. des Denkens und Wollens fähig, und keine intellectuelle, die nicht frei von der Materialität sei. Diese Freiheit besteht aber nicht allein darin, daß die geistige Substanz keine Theile hat, die im Raume auseinander lägen, sondern auch und zuvörderst darin, daß des Geistes Wesenheit nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt ist. Denn die Materialität und das eigentliche Wesen des Körpers ist darin zu suchen, daß in ihm, was sein spezifisches Sein bestimmt, die Form, von dem Subjecte, welches bestimmt wird, dem Stoff, reell verschieden ist, so zwar, daß die Form aufhören, und der Stoff unter einer andern Form fortfahren kann, dazusein. Wenn also der Körper für eine zusammengesetzte Substanz erklärt wird, so muß man an diese Zusammensetzung aus Stoff und Form als substanziellen Prinzipien denken, von welchen jene aus quantitativen Theilen, die der Ausdehnung zu Grunde liegt, nur eine Folge ist.

684. Hienach läßt sich nun auch bestimmen, ob und inwiefern körperliche und materielle Substanz dasselbe bedeuten[1]). Körperlich nennen wir eine Substanz, in deren Natur es liegt, Größe und Ausdehnung zu haben; materiell ist eine Substanz dadurch, daß sie aus Stoff und Form besteht. Wenn also der Grund, weßhalb der Körper ausgedehnt ist, wirklich darin zu suchen ist, daß er aus Stoff und Form besteht; und wenn umgekehrt jede Substanz, deren Wesen Stoff und Form einschließt, nothwendig Größe und Ausdehnung hat: so folgt, daß körperliche und materielle Substanz der Sache nach dasselbe, die Namen aber

---

[1]) Vergl. die sehr klare Auseinandersetzung bei Suarez. Metaph. Disp. 36. sect. 1.

insofern verschieden sind, als der erstere die Sache nach einer wesentlichen Eigenschaft, die zweite aber nach dem Wesen selbst, das Grund dieser Eigenschaft ist, benennt. Aber eben dies, daß Zusammensetzung aus Stoff und Form und Ausdehnung in nothwendiger Verbindung stehen, war selbst von den Scholastikern nicht allgemein angenommen. Der h. Bonaventura[1]) und einige Andere hielten dafür, daß alle geschaffenen Wesen, also auch der reine Geist einen gewissen Stoff, der sich zur Form als ein Potenziales verhalte, einschlössen: umgekehrt behauptete Scotus[2]), daß eine ausgedehnte und darum körperliche Substanz, die nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt, sondern ihrem Wesen nach einfach sei, wenigstens keinen innern Widerspruch enthalte, und einige Scholastiker hielten mit den Arabern dafür, daß in der That nur die wandelbaren Körper auf Erden, nicht aber auch die Himmelskörper, die ihrer Meinung zufolge unwandelbar waren, Stoff und Form als verschiedene Bestandtheile enthielten. Diese Annahme, zu der sich selbst der h. Thomas in seinen früheren Werken[3]) neigte, fand, wenigstens insofern sie nur die Möglichkeit einer dem Wesen nach einfachen und dennoch ausgedehnten Substanz behauptet, unter den neueren Scholastikern, besonders seit der Verbreitung der cartesianischen Philosophie, nicht wenige Vertreter. In den früheren Jahrhunderten aber war die Ansicht, für welche sich der h. Thomas in seinem jüngsten Werke mit aller Entschiedenheit ausspricht[4]), unter den Scholastikern von einigem Ansehen die vorherrschende.

Derselbe heil. Lehrer findet aber in der Zusammensetzung aus Stoff und Form nicht bloß die Ursache der Wandelbarkeit und Ausdehnung des Körpers, sondern auch einen Grund, weßhalb der Körper auf unvollkommnere Weise, als der Geist, Substanz ist. Ein Ding ist dadurch Substanz, daß es in keinem andern, als seinem Subjecte ist, und deßhalb für sich besteht. Dies in und für sich Sein hat aber der Körper nur vermittelst, und so zu sagen, durch das Zusammenwirken der Theile seines Wesens. Die Form (der rein materiellen Dinge) kann nicht für sich be-

---

[1]) In l. 1. Dist. 3. p. 1. a. 1. Cf. ibid. Dist. 12. a. 2. q. 1. in resp. ad obj. — Diese ebenso dunkle als manchen Mißverständnissen ausgesetzte Lehre wurde nicht bloß vom h. Thomas bestritten (siehe unten n. 796.), sondern auch von den übrigen Scholastikern allgemein verlassen. S. Suarez. Metaph. Disp. 13. sect. 14. [2]) In l. 2. Dist. 14. q. 1. [3]) In l. 2. Dist. 12. q. 1. a. 1. Quaest. disp. de spirit. creat. a. 6. [4]) Summa. p. 1. q. 66. a. 2. Cf. In l. 8. Phys. lect. 20.

stehen, weil sie des Stoffes als des Subjectes bedarf, in dem sie sei; und der Stoff kann nicht für sich sein, weil er, um dazusein, durch die Form bestimmt werden muß. Nicht der Form, sondern dem Stoffe nach kommt es dem Körper zu, in keinem Andern als seinem Subjecte zu sein, und dennoch kann er nur in Folge der Vereinigung der Form mit dem Stoffe für sich bestehen. Wohingegen das Wesen des Geistes ein solches ist, in dem, was sein spezifisches Sein bestimmt, die Form mit dem Subjecte, das durch sie bestimmt ist, zusammenfällt. Der Körper ist nicht seine Form noch sein Subject, sondern besteht aus beiden, der Geist aber ist sich selbst Subject und Form[1]).

V.

Begriff der Natur.

685. Wenn Aristoteles von der Natur die Erklärung giebt, daß sie die Substanz der Dinge sei, die in sich selbst als solche einen Grund der Bewegung haben[2]); so will er dadurch bestimmen, wodurch ein Körper Naturwesen, und folglich von jenen, welche die Kunst hervorbringt, verschieden sei. Da er also von Körpern redet, so versteht er unter der Bewegung jene, welche in die sinnliche Erscheinung tritt, sei es nun die Veränderung des Ortes und der Lage, sei es das Wachsen und Abnehmen, sei es eine Veränderung der Beschaffenheit. Grund der Bewegung ist aber nicht ausschließlich im activen Sinne zu nehmen. Je nachdem es dem Naturwesen eigen ist, zu bewegen, oder bewegt

---

[1]) Hiedurch rechtfertigt der h. Thomas, daß der Geist im Gegensatz zum Körper als substania stans per se ipsam bezeichnet wird. Si dicatur stans per se ipsum, quod non dependet a superiore agente, sic stare per se ipsum convenit soli Deo, qui est causa prima, a qua omnes secundae causae dependent. Si autem dicatur per se stans illud, quod non formatur per aliquid aliud, sed ipsummet est forma, sic esse stans per se ipsum convenit omnibus substantiis immaterialibus. Substantia enim composita ex materia et forma non est stans per se ipsam nisi ratione partium: quia scilicet materia est actu per formam, et forma sustentatur in materia. Liber de causis. lect. 26.

[2]) Ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστίν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ᾗ αὐτά. Metaph. l. 4. (al. 3.) c. 4.

zu werden, liegt in ihm ein thätiger Grund, die Bewegungskraft, oder ein leidender, die Beweglichkeit, durch die es geschieht, daß ihm die Bewegung natürlich ist[1]). Wohingegen die durch Kunst gebildeten Körper kein Prinzip der Bewegung in sich selber haben. Denn die Veränderungen, welche in ihnen vorgehen, haben entweder ihren Grund außer ihnen, oder wenn er in ihnen ist, so liegt er in dem Stoffe, aus dem sie gebildet sind, wie z. B. die Statue beweglich und schwer ist, nicht weil sie Statue, sondern weil sie Marmor ist. Darum hieß es in der Erklärung, daß die Naturdinge einen Grund der Bewegung in sich als solche (*ἐν αὐτοις ᾗ αὐτα*), d. h. insofern sie diese und keine andere Dinge sind, besitzen. Zwar kann auch die Kunst ihre Wirkungen in dem, der sie inne hat, hervorbringen: aber entweder ist das nur zufällig, wie wenn ein Arzt sich selber heilt; oder wenn es einer Kunst eigen ist, nur in dem, der sie besitzt, zu wirken, so ist sie selbst doch in ihm ein Zufälliges, eine Fähigkeit, die er auch nicht haben könnte. Die Natur aber ist in dem, welchem sie Prinzip der Bewegung ist, als sein innerstes Wesen. Darum wurde sie in der obigen Erklärung Substanz genannt und dasselbe ist in der Erklärung, die Aristoteles im zweiten Buche der Physik giebt, ausgesprochen[2]).

Indem man also mit Aristoteles die Natur für ein den Dingen innerliches Prinzip erklärt, tritt man von vornherein der atomistisch mechanischen Naturlehre entgegen. Denn wie diese die Körper dadurch entstehen läßt, daß eine von außen kommende gesetzmäßige Bewegung der Atome, wie die Kunstthätigkeit, den ihr entsprechenden Stoff zusammenfügt; so will sie aus der äußerlichen Bewegung und der Beschaffenheit der Atome alle Veränderungen der Dinge begreifen, ohne in ihnen selbst einen Grund des ihnen eigenthümlichen Seins, Wirkens und Erscheinens anzuerkennen. Indem man aber diesen den Dingen innewohnenden Grund als einen substanziellen denkt, entfernt man sich ebenso weit von der dynamisch-pantheistischen Auffassung der Natur: denn diese

---

[1]) Daher sagt der h. Thomas auch bei anderer Gelegenheit: Transmutatio dicitur naturalis propter principium intrinsecum non solum activum, sed etiam passivum. Expresse enim dicit Philosophus l. 8. Phys. text. 29. quod in gravibus et levibus est principium passivum motus naturalis et non activum. S. p. 3. q. 32. a. 4.

[2]) . . . . *ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινος καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν, ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.* Phys. l. 2. c. 1.

erkennt zwar einen den Dingen innerlichen Grund ihrer Thätigkeit an, aber er ist ein und derselbe Grund in allen Dingen, und folglich jedes von diesen seinem besondern Sein nach nur Erscheinung der allgemeinen Substanz. Man sieht also auch, wie Aristoteles aus dem Begriffe der Natur sogleich jene der substanziellen Form gewinnen mußte.

686. Die früheren Natuphilosophen glaubten die Natur und Substanz der Dinge in dem Stoffe allein suchen zu müssen; weil sie voraussetzten, daß der Naturstoff sich zu den Naturdingen nicht anders, wie der Stoff, aus dem die Kunst bildet, zu den Werken der Kunst verhalte. Wie also die Substanz dieser in dem Stoffe besteht, ihre Form aber etwas Zufälliges ist, das sie bekommen und verlieren können: also schloß man, sei auch die Substanz der Naturdinge der Stoff, aus dem sie gebildet sind, ihre Form aber zufällig, wie die der Kunst[1]). Indeß hätten sie aus eben diesem Vergleich erkennen sollen, daß in den Naturdingen die Form ebensowohl als der Stoff zu ihrer Natur und Substanz gehört. Denn

[1]) Weil man auch dies den Scholastikern vorgeworfen hat, daß sie die Formen der Naturwesen von jenen der Kunst nicht unterschieden hätten; so wollen wir aus den zahllosen Stellen, die das Gegentheil beweisen, wenigstens die eine oder die andere hier mittheilen: obschon es freilich nach der oben entwickelten Erklärung der Wesensform nicht nöthig sein sollte. Schon oben in l. 1. Phys. lect. 2. hatte der h. Thomas bemerkt: Antiqui Physici non cognoverunt nisi causam materialem, de aliis autem parum tetigerunt. Ponebant autem formas naturales esse accidentia sicut et artificiales. Sicut ergo tota substantia artificialium est eorum materia, ita sequebatur secundum eos, quod tota substantia naturalium esset eorum materia. An dieser Stelle aber (in l. 2. Phys. lect. 2.) sagt er: Antiqui philosophi naturales non valentes usque ad primam materiam pervenire, aliquod corpus sensibile primam materiam omnium rerum ponebant, ut ignem vel aërem vel aquam et sic sequebatur, quod omnes formae advenirent materiae tanquam in actu existenti, ut contingit in artificialibus: nam forma cultelli advenit ferro jam existenti in actu. Et ideo similem opinionem accipiebant de formis naturalibus sicut de artificialibus. — Ebenso Suarez. Metaph. Disp. 13. sect. 2. Juxta illum (antiquorum) philosophandi modum formae naturalium entium quasi artificiales tantum sunt, nimirum figurae quaedam consurgentes ex vario situ et ordine atomorum, atque ita nulla erit vere substantialis generatio et corruptio, sed tantum varia coordinatio et deordinatio atomorum. — Was aber jene neueren Scholastiker angeht, welche wider die cartesianische Schule zu kämpfen hatten, so drangen sie auf nichts so sehr, als auf eben diesen Unterschied: es war dies gerade der eigentliche Streitpunkt.

wie der Stoff, den der Künstler formt, noch kein Kunstwerk, sondern nur etwas ist, aus dem dies werden kann; also ist auch der Stoff der Natur noch kein Naturwesen, sondern das, woraus ein solches gebildet werden kann. Wenn aber der Stoff erst dadurch zum Naturdinge wird, daß er die Form erhält, so muß auch die Form zur Natur und Substanz gehören. Darin also hatten jene älteren Philosophen Recht, daß sie den Stoff als etwas Substanzielles, zur Natur des Dinges Gehörendes betrachteten; aber sie versahen es darin, daß sie die Formen der Naturwesen, wie jene der Kunstwerke, für Accidenzen hielten. Der Stoff gehört zur Natur des Dinges als das zu bestimmende Subject, die Form als die bestimmende Differenz. — Auch daraus wollte man beweisen, daß nur der Stoff Natur und Substanz sei, weil aus einem Kunstwerke, wenn es verwest, kein anderes, sondern nur ein neuer Stoff, aus einem vergrabenen Tische z. B. Gesträuch, und nicht etwa ein neuer Tisch entsteht, und erkannte also, was ohne Zweifel wahr ist, daß es der Natur eigen ist, ihres Gleichen zu erzeugen. So hätte man also aus eben dem angeführten Beispiel abnehmen sollen, daß es sich mit den Naturwesen anders, als mit den Werken der Kunst verhalte. Denn ein Baum erzeugt ja nicht etwa Staub, sondern einen andern Baum, und ein Löwe einen andern Löwen. Ist es also die Natur der Dinge, die zeugt, so müssen jene Formen, nach welchen die Arten der Naturwesen verschieden sind, zur Natur und Substanz gehören. Und das um so mehr, als ja die Zeugung eben darin ihr Ziel hat, daß in dem Stoffe die Form des Zeugenden entstehe[1]).

687. Die Erklärung der Natur, die wir aus den Büchern über die Physik anführten, stimmt mit der vorhergehenden, die aus der Metaphysik entnommen war, dem Sinne nach vollkommen überein; jedoch wird in ihr die Natur nicht bloß Grund der Bewegung, sondern auch der Ruhe genannt. In wie weit nämlich in den Dingen selbst der Grund ihrer Bewegung liegt, in so weit haben sie auch in sich den Grund ihrer Ruhe. Hat z. B. die Schwere, wie die Alten meinten, ihren Grund in einer Beschaffenheit der Körper, in Folge welcher der Mittelpunkt der Erde der ihnen eigne Ort ist; so ist dies ebensowohl der Grund ihrer Ruhe als ihrer Bewegung: ist aber vielmehr die Schwere

[1]) Phys. l. 2. c. 2. cf. S. Thom. in hunc locum.

aus der Anziehungskraft zu erklären; so muß wiederum die Beschaffenheit der Körper, vermöge welcher sie angezogen werden können, sowohl der Grund ihrer Ruhe, als ihrer Bewegung sein. Ebenso verhält es sich mit der Thätigkeit. Wie in ihrer Natur der Grund liegt, weßhalb die organischen Körper sich von innen heraus selbst entwickeln und ausbilden; so liegt in ihr auch der Grund weßhalb sie zu ihrer Vollendung gelangt, aufhören zu wachsen.

VI.

Begriff des Lebens.

688. Von jeher hat man der Atomenlehre vorgeworfen, daß sie vom Leben der Natur keine genügende Erklärung gebe: in der aristotelischen Philosophie mußte sich diese Erklärung aus dem Begriffe der Natur selbst ergeben. Die Natur ist in jedem Ding substanzieller Grund der Bewegung, in manchen jedoch nur Grund, daß sie bewegt werden, in andern auch, daß sie bewegen. Von diesen aber, die einen thätigen Grund der Bewegung in sich haben, vermögen einige nur außer sich Bewegung und Veränderung hervorzubringen, wie der Magnet, der anzieht, das Feuer, das erwärmt; andere aber können auch auf sich selbst bewegend und verändernd einwirken, und dies sind die lebendigen Wesen. Das Leben ist also der substanzielle Grund, vermöge dessen ein Wesen sich selbst bewegt[1]) — Der h. Thomas zeigt auf ebenso wahre als einleuchtende Weise, daß diese Erklärung der getreue Ausdruck des Begriffes ist, den wir alle vom Leben haben. Um zu erkennen, sagt er, worin sich die lebendigen Wesen von den leblosen unterscheiden, müssen wir unser Augenmerk auf jene Naturwesen richten, in welchen sich das Leben am meisten kenntlich macht: das aber sind die Thiere. Wann also sagen wir zuerst, daß ein Thier lebe? Nämlich, wann es anfängt aus sich selbst Bewegung zu haben; und so lange eine solche Bewegung in ihm merklich ist, urtheilen wir, daß es noch lebe; wann es aber gänzlich aufgehört hat, sich selbst zu bewegen, wird es todt genannt, um den Mangel

---

[1]) So Aristoteles Phys. l. 8. c. 4. De anima. l. 1. c. 2. und vor ihm Plato: *ᾧ γὰρ ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον· ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτὸ ἐξ ἑαυτοῦ ἔμψυχον.* Phaedrus. T. III. p. 245.

des Lebens zu bezeichnen. Darin also muß das Leben bestehen, daß ein Wesen aus sich selbst zur Bewegung oder Thätigkeit kommt, und was dies nicht vermag, kann nicht lebendig genannt werden, es sei denn im bildlichen Sinne[1]).

Jedoch dieser aus den sinnlich erscheinenden Dingen erhobene Begriff des Lebens muß, um wahr zu sein, auch auf das rein geistige und selbst auf das göttliche Leben seine Anwendung finden. Man bemerke also erstlich, daß in der Erklärung des h. Thomas nicht von der bloßen Bewegung, sondern auch von der Thätigkeit überhaupt die Rede ist: und wenn zuweilen das Lebendige schlechthin als das, was sich selbst bewegt, definirt wird; so nimmt man das Wort Bewegung in weiterer Bedeutung, so daß es jede Art von innerer Thätigkeit, namentlich aber das Wahrnehmen, Erkennen und Begehren einschließt[2]). Die innere (immanente) Thätigkeit unterscheidet sich dadurch von der äußeren, daß diese ein Anderes, jene den Thätigen selbst vervollkommnet. Darin also besteht das Leben, daß die innere Thätigkeit, wodurch ein Wesen vervollkommnet wird, von ihm selber ausgeht, in ihm also nicht bloß ein leidendes, sondern auch ein thätiges Vermögen als Grund voraussetzt[3]). Nun leuchtet aber ferner ein, daß die dem Leben eigne Vollkommenheit nicht darin zu suchen ist, daß ein

---

[1]) Viventia dicuntur, quaecunque se agunt ad motum vel operationem aliquam; ea vero, in quorum natura non est, ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem.
Summa. p. 1. q. 18. a. 1. cf. Cont. Gent. l. 1. c. 97.

[2]) So sagen auch wir Gemüthsbewegung, und die Lateiner nennen nicht bloß diese motus animorum, sondern auch die Gedanken motus ingenii.

[3]) Illa proprie sunt viventia, quae se ipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti i. e. existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri, ut dicitur in l. 3. de anima. text. 28.
S. Th. Ibid.

Illud proprie vivere dicimus, quod in se ipso habet motus vel operationes quascunque. Ex hoc enim sunt dicta primo aliqua vivere, quia visa sunt in se ipsis habere aliquid ea movens secundum quemcunque motum; et hinc processit nomen vitae ad omnia, quae in se ipsis habent operationis propriae principium: unde et ex hoc, quod aliqua intelligunt vel sentiunt vel volunt, vivere dicuntur, non solum ex hoc, quod secundum locum moventur vel secundum augmentum. De verit. q. 4. a. 8.

Wesen bewegt oder verändert wird, möge auch diese Bewegung und Veränderung eine Vervollkommnung sein, sondern vielmehr darin, daß die bewegende und verändernde Thätigkeit von ihm selber ausgeht. Wenn also in einem Wesen jene innere Thätigkeit, durch welche es im Zustande der Vollkommenheit ist, namentlich das Erkennen und Wollen, in ihm selbst gegründet, aber nicht entstanden, sondern mit seinem Dasein gegeben ist; so kann das Leben eines solchen Wesens nur um so vollkommner sein[1]).

689. Hiernach lassen sich nun die Grade des Lebens unterscheiden. Um so vollkommner nämlich muß das Leben sein, je mehr ein Wesen von dem, was zur Bewegung oder innern Thätigkeit erforderlich ist, in seiner Natur selbst besitzt. Es ist aber, damit ein Bewegen oder Wirken zu Stande komme, erstlich ein Ziel, worauf es gerichtet sei, dann aber in dem Thätigen eine Form, die seine Thätigkeit bestimme, und endlich das Hinbewegen zum Ziele selbst vonnöthen. Nur die mit Vernunft begabten Wesen können sich den Zweck ihres Thuns bestimmen, weil nur sie ihn als solchen erkennen; an die Stelle ihrer Willensentschlüsse tritt in dem Thiere der Instinct: doch wird auch die Thätigkeit des Thieres von einer Form, die in und aus ihm ist, nämlich von der sinnlichen Vorstellung geleitet; die Pflanze aber wird in ihrer Thätigkeit einzig von den Gesetzen der Natur bestimmt, und hat aus sich nichts als die Ausführung dessen, wozu die Natur treibt, das Bewegen selbst. Daher ist auch die Bewegung der Pflanzen höchst einförmig, auf ihr Wachsen und Abnehmen nämlich beschränkt; in den Thieren aber mannigfaltig, und um so mannigfaltiger, je vollkommner die sinnliche Erkenntniß ist. Denn jene Thiere, die nur durch den Tastsinn, und folglich nichts anderes, als womit sie in Berührung kommen, wahrnehmen, können sich auch nur durch Ausdehnung und Zusammenziehung ihres Leibes bewegen: die aber vermittelst der übrigen Sinne, was ihnen fern ist, erkennen, sind auch der Bewegung von einem Orte zum andern fähig: und ebenso nimmt alle ihre Thätigkeit an Umfang und Mannigfaltigkeit zu. Nichtsdestoweniger ist diese Thätigkeit, weil vom Instinct geleitet, nicht in ihrer Gewalt und deßhalb auch in Verfolgung der Zwecke und Anwendung der Mittel einförmig. Der Mensch hingegen, welcher unter vielen Zwecken und Mitteln wählen kann, ist durch die Freiheit in vollerem Sinne Prinzip seiner Lebensthätigkeit: —

---

[1]) Suarez. Metaph. Disp. 30. sect. 14.

doch ist auch er es mit Abhängigkeit. Denn die höchsten Wahrheiten, nach welchen er über alles, was er erkennt, urtheilt, liegen zwar insofern in ihm, als er durch eigne Einsicht derselben gewiß wird; aber den Grund ihres Seins haben sie nicht in ihm, und deßhalb sind sie für ihn Gesetze, denen er unterworfen ist. Ebenso ist er zwar frei in der Wahl vieler nächster Zwecke; aber der letzte Zweck seines Lebens ist ihm gesetzt, so daß er ohne unglückselig zu werden, ihn nicht nicht-wollen kann, und dieser Zweck ist ein Gut, das außer ihm gelegen ist. Dazu kommt, daß er auch in vieler anderer Beziehung fremden Einflüssen unterworfen, und von ihnen in seiner äußeren und inneren Thätigkeit beschränkt ist. Nur Gott ist selbst der Grund aller Wahrheit, die er erkennt, und alles Guten, das er will: und daher nur er in vollem Sinne des Wortes selbst Prinzip aller seiner Thätigkeit. Aus doppeltem Grunde also ist das göttliche Leben das vollkommenste, erstlich weil seine Thätigkeit in jeder Hinsicht rein aus ihm selber, zweitens weil sie keine gewordene ist: denn in Gott sind Lebensgrund und Lebenthätigkeit eines und dasselbe[1]).

[1]) Illud, cujus sua natura est ipsum ejus intelligere et cui id, quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est, quod obtinet summum gradum vitae; tale autem est Deus; unde in Deo maxime est vita. S. Thom. S. p. 1. q. 18. a. 3.



Drittes Hauptstück.

Verhältniß der scholastischen Körperlehre zur Dynamik und Atomistik.

690. Am Schlusse des ersten Hauptstückes haben wir die Betrachtung der Natur, welche wir in den verschiedenen philosophischen Schulen fanden, mit jener der Scholastik nur bezüglich einiger der höchsten Wahrheiten verglichen: um jetzt diesen Vergleich im Einzelnen ausführend, zu bestimmen, wie sich die Lehre der Vorzeit vom Wesen der Körper zu den Ansichten, die man in den letzten Jahrhunderten aufgestellt hat, verhalte; fassen wir zuvörderst die Aufgabe, welche in solcher Theorie zu lösen ist, in's Auge. Es liegen in der Körperwelt zwei Thatsachen vor: die erste besteht in der Ausdehnung, vermöge welcher die verschiedenen Theile eines Körpers in verschiedenen Theilen des Raumes sind, und der Undurchdringlichkeit, vermöge welcher der Körper den Raum so einnimmt, daß kein anderer mit ihm zugleich in demselben sein kann; die andere Thatsache ist, daß die Körper in sehr verschiedene Arten sich theilen, nichtsdestoweniger aber nicht bloß mannigfaltiger Veränderung unterliegen, sondern auch in einander verwandelt werden, so daß die Körper, die entstehen, aus andern gebildet, und die aufhören zu sein, in andere aufgelöst werden. Aus diesen uns erscheinenden Thatsachen sollen wir auf das Wesen der Körper schließen, um, wenn wir dieses erkannt haben, aus ihm jene Erscheinungen zu begreifen, und die Fragen und Zweifel, welche bei Betrachtung derselben sich aufdrängen, zu lösen. Um einer oder der andern dieser Fragen zu erwähnen, so scheint sich aus der Ausdehnung des Körpers im Raume die schon mehr erwähnte Theilbarkeit ins Unendliche zu ergeben: und hinwiederum mit der Endlichkeit, der jedes Ausgedehnte nothwendig unterliegt, zu streiten. Ebenso hat es seine Schwierigkeit zu erklären, wie aus dem Stoffe des einen Körpers ein anderer, der von ihm dem Wesen nach verschieden sei, ent-

stehen, und so die Wandelbarkeit der Körper zugleich mit ihrer substanzialen Verschiedenheit festgehalten werden könne.

691. Wenn man nun die verschiedenen Theorien, worin die Lösung dieser Aufgabe versucht worden, nach jenen zwei Weisen die Natur zu betrachten, welche man als mechanische und dynamische zu bezeichnen pflegt, beurtheilen will; so muß man die Grundlehren dieser beiden Methoden von den Theorien, in welchen die eine oder die andere hervortritt, wohl unterscheiden. Unter den atomistischen Systemen, welche im Ganzen genommen der mechanischen Auffassung huldigen, ist nur das cartesianische rein mechanisch: in allen andern macht zugleich die dynamische Betrachtungsweise mehr oder weniger sich geltend. Denn man unternimmt es in ihnen nicht, die Erscheinungen der Körperwelt aus der Bewegung, die von außen in der nicht bloß leblosen, sondern auch durchaus trägen Masse hervorgebracht wird, zu erklären, sondern legt zu dem Ende den Atomen selbst Kräfte bei. So gestaltet empfiehlt sich die Atomenlehre durch die Leichtigkeit, womit sie die gestellte Aufgabe zu lösen scheint. Daß der Körper ausgedehnt sei, erklärt sich sehr leicht, wenn er aus Theilchen besteht, die selbst schon, so klein sie auch sein mögen, einen Raum einnehmen. Und wenn die Dichtigkeit von der Gassendi redet, nicht zu genügen scheint; so braucht man nur mit den Neueren in den Atomen die Kraft des Widerstandes anzunehmen, um auch die Undurchdringlichkeit des Körpers zu begreifen. Die Wandelbarkeit der körperlichen Wesen ist ebenfalls, so scheint es, mit der Annahme von Atomen ohne weiters gegeben. Die verschiedenen Arten der Körper mögen sich freilich aus der bloßen Figur und mannigfaltigen Zusammensetzung gleichartiger Atome nicht erklären lassen; aber auch hier kommt die neue Atomistik der alten zu Hülfe. Denn wie sie statt der Häkchen, Krallen u. s. w., zu denen Gassendi seine Zuflucht nahm, in den Atomen Cohäsionskraft voraussetzt; so nimmt sie auch an, daß dieselben ebensowohl, als der chemische Stoff, der ihr erstes Product ist, qualitativ verschieden und in Folge dieser ihrer Eigenschaften unter einander mehr oder weniger verwandt sind. Aus der Verbindung solcher Stoffe scheint aber die Verschiedenartigkeit der Körper um so mehr begriffen werden zu können, als mit ihr auch eine wechselseitige Durchdringung der den Stoffen innewohnenden Kräfte verbunden ist. Denn die Beobachtung selber lehrt, daß so vereinigte Kräfte Wirkungen, die von jenen der einzelnen durchaus verschieden sind, hervorbringen.

692. Allein die Dynamik wird durch alles dieses nicht zufrieden gestellt. Durch die qualitative Verschiedenheit der Stoffe, und die Kräfte, die man ihnen beilegt, ist zwar die Möglichkeit einer mannigfaltigen Zusammensetzung gegeben; aber die Naturgebilde sind dadurch ebensowenig erklärt, als etwa die Gebäude durch die geeignete Beschaffenheit des Baumaterials. Man muß erstlich immer noch fragen, was in der Natur an die Stelle der künstlerischen Thätigkeit, die aus dem Material das Kunstwerk bildet, trete, und die Stoffe so verbinde, daß aus ihnen die mannigfaltigen und in so bestimmte Arten geschiedenen Naturwesen entstehen. Was also Leibnitz gegen die ältere Atomenlehre einwendete, das läßt sich mit Kant auch gegen die neuere wiederholen: aus den chemischen und physikalischen Kräften, die im Stoffe seiner Natur zufolge wirken, und aus der äußeren nach allgemeinen Gesetzen erfolgenden Bewegung läßt sich die Bildung namentlich der organischen Körper nur unter der Bedingung begreifen, daß diese Bewegung und das Wirken jener Kräfte im Dienste anderer Kräfte stehen, deren Thätigkeit ähnlich der künstlerischen nach Zwecken und Ideen bestimmt wird. — Wollte man aber zweitens auch zugeben, daß ohne diese plastische Wirksamkeit der Natur die mechanische Bewegung und der chemische Prozeß zur Hervorbringung der Naturwesen genügten; so würde doch, was diese von einander unterscheidet, und also die Arten bestimmt, nichts anders, als gewisse Beschaffenheiten sein, welche die Stoffe in ihrer Vereinigung durch die ihnen eigenen Kräfte an sich hervorbrächten. Es wäre somit das substanziale Sein aller Naturwesen in den stofflichen Elementen zu suchen, und was z. B. die Metalle zu Metallen, die Thiere zu Thieren macht, nichts als eine durch die verschiedene Zusammensetzung modifizirte Wirkung der Stoffe an ihnen, mithin Erscheinung ihres Seins. Wenn aber das, so ist der Stoff allein Substanz, und was ihn zu Körpern dieser oder jener Art bestimmt, die Form, nur Accidenz. Mit der substanziellen Verschiedenheit der Naturwesen hört dann auch die substanzielle Veränderung auf. In allen Umwandlungen der Körper bleibt ihre Substanz, nämlich der Stoff, unverändert dieselbe, nur ihre Erscheinung wird in der neuen Verbindung eine andere. Gehört es also zur Aufgabe der philosophischen Naturlehre, begreiflich zu machen, wie die Arten der Naturwesen ihrem substanziellen Sein nach verschieden sein, und dennoch die einen aus den andern entstehen können; so löst die Ato-

mistik diese Frage nicht, sondern läugnet die Thatsache, die sie erklären sollte.

693. Anders verhält es sich mit der Ausdehnung und Theilbarkeit der Körper. Man nimmt an, daß die Atome keine getrennten Theile in sich schließen, sondern stetige Größen sind, die Körper aber, weil aus Atomen zusammengesetzt, nicht stetig, sondern durch Angränzung (Contiguität) ausgedehnt sind. Somit behauptet man allerdings eine wahre und wirkliche Ausdehnung, allein man behauptet sie auch nur. Denn wenn nach weiterer Begründung gefragt wird, so antwortet die Atomenlehre, daß man nicht weiter fragen könne, weil eben darin die Körperlichkeit selbst bestehe, im Raume ausgedehnt und undurchdringlich zu sein; weßhalb auch schon Gassendi sagte, daß den Atomen die Körperlichkeit in vorzüglichem Sinne zukomme, weil sie, als stetige Größen, den Raum vollkommen ohne alle Zwischenräume einnähmen. Da nun aber die Atome selbst nicht bewiesen, sondern gefordert werden; so läßt sich sagen, daß in dieser Theorie keine der beiden Thatsachen, um die es sich in der Untersuchung über das Wesen der Körper handelt, erklärt, sondern die eine geläugnet und die andere vorausgesetzt wird. — Eben so wenig leistet die Atomistik in der Frage über die Theilbarkeit der Körper. Es steht durch geometrische Beweise fest, daß jeder Raum oder mathematische Körper in's Unendliche theilbar ist: es handelt sich also darum, entweder zu zeigen, daß diese selbe Theilbarkeit auch von dem physischen Körper, der den Raum einnimmt, ohne Widerspruch behauptet werden könne, oder zu erklären, wie und warum die Theilung des physischen Körpers nothwendig ihre Gränzen habe. Die Atomenlehre hat nun eben daher ihren Namen, daß sie den Urstoff, aus dem alle Körper gebildet seien, für untheilbar erklärt; weil sie aber nichtsdestoweniger annimmt, daß auch er ausgedehnt, die Atome also sehr kleine Körperchen seien; so wird ihr mit Recht vorgeworfen, daß sie der Theilbarkeit der Körper nur eine willkürliche Gränze setze. Denn warum sollen die Atome nicht ferner getheilt werden können? was gibt ihnen jene Dichtigkeit oder Festigkeit, die allen Kräften der Natur Widerstand leiste? Nichts, als die Annahme, d. h. die Willkür. Und wenn die Atome jeder zersetzenden Kraft der Natur widerstehen könnten, so läge darin noch kein Grund, daß sie nicht durch die Allmacht des Schöpfers weiter und immer weiter zertheilt werden könnten. Hat also hierauf die

Atomenlehre eine Antwort, so ist dieselbe ihr wenigstens nicht eigenthümlich, nicht aus ihr entnommen.

694. Fragen wir nun, welche Lösung die Aufgabe, die der Körperlehre gesetzt ist, in der Dynamik gefunden habe; so müssen wir auch hier zwischen den Grundgedanken, welche der dynamischen Auffassung der Natur eigenthümlich sind, und den Systemen, welche sich zu dieser Auffassung bekennen, unterscheiden. Jene Grundgedanken sind sowohl bei Leibnitz als bei Kant diese: das Wesen des Körpers muß nicht in einer trägen Masse, sondern in Kräften gesucht und aus diesen begriffen werden; die verschiedenen Gebilde der Natur aber mit ihren mannigfaltigen Erscheinungen lassen sich nicht aus einem Wirken nach mathematischen Gesetzen und äußerer Bewegung, sondern nur aus einer Zweckthätigkeit, innern Trieben und plastischen Kräften erklären. Weil jedoch die Monadenlehre Leibnitzens in ihrer Eigenthümlichkeit als unhaltbar erschien, und Kant, so viele Gedanken er auch angeregt, und so manche einzelne Frage der Naturphilosophie er auch ausführlich erörtert, dennoch über das Wesen der Körper und über die Verschiedenartigkeit derselben keine abgeschlossene Theorie geliefert hatte: so geschah es, daß sich Systeme bildeten, in welchen man zwar mit der Dynamik anfing, insofern man an die Stelle der Atome einfache Elemente oder bloße Kräfte treten ließ, aber in der ferneren Entwicklung zur Mechanik zurückkehrte. Denn so wie Boscovich z. B. das Wesen des Körpers zwar aus einfachen Elementen, welche Kraft anzuziehen und abzustoßen haben, bestehen läßt; dann aber aus dem mannigfaltigen Wirken eben dieser Kräfte nach einem Gesetze der Mathematik alle Arten von Körpern und alle Erscheinungen derselben erklären will: so sind auch neuere Dynamiker bemüht, nachdem sie das Wesen des Körpers als pure Dehn- und Anziehungskraft bestimmt haben, aus der Geometrie zu beweisen, wie aus den verschiedenen Verhältnissen und der mannigfaltigen Verbindung dieser Kräfte sich alle Arten von Körpern mit ihren specifischen Eigenschaften, Vermögen und Wirkungen bilden können. Während man also in dieser Hinsicht gegen derartige Systeme dieselben Einwürfe erheben kann, die man gegen die Atomistik pflegt geltend zu machen: kommt nun bezüglich auf das Wesen des Körpers dazu noch, daß, wenn die Atomistik die Materie, d. h. die ausgedehnte Masse nicht erklärt, sondern voraussetzt, diese Dynamik zwar eine Erklärung derselben versucht, aber sich dabei in solche

Schwierigkeiten verwickelt, daß die Realität sowohl der Masse als der Ausdehnung dahin zu schwinden droht.

695. Dahingegen sehen wir die Identitätsphilosophie bemüht, die der Körperlehre gestellte Aufgabe so zu lösen, daß sie nicht nur einen reellen Stoff gewinne, und aus diesem den Körper erst durch den Gegensatz der Grundkräfte entstehen lasse, sondern auch in der Natur, um ihre Bildungen zu erklären, außer dem Mechanismus und Chemismus eine wahre Zweckthätigkeit und ein Leben, das nach Gedanken bestimmt werde, ja das selber Denken sei, nachweise. Demnach glaubt sie, was eigentlich die dynamische Auffassung der Natur anstrebe, erst dadurch zu erreichen, daß sie alle Erscheinungen der Natur aus ihr selbst begreife, und auch ursprünglich keine Kräfte, Beschaffenheiten, Gesetze oder was immer auf ihr Wirken Einfluß habe, von außen in ihr hervorbringen lasse. Daß also Leibnitz für das Wesen der Körper Monaden, die voll Kraft, Leben, ja die selbst nichts als Kraft seien, forderte; findet man dem Grundgedanken der Dynamik angemessen, und ist noch mehr zufrieden, wenn die Thätigkeit der Monaden als ein Vorstellen und Begehren gefaßt wird. Indessen ist den Monaden nach Leibnitz jener bestimmte Grad ihres Vorstellens, durch den sie von einander unterschieden sein sollen, anerschaffen; und sie haben folglich in dieser Bestimmtheit ein festes, unüberwindbares Sein, das nicht durch ihre eigene Thätigkeit, sondern von außen (verstehe: vom Schöpfer) in sie gesetzt worden ist. Durch diese Ansicht soll also auch Leibnitz in die mechanische Auffassung zurückgesunken sein: denn um der dynamischen getreu zu bleiben, mußte er die absolute Monas, außer welcher nichts sein kann, als thatkräftige Idealität fassen, welche in den endlichen Monaden sich selbst, insofern sie in ihnen sich äußerlich geworden ist, bestimmt, aber in dieser Bestimmtheit kein festes, sondern ein solches Sein setzt, das sie als ihre Aeußerlichkeit und ihre eigene Negation überwindet, um nämlich durch alle Metamorphosen des Endlichen zu sich zurückzukehren[1]).

Hiedurch tritt nun das wahre Verhältniß der dynamisch-pantheistischen Lehre zu den übrigen bis jetzt betrachteten Systemen in ein neues Licht. In allen diesen sind die Naturwesen Massen (Aggregate) von Elementen, welche, seien sie nun Atome oder Monaden, ein jedes für sich selbständig, also Substanzen sind:

[1]) Schaller. Geschichte der Naturphilosophie. Bd. 1. S. 438.

während in der pantheistischen Lehre diese Elemente die auseinandergegangene Ursubstanz, ihre Aeußerlichkeit und folglich ihre Erscheinung sind. Aber auch die aus den Elementen gebildeten Naturwesen sind in der pantheistischen Weltansicht keine wahre Substanzen, sondern nur andere Arten von Erscheinungen der Ursubstanz, in welchen nämlich diese, jene ihre Aeußerlichkeit überwindend, allmählig sich verinnert. Was also die einzelnen Naturwesen betrifft, so begegnen sich der Pantheismus und jene anderen Systeme in der Läugnung ihrer Substanzialität. Denn wenn die Elemente jedes ein Sein für sich haben und in der Zusammensetzung behalten; so kann das Sein des Zusammengesetzten als solchen kein substanziales, sondern nur eine durch die Verbindung modifizirte Erscheinung der Stoffe sein. So werden also die einzelnen Naturwesen in der pantheistischen Lehre zur Erscheinung der Einen Substanz, die alles ist, in der Atomen- und Monadenlehre aber zur Erscheinung dieser Elemente. —

696. Richten wir nun unsern Blick auf die Lehre der Scholastik, so ist zwar vor allem zu bemerken, daß sie die substanziale Einheit und Selbständigkeit der Einzelwesen behauptend, damit ebensowohl die in's Unendliche gehende Vielheit elementarischer Substanzen (Atome oder Monaden), als auch die eine sich selbst zersplitternde und wieder sammelnde Weltsubstanz der Pantheisten verwirft. Aber wenn dieser Gesichtspunkt für die Würdigung der verschiedenen Systeme, namentlich in unsern Tagen, der bedeutungsvollste ist; so sind doch auch andere Verhältnisse nicht außer Acht zu lassen; besonders weil sie mit der Begründung, welche die die Scholastik ihrer Lehre gab, zusammenhangen. Wenn man in der Dynamik nur die Grundsätze, welche sie der mechanischen Auffassung der Natur entgegenstellt, betrachtet; so ist sie mit der aristotelisch-scholastischen Philosophie in keinem Widerstreit. Sie will nicht, daß man bei Bestimmung der Wesenheit des Körpers sich begnüge, die Ausdehnung oder die ausgedehnte Masse ohneweiters zu setzen, sondern die Masse und ihre Ausdehnung soll aus einem thatkräftigen Grunde begriffen werden. Was anders aber war bei den Scholastikern die Form, als ein solcher Grund, ohne welchen der Stoff weder Größe noch Ausdehnung hätte? Wenn jedoch manche Dynamiker das ganze Wesen des Körpers ebenso einseitig in den Grundkräften, als die Atomisten in der unthätigen Masse suchen; so finden es die Scholastiker in der Vereinigung des Stoffes und der Form als zwei Prinzipien, von

denen das eine wie das andere substanzial ist, so daß sie sich zwar gegenseitig fordern, aber weder der Stoff eine Wirkung der Form, noch die Form ein bloßes Accidenz des Stoffes, die Größe und Ausdehnung aber, wie alle anderen Eigenschaften der Körper, das Product beider sind.

Ferner betrachtete der rein mechanische Atomismus den Körper als ausgedehnte Masse ohne Kraft und folglich ohne eigene Thätigkeit; umgekehrt suchte der äußerste Dynamismus das Wesen des Körpers in der Kraft allein, den Stoff als bloße Erscheinung, von der Substanz des Körpers ausschließend. Von beiden Extremen hat man sich in neuerer Zeit fast allgemein losgesagt, und denkt sich sonach das Körperliche als ein seiner Natur nach zugleich Ausgedehntes und Kräftiges. In welchem Verhältniß aber haben wir uns im Körper die Kraft zu der Materie zu denken? Will man die Kräfte nicht mit den Dynamikern zu Monaden und Substanzen machen; so muß man für sie ein Subject fordern: und will man sie ebenso wenig, zum äußersten Mechanismus zurückkehrend, als in der Materie von außen hervorgebrachte Bewegung denken; so muß man ein solches Subject für sie fordern, in dessen Beschaffenheit sie ihren Grund haben. Nun kann aber der Stoff dieser Grund nicht sein, insofern er bloß Materie d. h. Getheiltes oder Theilbares und daher Ausdehnbares ist, sondern nur insofern er ein bestimmtes Sein und in diesem Bestand hat: denn das, wodurch er wirklich ist, macht ihn fähig zu wirken[1]). Und so erhalten wir den durch die Form zu einem eigenthümlichen Wesen bestimmten Stoff als das Subject der Kräfte. Das aber eben ist die Lehre der Vorzeit. Ihr zufolge ist zwar nicht der (Ur-) Stoff, sondern der Körper, in unserm Falle das Element, dasjenige, dessen Theile im Raume auseinanderliegen, und nicht die Form, sondern das Element ist das Kräftige; aber das Element ist ausgedehnt, weil es stofflich (materiell) ist, und es hat Kraft und Thätigkeit in Folge der Form (n. 702).

Die Dynamik, — wenigstens wie wir sie bei Leibnitz und Kant finden — dringt endlich darauf, daß in der Natur bildende und nach Zwecken wirkende Kräfte anzuerkennen seien, und macht es der Mechanik zum Vorwurf, daß sie, diese läugnend, namentlich das Leben und die eigenthümliche Beschaffenheit der organischen

---

[1]) Facere actu consequitur ad hoc, quod est, esse actu.
S. Thom. Cont. Gent. l. 3. c. 69.

Wesen nicht zu erklären vermöge. Es sind aber wiederum eben diese Gedanken, welche wie bei Aristoteles, so bei den Scholastikern in den Vordergrund treten. Wie sie es sowohl den alten Griechen, als den neueren Atomisten zum Vorwurfe machen, nur das materiale Prinzip zu betrachten, und deßhalb in den Naturwesen keine anderen Formen, als in den Kunstwerken anzuerkennen; ebenso tadeln sie es an ihnen, die Bildungen der Natur aus der äußeren Bewegung und der Beschaffenheit des Stoffes erklären zu wollen, und keine Zweckthätigkeit gelten zu lassen. Aristoteles führt die Beurtheilung all der verschiedenen Theorien, die man vor ihm versucht, eben darauf zurück, daß außer dem Stoffe die Form, die ihn bestimmt, und außer der Thätigkeit der Zweck, welcher sie leitet, zu betrachten sei[1]), und darin finden wir einen Grundgedanken der scholastischen Philosophie, dem wir schon bei anderer Gelegenheit begegneten, wieder. Es ist dieser: wie wir Gott, die höchste Ursache aller Dinge, nicht als bloße Macht, durch die alles wird, sondern auch als Weisheit, die aller Wesen ewige Formen (Ideen) enthält, und als das höchste Gut, das aller Dinge und daher auch seines Wirkens und Schaffens letzter Zweck ist, denken; also müssen wir auch in der Natur, als der nächsten Ursache, nicht den bloßen Stoff, aus dem alles werden kann, sondern auch die Formen, die den ewigen Ideen nachgebildet sind, und eine Thätigkeit denken, die von Zwecken bestimmt wird. Denn Gott hat es den Geschöpfen verliehen, nicht nur dadurch, daß sie sind, sondern auch dadurch, daß sie wirken, bilden und schaffen, ihm ähnlich zu sein[2]).

697. Wenn dem Gesagten zufolge die aristotelisch-scholastische Lehre manche Ansichten der Dynamik sehr begünstigt; so möchte es scheinen, daß sie dadurch unsern Zeitgenossen im allgemeinen sich wenig empfehle. Denn wie man seit Leibnitz und noch viel mehr seit Kant sich vorzugsweise der dynamischen Anschauung der Natur zuneigte; so hat man in den letzten Jahrzehnten sich immer mehr für die atomistische ausgesprochen. — Indeß ist doch erstlich dies meistens nur von jenen Gelehrten wahr, welche sich fast ausschließlich mit der empirischen Naturlehre befassen. Diese aber haben, wie Schleiden in seiner Schrift über den Materialismus der Gegenwart erörtert, durch den Mißbrauch der Speculation,

---

[1]) Phys. l. 1. et 2. Metaph. l. 1. — [2]) S. Thom. Cont. Gent. l. 3. c. 20. 21. 69.

den sie in Schelling und Hegel beobachteten, verleitet, auch den Gebrauch derselben aufgegeben; so zwar, daß sie aller philosophischen Betrachtung der Natur nicht bloß abhold, sondern auch mehr, als ihnen zur Ehre gereicht, fremd geworden sind. Zudem ist es eine ebenso offenkundige als traurige Thatsache, daß die große Mehrheit dieser Naturforscher dem Materialismus sich ergeben hat; und obwohl wir gewiß nicht behaupten, daß die atomistische Naturlehre an und für sich materialistisch sei, so läßt es sich doch nicht läugnen, daß der Materialist nur mit ihr sich befreunden kann.

Endlich ist zwar die peripatetische Naturlehre der dynamischen insofern verwandt, als diese die körperlichen Wesen ihrem Werden, Sein und mannigfaltigen Erscheinen nach aus Kräften, die in der Natur selber liegen, und nicht bloß mechanisch, sondern auch zweckmäßig wirken, zu begreifen strebt: keinesweges aber, wenn es darauf ankommt, das Verhältniß dieser Kräfte zum Stoffe und das eigentliche Wesen der Körper zu bestimmen, um aus ihm die Eigenschaften derselben zu erklären. Vielmehr läßt sich mit aller Wahrheit sagen, daß die in den vergangenen Jahrhunderten herrschende Richtung die mittlere zwischen den beiden äußersten war, in welche die Ansichten der Gelehrten der letzten Jahrhunderte auseinander gingen. Dies wird immer deutlicher erkannt werden, wenn wir nun die oben nur kurz berührten Lehrpunkte weiter erörtern: und insofern durch eine solche Erörterung die scholastische Lehre ihre Begründung fände; dürften wir behaupten, daß dieselbe, was Atomistik und Dynamik Wahres enthalten, mit Vermeidung ihrer irrthümlichen Ausschweifungen in sich vereinige.

Viertes Hauptstück.

Von der Ausdehnung und Theilbarkeit der Körper.

I.

Von der Ausdehnung.

698. Es würde zu weit führen, wollten wir hier die einzelnen Systeme, welche als dynamische angesehen werden, mit jenem der Vorzeit vergleichen; und wir können uns um so mehr auf das kantische beschränken, als bei Betrachtung desselben auch die wichtigsten Punkte der übrigen zur Sprache kommen müssen. Kant also will nicht nur das Nebeneinander der Körper im Raume, sondern auch die Ausdehnung des einzelnen Körpers durch eine Gegenwirkung der Dehn- und Anziehungskraft erklären. Obschon er aber diese Kräfte Grundkräfte nennt, weil sie keine andere voraussetzen; so ist es doch nicht klar, ob er in ihnen selbst das Wesen der Körper gesucht, oder eine stoffliche Grundlage als Subject, in dem die Kräfte seien, hinzugedacht habe. Gewiß ist, daß er meistens von den Theilen des Körpers auf eine Weise redet, daß man sie durchaus als das, was die Kräfte dehnen und anziehen, und dadurch zur körperlichen Masse vereinigen, denken muß. Von dieser Annahme beginnend, wollen wir nicht einwerfen, daß also das Wesen des Körpers nicht bestimmt werden könne, so lange man nur jene Grundkräfte und nicht auch die Beschaffenheit des Substrats, in dem sie sind und wirken, in's Auge fasse. Möge es uns immerhin verboten sein, nach der Beschaffenheit des Dinges an sich zu fragen: hier, wo es darauf ankommt, die Ausdehnung zu erklären, muß es uns doch gestattet sein, zu untersuchen, wie sich die Theile, die den Körper bilden, vor- oder abgesehen von der Wirkung jener Kräfte eben in Bezug auf die Ausdehnung verhalten. Wir fragen also: wie haben wir uns diese Theile zu denken, als einfach, so daß sie in Beziehung auf den Raum, wie Punkte wären, oder

als Körperchen? In letzterem Falle wird, was durch die sich entgegen wirkenden Kräfte entstehen soll, die Ausdehnung, vorausgesetzt: denn die Körperchen, seien es Moleküle oder Atome, sind ausgedehnt, und es handelt sich dann um nichts anders mehr, als ihre Vereinigung zu Körpern vermittelst der chemischen und physikalischen Kräfte zu erklären. Und wollte man das Verdienst der kantischen Theorie darin suchen, daß durch sie diese vielfachen Kräfte mit ihren Wirkungen auf jene beiden Grundkräfte zurückgeführt werden können: so ist doch damit für die Aufgabe, die gestellt wurde, aus dem Wesen der Körper die Ausdehnung zu begreifen, nichts gewonnen. Denn die Schwierigkeit liegt nicht darin, wie kleine Körper zu großen vereinigt werden, sondern woher die erste Ausdehnung komme. —

699. Sollen aber die Theile, die zurückgestoßen und angezogen werden, einfach, d. h. unausgedehnt sein; so ist wiederum eine doppelte Auffassung möglich. Entweder denkt man sich diese einfachen Elemente als Träger der Kräfte, sie von diesen wie die Substanz von den Eigenschaften unterscheidend; oder man faßt die Kräfte als für sich bestehende Elemente, und in dieser Voraussetzung wären sie selbst das Wesen des Körpers. Beide Annahmen unterliegen jedoch den bekannten Schwierigkeiten der Monadenlehre. Es müßten nämlich jene einfachen Elemente entweder dadurch zur körperlichen Masse werden, daß sie sich der Substanz nach aneinanderfügten, oder dadurch, daß sie, wenngleich getrennt, auf einander einwirkten. Gegen die erstere Annahme lassen sich die Gründe, durch welche Aristoteles Zenon widerlegte[1]), geltend machen. Zenon nämlich behauptete, daß jede, sei es in der Zeit, sei es im Raume ausgedehnte Größe aus Theilen bestehe, die selbst, weil aller Größe entbehrend, gleich den mathematischen Punkten untheilbar seien. Dagegen zeigt Aristoteles, daß aus Punkten unmöglich eine Größe werden kann. Denn da Punkte weder Theile noch Ausdehnung haben, so kann der eine den andern nicht so berühren, daß er nur an einem Ende mit ihm vereinigt würde, sondern wenn er ihn berührt, muß er mit ihm ganz zusammenfallen. So viel Punkte man also auch aneinander bringen möchte; so würden sich alle in einem durchdringen, und der erste ebensowohl den letzten, als den nächsten berühren. Wie aus diesem Grunde die Linie nicht aus zusammengesetzten Punkten,

[1]) Phys. l. 6. c. 1. seqq.

so besteht auch die Fläche nicht aus nebeneinander gelegten Linien, noch der Körper aus aufgehäuften Flächen. — Können demgemäß Monaden nicht durch Vereinigung ihrer Substanz zu Körpern werden; so bleibt die zweite Annahme übrig, der zufolge sie zwar dem Raume nach getrennt, nichtsdestoweniger jedoch durch wechselseitige Einwirkung aufeinander ein Ganzes, das ausgedehnt und undurchdringlich sei, bilden sollen. Allein hier nimmt man an, was rein unmöglich ist. Eine Monade und was immer für ein Wesen kann zwar auf ein anderes, das von ihm getrennt ist, vermittelst eines dritten, das beide verbindet, aber nicht unmittelbar einwirken; aus dem einleuchtenden Grunde, daß ein Ding nicht wirken kann, wo es nicht ist. Zwar hat Kant eben dies in Abrede gestellt und behauptet, daß die Anziehungskraft allerdings in die Ferne, d. h. durch den leeren Raum hindurch wirke. Wäre ein solches Wirken unmöglich, so würde, sagt er, kein Körper auf den andern einwirken können, weil der eine Körper immer dort sei, wo der andere nicht ist. Und wenn man Kant daran erinnert, daß es, um die actio in distans auszuschließen, genügt, wenn der eine Körper den andern berührt: so entgegnet er, die Berührung sei eine Wirkung der Undurchdringlichkeit und folglich eine Wechselwirkung der repulsiven Kräfte zweier Körper. Die Anziehungskraft also von der Berührung abhängig machen, heiße ebenso viel, als sie von der Abstoßungskraft abhängig machen. Nun sei aber die eine dieser Kräfte ebensowohl als die andere Grundkraft, und als solche unabhängig. Allein das ist eine Antwort, welche eben die Hypothese, gegen welche Einspruch gethan wird, als unumstößliche Wahrheit voraussetzt.

700. Diesen und andern Schwierigkeiten scheinen neuere Dynamiker auszuweichen, indem sie nicht mehr von Monaden und Elementen reden, in welchen die Kräfte seien; sondern die Substanz des Körpers für einen mit Kräften oder auch mit einer zusammengesetzten Kraft erfüllten Raumtheil erklären (n. 662.). Aber Schwierigkeiten umgehen heißt nicht, sie überwinden. Wie sollen Kräfte, die ohne materielles Substrat für sich bestehen, einen Raumtheil erfüllen? In und mit dem Stoffe können zwar Kräfte im Raume ausgedehnt sein und ihn einnehmen: aber wofern man sich nicht durch die Einbildungskraft täuschen läßt, und sich die Kräfte dennoch nach Art eines feinen Stoffes, etwa wie den Aether, sondern wahrhaft ohne Stoff denkt; so muß man sie auch als Monaden denken. Als solche aber sind sie entweder jede nur an einem

Punkte gegenwärtig, und können dann nicht auf einander wirken; oder wenn sie in den ganzen Raumtheilen, die sie trennen, gegenwärtig sind, so können sie es nicht nach Art der Körper sein. Denn der Körper ist dadurch im Raume, daß seine Theile auseinander, und jeder derselben in einem andern Theil des Raumes ist. Die Monade aber — oder die für sich bestehende Kraft — hat keine Theile. So bliebe also nichts übrig, als daß sie in dem Raumtheile nach Art eines Geistes gegenwärtig, nämlich, ganz im ganzen Raume und ganz in jeglichem Theile desselben wäre.

Aber dürfen wir dies von den Elementen der Körper annehmen? Die Art, wie ein Wesen in Zeit und Raum da ist, gehört zu jenen Weisen des Seins, welche sich aus seiner Beschaffenheit, d. i. aus der Wesenheit, zunächst ergeben, und müssen also dieser ebenso wie die Grundvermögen, durch die das Wesen wirkt, entsprechen. Daher das Axiom: Modus sequitur esse. Und gewiß wir leiten aus der Vollkommenheit des göttlichen Seins ebensowohl die Ewigkeit und Unermeßlichkeit, als die Allmacht und Allwissenheit her; ja insofern es unter den Attributen Gottes eine Ordnung giebt, sind gerade die Ewigkeit und Unermeßlichkeit die ersten, d. i. jene, welche unserer Denkweise nach der Wesenheit am nächsten liegen. Auch in den Geschöpfen also wird die Weise, wie sie im Raume sind, der Beschaffenheit ihres Seins entsprechen. Und ist es in der That nicht die allgemeine Ueberzeugung, daß der Geist eben darum in viel vollkommener Weise als der Körper im Raum gegenwärtig ist, weil er auch ein viel höheres Sein als dieser besitzt? Wenn nun das, so ist es ein Widerspruch, den Elementen der Körper die dem Geiste eigenthümliche Weise, im Raum zu sein, ohne die Vollkommenheit des Seins, in welcher sie ihren Grund hat, beizulegen. Wollte man ihnen aber auch diese Beschaffenheit des Seins zuschreiben, so würde man sie zu geistigen Substanzen machen und ihnen mit Unrecht die Fähigkeiten des Erkennens und Wollens absprechen.

701. Aber ließe sich nicht wenigstens von dem Körper, der aus solchen Monaden bestünde, wahre Ausdehnung behaupten? Derselbe wäre ein Ganzes, dessen Theile, die Monaden, durch wechselseitige Einwirkung zusammengehalten würden. Da möchte man nun sagen, wenn gleich die Monade, jede für sich, nicht ausgedehnt, sondern in ihrem Raumtheilchen nach Art des Geistes gegenwärtig sei, so habe doch der aus ihnen zusammengesetzte

Körper seine Theile, nämlich eben die Monaden, in verschiedenen Theilen des Raumes und sei also ausgedehnt.

Allein möge immer ein solches Ganze denkbar sein; seine Ausdehnung würde dennoch keineswegs dem wahren Begriffe derselben entsprechen. Wir müssen hier an die Unterscheidung zwischen der stätigen Größe (quantitas continua) und der sogenannten discreten (quantitas discreta) erinnern. Diese letztere entsteht dadurch, daß die Theile des Ausgedehnten sich in ihren Gränzen berühren; die erstere aber fordert, daß die Gränzen der Theile zusammenfallen oder Eines sind, so nämlich, daß das Ende des einen Theiles der Anfang des andern ist. In dem, was nur durch Angränzung ein Ganzes bildet, und deßhalb contiguum heißt, giebt es also geschiedene Theile, die vereinigt sind; in dem Stätigen, continuum aber ist freilich das, was oben ist, von dem, was unten ist, das, was zu einer Seite, von dem, was zur andern liegt, verschieden, und deßhalb kann es in Theile zerlegt werden, aber noch sind in ihm die Theile nicht geschieden. Nun ist es aber nur dies Stätige, das unserm Begriff der Ausdehnung vollkommen entspricht; ein durch Angränzung gebildetes Ganze ist vielmehr eine zusammenhängende Mehrheit von ausgedehnten Dingen. So lange wir die Körper nur nach der sinnlichen Erscheinung beurtheilen, halten wir die meisten für stätige Größen: denn wir nehmen in ihnen keine geschiedenen Theile, welche die Ausdehnung unterbrächen, wahr. Wenn wir sie uns aber vorstellen, wie der Naturforscher sie kennt, als zusammengesetzt nämlich aus vielen Molekülen, die selbst nicht einmal so aneinander gränzen, daß sie nicht durch Poren getrennt wären; so müssen wir sie für Massen ausgedehnter Dinge erklären, die zwar auch als Massen Ausdehnung, aber eine unvollkommene, weil unterbrochene haben. Wären also auch die Theile der Körper nichts Stätiges, so gäbe es in der Natur gar keine Ausdehnung, die dem Begriff derselben ganz entspräche; und dies ist es, was man wider jede Ansicht, welche die letzten Bestandtheile der Körper für einfach erklärt, geltend machen kann. Denn, wie eben gezeigt wurde, solche Bestandtheile sind entweder nur in getrennten Punkten, oder wenn in ganzen Raumtheilen gegenwärtig, doch in denselben nicht ausgedehnt. So gäbe es also auch in den Elementen der Körper keine stätige Größe, und die Ausdehnung, welche die Körper durch die aneinander gränzenden Elemente erhielten, wäre in diesem Falle um so mehr eine nur uneigentliche, als sie die eigentliche

und wahre nicht einmal zur Grundlage hätte. Wie also die Atomisten die Einheit des Seins und daher die wahre Substanzialität nicht behaupten können, weil sie keine Form anerkennen wollen, welche den Stoff zu einem eigenthümlichen Sein und Wesen bestimme: so verlieren die Dynamiker die Einheit, welche die Körper der Größe nach haben, und deßhalb die wahre Ausdehnung, weil sie keinen Stoff als Substrat der Kräfte zulassen, und daher die Kräfte in Beziehung auf den Raum wie Geistiges fassen. Wenn aber die Ausdehnung keine wahre, sondern nur eine scheinbare ist, so muß dasselbe auch von jenen andern Eigenschaften, welche in der Quantität ihren Grund haben, behauptet werden.

702. Sehen wir nun, welche Erklärung die Ausdehnung in der Lehre der Scholastik fand. Um das Verhältniß der Ausdehnung zum Wesen des Körpers richtig aufzufassen, muß zuvor bestimmt werden, was die Ausdehnung selber in sich faßt. Man pflegt zu sagen, eine Substanz sei dadurch ausgedehnt, daß sie Theile habe, welche die einen außer den andern seien. Jedoch dies Auseinandersein der Theile schließt dreierlei in sich[1]. Zuvörderst setzt es voraus, daß die Theile verschieden, die einen nicht die andern sind; und wir haben schon bemerkt, daß dies sich auch im Stätigen, von dem hier zunächst die Rede ist, bewährt. Denn wenngleich das Stätige keine geschiedenen (discreten) Theile hat; so ist doch ohne Zweifel, was in der Höhe, von dem, was in der Tiefe, und was zu einer Seite, von dem, was zur andern liegt, verschieden. Damit jedoch etwas ausgedehnt sei, genügt diese Verschiedenheit an sich betrachtet nicht; es wird überdies erfordert, daß die Theile auch in Bezug auf den Raum auseinander sind, und dadurch die eben bezeichnete Lage, die drei Dimensionen haben. Endlich aber würde die Ausdehnung keine natürliche Eigenschaft sein, und den Körper nicht zu einer den Raum erfüllenden Masse (moles corporea) machen; wenn die Theile zwar räumlich auseinander lägen, jedoch ebenso wohl auch ineinander sein, sich durchdringen könnten. Eben darin offenbart sich uns vielmehr die körperliche Ausdehnung in ihrer Eigenthümlichkeit, daß den Gesetzen der Natur gemäß der eine Theil des Ausgedehnten nicht sein kann, wo der andere ist. Weil also der Grund der Ausdehnung des Körpers seine Größe ist; so

[1]) Suarez. Metaph. Disp. 40. sect. 4.

muß es zu den Eigenschaften dieser gehören, daß sie die Körper und die Theile desselben Körpers **undurchdringlich**, d. h. geeignet macht, andere Körper oder Theile von dem Orte, den sie einnehmen, auszuschließen.

Was nun das Verhältniß der Größe und Ausdehnung zum Wesen des Körpers angeht, so müssen wir zunächst an das, was oben über den Begriff des Körpers gesagt wurde (n. 683.), erinnern. Wenn der Körper, um seine Wesenheit zu bezeichnen, eine zusammengesetzte Substanz genannt wird; so hat man darunter nicht die Zusammensetzung aus quantitativen Theilen, die Größe, sondern die Zusammensetzung des Wesens aus einem potenzialen Subject, dem Stoffe, und einer actuirenden Form zu verstehen. Die Größe, durch welche der Körper quantitative Theile und Ausdehnung hat, ist nach der Ansicht der Vorzeit vielmehr eine aus dem Wesen entspringende **Eigenschaft**. In der nominalistischen Schule folgte man freilich einer andern Meinung. Der Stoff sollte zugleich auch die Größe, und somit diese Bestandtheil der Wesenheit des Körpers sein. Ein und dasselbe nämlich heiße Stoff, insofern es Subject sei, das die Form empfange, und heiße Größe, insofern es Grund der Ausdehnung sei[1]. Alle übrigen Scholastiker aber hielten mit Aristoteles dafür, daß die Größe das durch Stoff und Form vollendete Wesen voraussetze, und sich zu ihm wie eine Eigenschaft verhalte[2]. Und gewiß möge auch die Größe mit dem Wesen des Körpers so verbunden sein, daß den Gesetzen der Natur gemäß kein Körper ohne Größe sein könne; so bestimmt sie doch nicht das Sein des Körpers in sich betrachtet, sondern nur in Beziehung auf den Raum: und wofern wir nicht die bloße Größe, sondern ein Ding, das groß ist, also nicht den mathematischen, sondern den physischen Körper denken; so muß dieser — nicht der Zeit, wie sich von selbst versteht, aber der Natur und dem Grunde nach — früher ein Wirkliches, und folglich ein Bestimmtes, in sich Vollendetes sein, ehe es groß sein kann. Wenn aber das, so setzt sie das Wesen voraus. Dazu kommt, daß die Ausdehnung sinnlich wahrnehmbar, ja daß ohne

---

[1] Suarez. Metaph. Disp. 40. sect. 2.

[2] . . . . *τὸ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες, ἀλλ' οὐκ οὐσίαι. Τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία· ἀλλὰ μᾶλλον, ᾧ ὑπάρχει ταῦτα αὐτὰ πρώτως, ἐκεῖνό ἐστιν ἡ οὐσία.* Metaph. l. 7. (al. 6.) c. 3.

sie nichts anderes am Körper wahrnehmbar ist, während das Wesen des Körpers nur durch die Vernunft erkannt wird[1]).

703. Wenn demzufolge die Größe nicht das Wesen des Körpers, sondern eine Eigenschaft ist, die in diesem Wesen ihren nothwendigen Grund hat; so muß sich die Frage einstellen, wodurch das Wesen ein solcher Grund sei. Sehen wir, wie dieselbe nach der Lehre der Scholastik zu beantworten ist. Wenngleich die Größe nicht vom Stoffe an sich, sondern vom Körper ausgesagt werden muß; — denn der Stoff an sich ist *μητε τι μητε ποσον* —; so giebt es doch im Körper Größe in Folge des Stoffes: wie denn überhaupt die Eigenschaften dem aus Stoff und Form Zusammengesetzten, aber doch die einen in Folge des Stoffes, die andern in Folge der Form zukommen[2]). Worin ist also dies besondere Verhältniß der Größe zum Stoffe begründet? Die Natur des Stoffes ist zunächst, Subject zu sein: wie er nun aber durch sich selbst Subject der Wesensform ist, so trägt er die übrigen Formen, d. h. die accidentalen Beschaffenheiten des Körpers, vermittelst der Größe. Denn alle diese Accidenzen, nicht nur die Figur, die Farbe, sondern auch die Kräfte, die Thätigkeit, die Bewegung, setzen, um im Körper sein zu können, die Ausdehnung desselben voraus. So ist also auch die Größe in ihrer Weise Subject[3]). Und wie der Körper durch den Stoff nicht des Wirkens, sondern vielmehr des Leidens fähig ist; so erhält er auch durch die Größe keine Thätigkeit, sondern vielmehr Empfänglichkeit für Einwirkung anderer Körper[4]). Endlich aber wurde schon be-

---

[1]) Cf. Maurus. Quaest. phil. vol. 2. q. 36.

[2]) Prima accidentia consequentia substantiam (corporalem) sunt quantitas et qualitas, et haec duo proportionantur duobus principiis essentialibus substantiae, scilicet formae et materiae, (unde magnum et parvum Plato posuit differentias materiae;) sed qualitas ex parte formae. Et quia materia est subjectum primum, quod non est in alio, forma autem est in alio, scilicet materia; ideo magis appropinquat ad hoc, quod est non esse in alio, quantitas, quam qualitas et per consequens quam alia accidentia.
S. Thom. in 4. D. 12. q. 1. a. 1. sol. 3. ad 1.

[3]) Quia primum subjectum est materia, consequens est, quod omnia alia accidentia referantur ad subjectum mediante quantitate dimensiva, sicut et primum subjectum coloris dicitur esse superficies.
S. Thom. S. p. 3. q. 77. a. 2.

[4]) Quia quantitas se tenet ex parte materiae et qualitas ex parte formae; ideo quantitas non agit nisi mediante qualitate, quae est actionis principium. In 4. Dist. 12. q. 1. a. 2. sol. 1.

merkt, daß die Unvollkommenheit, welche dem körperlichen Sein als solchem eigen ist, ihm vom Stoffe kommt; während es durch die Form vielmehr Eigenschaften erhält, durch die es mit dem Sein des Geistes einige Aehnlichkeit besitzt. Auch die unvollkommene Weise also, in welcher der Körper sich gleichsam vertheilend im Raume ist, hat ihre Ursache in dem Stoffe; von der Form rührt vielmehr die Einheit her, die er bei jener Zertheilung bewahrt, wie dies besonders in den organischen Wesen bemerkbar ist.

Indeß liegt doch der Grund der Ausdehnung im Stoffe nur insofern, als jede aus diesem bestehende Substanz ihrer Natur zufolge ausgedehnt werden kann und muß, und nicht auch insofern, daß der Stoff durch sich schon ausgedehnt wäre. Denn nicht der Stoff, sondern der mit der Form vereinigte Stoff, d. h. die Substanz des Körpers, ist wie das Subject, so auch der eigentliche Grund der Größe und Ausdehnung. Es wurde oben aus der Einheit der Substanz erklärt, daß ein und dieselbe Form das ganze Wesen des Körpers bestimmt, also nicht nur der Grund ist, weßhalb der Stoff Körper dieser oder jener Art, sondern auch, weßhalb er Körper ist. Insofern also die Form durch ihre Vereinigung mit dem Stoffe diesen zum Körper macht, insofern ist sie auch in und mit ihm der Grund seiner Ausdehnung. Denn wie das allen Körpern gemeinsame Wesen darin besteht, aus Stoff und Form zusammengesetzt zu sein; so ist es auch eine allen Körpern als solchen gemeinsame Eigenschaft, ausgedehnt zu sein[1]).

704. Allein um das Wesen des Körpers als eines Ausgedehnten aus seinem letzten Grund zu begreifen, wird nun weiter gefragt, woher denn im Stoffe eben dies, daß er im Raume nur zertheilt gegenwärtig sein kann, und deßhalb die Ausdehnung fordert, und wodurch die Form in Vereinigung mit ihm zur Ursache der wirklichen Ausdehnung werde. Wir wissen bereits, wie die Identitätsphilosophie diese Fragen beantwortet. Sie läßt die absolute Idee, die mit dem absoluten Sein zusammenfällt, als die höchste Einfachheit in ihr Gegentheil übergehen, und folglich in unendlich viele Theile zerfallen; auf dieser Grundlage des materiellen Seins will sie dann durch eine Vervollkommnung der kantischen Lehre von den beiden Grundkräften den Körper als das Ausgedehnte gewinnen (n. 663.). So sehr nun auch jener Abfall

---

[1]) S. Thom. S. p. 1. q. 76. a. 6. Quaest. disp. q. de anima a. 9. cf. Cajet. De ente et ess. c. 7. q. 16.

der Idee von sich selbst mit allem, was die Scholastik vom Ursprung der Dinge aus Gott lehrte, in Widerspruch ist; so liegt dennoch in dem Gegensatz, den die Einfachheit des absoluten Seins mit der Getheiltheit des materiellen bildet, der letzte Grund, aus dem auch die Scholastik die Ausdehnung und Wandelbarkeit, das ganze Wesen der Körper erklärte. Aller Dinge höchster Grund liegt darin, daß es durch Gott außer Gott etwas geben kann, das, insofern es ist, mit ihm einige Aehnlichkeit hat, und insofern es nicht durch sich und beschränkt ist, mit ihm einen Gegensatz bildet. Hienach das Wesen der Dinge begreifen, heißt sie aus ihrem höchsten Grunde begreifen. Es folgt aber aus diesem Grundsatz, daß nichts, was irgendwie ein Sein hat, sondern nur das reine Nichts, das schlechterdings ohne alles Sein ist, mit Gott einen vollen Gegensatz bildet. Dies haben wir auch in dem Stoffe zu betrachten. Er ist nicht schlechthin nichts, sondern ein Etwas, das mit der Form vereinigt die Substanz des Körpers bildet, und insofern giebt es auch in ihm eine gewisse Aehnlichkeit mit Gott[1]); aber ohne die Form hat er keine Wirklichkeit, und in dieser seiner Potenzialität steht er auf der tiefsten Stufe des Seins, das er nicht in sich hat, sondern durch Verbindung mit einem Andern empfängt. Unter allem also, was wie immer ist, und deßhalb auch irgend eine Aehnlichkeit mit Gott, dem absoluten Sein, hat, muß er mit diesem den größten Gegensatz bilden[2]), und dies sich zunächst und am meisten in Bezug auf die Einfachheit offenbaren; weil die Einheit das erste Attribut des Seins, und die nächste der Beschaffenheit des Seins entsprechende Vollkommenheit ist[3]). Gott, als das reinste Sein, hat weder Theile, noch kann er Theil eines Ganzen sein. Der Stoff hin=

---

[1]) Materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse.

S. Thom. S. p. 1. q. 14. a. 11. ad 3. Cf. ibid. q. 5. a. 3. ad 3.

Quantumcunque debile esse habeat materia prima, illud tamen est imitatio primi entis. De verit. q. 3. a. 5. ad 1.

[2]) Illud in entibus est extreme distans a Deo, quod est potentia tantum, scilicet materia prima. Id. Contra Gent. l. 3. c. 69.

[3]) Deus, qui summe est unus, est summe perfectus . . . — Materia prima, quae est omnium maxime divisibilis, ac minime una, cum facta quacunque divisione conservetur, est imperfectissimum ens, et minime unum. Maurus. Quaest. Phil. vol. 1. q. 29.

gegen kann nur als Theil eines Ganzen sein, und es liegt in seiner Natur, daß dies Ganze, dessen Grundlage er bildet, wiederum in Theile auseinandergeht. Wie nun aus jener Zusammensetzung des Stoffes und der Form die Wandelbarkeit der Körper und mit ihr die Unvollkommenheit ihrer Dauer entspringt (n. 346); so aus der Getheiltheit oder Theilbarkeit, welcher die körperliche Substanz in Folge der stofflichen Grundlage unterliegt, ihre Ausdehnung und die unvollkommene Weise ihres Daseins im Raum. Auch in dieser offenbart sich jener äußerste Gegensatz mit Gott, dem Absoluten. In Folge seiner Einfachheit ist Gott in seinem ungetheilten Wesen allem, was ist, nothwendig gegenwärtig, und deßhalb über den Raum schlechthin erhaben, — unermeßlich. Der Geist ist, weil endlich, auch seinem Sein im Raume nach beschränkt, aber ist doch in dem Raume, in dem er gegenwärtig ist, nicht getheilt; der Körper aber kann nur dadurch im Raume gegenwärtig sein, daß er sein Wesen durch denselben vertheilt. Seine Größe ist eine Vollkommenheit, weil ohne sie sein Dasein und Wirken auf einen Punkt beschränkt wäre; aber es ist eine Unvollkommenheit eben dieser Größe, daß er nicht wie der Geist ganz im ganzen Ort und ganz in jedem Theile desselben sein kann, ihn nur durch seine Kraft erfüllend. Ebenso verhält es sich mit der Undurchdringlichkeit. Der Geist kann durch seine Kraft den Raum so erfüllen, daß er Anderes, das in denselben eindringen möchte, abwehrt; aber er kann auch, wenn er will, mit dem Andern zugleich am selben Orte sein, und deßhalb alle Körper durchdringen. Aber der Körper erfüllt den Raum durch seine Masse, und daher ist er nicht bloß geeignet, sondern auch genöthigt, Anderm zu widerstehen, und durch dieselbe Größe, durch die er im Raume ausgedehnt ist, gehindert, mit andern Körpern zugleich in demselben zu sein.

705. Was nun die andere Frage angeht, wodurch die Form in Vereinigung mit dem Stoff Grund der Größe des Körpers sei; so ergiebt sich aus dem Gesagten, daß der Stoff als das unvollkommenste Sein nur Subject einer Substanz sein kann, deren Theile im Raume auseinandergehen; dies ist aber nur dadurch möglich, daß die Theile bestimmt seien, und eine dem Orte nach bestimmte Lage haben. Wenn also die Größe, insofern sie ein Subject, in dem Theile unterschieden werden können, voraussetzt, in dem Stoffe ihren Grund hat; so hat sie ihren Grund in der Form, insofern diese Theile unter sich und ihrer Lage nach be-

stimmt sind. Denn die Form bestimmt nicht bloß das spezifische Sein, sondern auch die Theile des Körpers als eines Ganzen[1]). — Ferner streitet es mit der Ansicht der Vorzeit nicht, die Ausdehnung aus der Doppelwirkung der Expansions- und Contractionskraft zu erklären. Es liegt in den mitgetheilten Erklärungen und wird auch von den Scholastikern bestimmt ausgesprochen, daß es die eigenthümliche Wirkung der Größe ist, den Körper im Raume auszudehnen[2]). Nun dringen sie aber zugleich darauf, daß die ursprüngliche Ausdehnung jene des Stätigen ist, in dem folglich die Theile nicht getrennt sind. So muß also die Größe die Theile des Körpers so durch den Raum ausdehnen, daß sie nicht aufhören, ein ununterbrochenes Ganze zu bilden. Das ist aber nur möglich, wenn mit dem Ausdehnen, der Expansion, ein Zusammenhalten, die Contraction, verbunden ist. Die Scholastik lehrt freilich, daß der Körper durch die Größe nicht sowohl nach außen hin thätig, als vielmehr für Einwirkungen von außen empfänglich ist; aber dies schließt nicht aus, daß die Größe im Körper selbst nach Art einer Form wirksam sei (eine Formthätigkeit habe).

Anders verhält sich die Sache, wenn man, wie Kant, das Ausdehnen als Zurückstoßen und das Zusammenhalten als Anziehen darstellt. Durch wahre Dehnung erhalten wir ein Stätiges, ein Großes, dessen Theile ungetrennt sind, aber wechselseitig zurückstoßen können sich nur getrennte Theile: ebenso verhindert das Zusammenhalten, daß Theilbares nicht getheilt werde, aber die Anziehung setzt Getheiltes oder ganz Geschiedenes voraus. Wenn man daher gegen Kant bemerkt hat, daß er die Theile des Körpers als das, was sich zurückstößt und anzieht, bezeichnend, die Ausdehnung und somit die Materie, die er durch jene Doppelkraft erst gewinnen will, voraussetzt; so läßt sich ebendeßhalb auch, was die Vorzeit vom Verhältniß der Wesenheit des

[1]) Quando aliqua forma substantialis perficit materiam, sicut potentia materiae est reducta per formam ad actum, ita per illud idem esse permutatur ad distinctionem et terminationem partium totius compositi. In forma enim substantiali non solum est vis perfectiva materiae, sed etiam distinctiva totius per partes, et huic necesse est respondere a parte materiae potentiam, quae respiciat ipsam perfectionem suam per formam et etiam partium sequentium diversitatem.

S. Thom. opusc. 22. de natura materiae. c. 5.

[2]) Suarez. Metaph. Disp. 40. sect. 4.

Körpers zur Ausdehnung lehrte, ihm gegenüber festhalten. Leibnitz wendete gegen Cartesius ein, daß die Ausdehnung nicht das Wesen des Körpers sein könne, weil jedes Ausgedehnte nothwendig schon ein spezifisches Sein habe. Aus demselben Grunde fanden auch die Atome Gassendi's, welche außer der Körperlichkeit keine Qualität haben sollten, die sie zu Körpern dieser oder jener Art bestimme, unter den Gelehrten keine Aufnahme. Es läßt sich also auch gegen Kant erinnern, nicht nur daß Dehnung und Anziehung schon, was er Materie nennt, nämlich Bewegliches im Raume, voraussetzen, sondern auch daß dieses Bewegliche bereits Körper bestimmter Art sein muß. Denn wie nichts, als was schon Körper ist, Gegenstand jener Grundkräfte sein kann; so kann auch nichts Körper sein, ohne ein spezifisch bestimmtes Sein zu haben. Dies aber eben ist die Lehre der Scholastik: es muß bereits der Stoff durch die Form zum Körper constituirt sein, damit in ihm Größe und Ausdehnung denkbar seien. Die Expansion und Contraction, aus welchen man diese erklärt, können nur als die ersten und ursprünglichen Erscheinungen des Wesens der Körper betrachtet werden.

II.

Von der Theilbarkeit der Körper.

706. Es möchte für manche unserer Leser von einigem Interesse sein, zu vernehmen, wie Aristoteles die Theilbarkeit des Raumes sowohl als der Zeit vermittelst der Bewegung darthut[1]). Es ist klar, daß von zwei Körpern, die auf derselben Fläche in gleicher Richtung bewegt werden, derjenige, dessen Bewegung rascher ist, früher als der andere die Gränze der Fläche erreicht, und zwar, wenn die Bewegung doppelt rasch ist, in der Hälfte der Zeit. So oft also die Bewegung verdoppelt wird, wird auch die Zeit, worin das Bewegte denselben Raum durcheilt, in zwei gleiche Hälften getheilt. Ebenso muß aber auch der Körper, der nur halb so rasch als ein anderer bewegt wird, wenn die zu durchlaufende Linie dieselbe bleibt, diese in zwei Hälften schneiden. Kann also jede Bewegung vermehrt und jede vermindert werden,

---

[1]) Phys. l. 6. c. 1. et seqq.

so müssen auch die Zeit sowohl als der Raum in's Unendliche theilbar sein.

Wenn man dies läugnet, und annimmt, daß vielmehr jedes Ausgedehnte aus einer gewissen Anzahl untheilbarer Theile zusammengesetzt sei; so stößt man nothwendig auf Widersprüche. Denn setzen wir einmal voraus, daß eine zu durchlaufende Linie aus untheilbaren Theilen d. i. aus Punkten bestehe; es muß dann jedes Maß von Bewegung einer bestimmten Anzahl von Punkten entsprechen, und folglich auch eine Bewegung geben können, durch die eine ungerade Anzahl von Punkten zurückgelegt wird. Nun giebt es aber gewiß keine Bewegung, die nicht um die Hälfte langsamer sein könnte, als sie ist; und somit müßte jene, die eine ungerade Zahl von Punkten durchläuft, wenn sie um die Hälfte vermindert würde, in dem Raum das Untheilbare, einen Punkt nämlich, theilen. Dasselbe gilt von der Zeit. Wenn z. B. eine Kugel in sieben Zeitpunkten durch einen Saal rollte; so müßte sie, wenn ihre Bewegung verdoppelt würde, in der Hälfte der Zeit von einem Ende des Saales zum andern kommen, und folglich der vierte jener sieben Punkte getheilt werden. — Aber mehr noch: eben weil es ein Widerspruch ist, daß Punkte getheilt werden; so würde aus der Annahme, daß die Ausdehnung aus Punkten bestehe, folgen, daß es gar keinen Unterschied in der Bewegung geben könne. Denn auch die rascheste Bewegung bedarf wenigstens eines Punktes der Zeit, um durch einen Punkt im Raume zu gehen; ebenso muß aber auch die langsamste Bewegung in jedem Zeitpunkt wenigstens einen Punkt im Raume zurücklegen: wo nicht, so würden im letzteren Falle die Punkte im Raume, im ersteren die Zeitpunkte getheilt. — Daraus ergiebt sich aber ferner, daß bei der Voraussetzung Zenon's gar keine kreisförmige Bewegung möglich wäre. Denn damit diese statt finde, d. i. damit eine Linie um den Mittelpunkt bewegt werde; müssen die Theile der Linie, die dem Mittelpunkt nahe liegen, in derselben Zeit durch einen viel geringeren Raum als die entfernten bewegt werden. Wären aber Zeit und Raum aus Punkten zusammengesetzt; so könnten weder die dem Mittelpunkte nahen Theile in einem Zeitpunkt weniger als einen Punkt im Raume, noch die entfernten einen Punkt im Raume in weniger als einem Zeitpunkt zurücklegen.

Demzufolge wäre also dargethan, daß ein Ausgedehntes unmöglich in nicht ausgedehnte Theile zerlegt werden kann: weßhalb denn auch Aristoteles aus den obigen Beweisen folgert, daß jede

Größe im Raume oder der Zeit nur in theilbare Theile und folglich in's Unendliche getheilt werden kann. Wenn dagegen die Monadenlehre für ihre Annahme sich auf den Satz beruft, daß man in der Theilung eines Zusammengesetzten endlich zu einfachen, d. i. nicht ferner theilbaren Elementen kommen müsse; so verwechselt sie das Zusammengesetzte mit dem Ausgedehnten. Nicht jede Größe und Ausdehnung, sondern nur diejenige, welche durch Contiguität sich bildet, ist eine zusammengesetzte: denn nur sie schließt geschiedene Theile ein, die deßhalb auch ohne Zweifel der Zahl nach endlich sind. Die stätige Größe aber ist, obwohl theilbar, deßhalb keineswegs aus Theilen zusammengesetzt. — Mit Recht hat man deßhalb auch auf den Einwurf, daß die Theilbarkeit in's Unendliche in dem zu Theilenden eine unendliche Anzahl von Theilen voraussetze, mit Aristoteles geantwortet, daß die stätige Größe die Theile, in welche sie zerlegt wird, nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach in sich schließt, und man folglich daraus, daß sie in immer mehr Theile zerlegt werden kann, nur schließen kann, daß sie unendlich viele mögliche, und nicht, daß sie unendlich viele wirkliche Theile einschließt. Weil also die in's Unendliche fortgesetzte Theilung nie vollendet wird, noch vollendet werden kann; so existirt auch niemals eine unendliche Anzahl von Theilen.

707. Diese Antwort ist vollkommen genügend, wenn es sich um die Theilung der bloßen Ausdehnung, also des mathematischen Körpers handelt; aber läßt sich durch dieselbe auch eine in's Unendliche gehende Theilung des physischen Körpers begreiflich machen? Demokrit hatte dagegen, um die Annahme von Atomen zu rechtfertigen, nach Aristoteles Bericht[1]) folgenden Beweis geführt. Wenn die Körper nicht aus Atomen bestehen, sondern auch ihre letzten Bestandtheile noch getheilt werden können; so nehme man an, daß eine solche vollständige Theilung geschehen sei. Denn was als möglich behauptet wird, das darf man sich auch wirklich denken; und wenn die Möglichkeit mit Recht behauptet wird, so kann sich aus der Annahme der Verwirklichung nichts Unzuläßliches ergeben. Was bliebe also, wenn jene vollständige Theilung vorgenommen würde, von dem getheilten Körper übrig? Nichts, das Größe hätte oder Körper wäre: denn das könnte der Annahme zufolge noch getheilt werden, und folglich

[1]) De generatione l. 1. c. 8.

nach der vollendeten Theilung sich nicht mehr finden. Also was keine Größe hätte, d. i. Punkte oder nichts. Aus Punkten aber kann, wie oben gezeigt wurde, kein Großes entstehen und folglich auch in sie nicht zerlegt, in nichts der Körper ebensowenig durch die Theilung aufgelöst werden, als er nicht aus nichts gebildet oder zusammengesetzt war. So muß man also, um den Körper als ein Großes zu begreifen, annehmen, daß seine letzten Bestandtheile untheilbar, daß sie Atome seien. —

Aristoteles erwidert, daß diese ganze Beweisführung auf einer unrichtigen Annahme ruht. Wenn man behauptet, daß der Körper in keine Theile zerlegt werden könne, die nicht ferner theilbar seien; so läugnet man eben damit, daß die vollendete Theilung, von der Demokrit redet, möglich sei. Es ist aber kein Widerspruch, daß der Körper nur der Möglichkeit nach, und nicht auch in Wirklichkeit ganz und gar theilbar sei. Was als möglich behauptet wird, muß freilich auch als wirklich gedacht werden können: aber es folgt nicht, daß, was in einem Dinge möglich ist, je allzumal könne in ihm verwirklicht sein. Denn es kann ja eben die Potenzialität zur Natur des Dinges gehören. Der Stoff z. B. kann alle möglichen Formen enthalten; aber eben darum ist es nicht möglich, daß jemals alles aus ihm geworden sei, was aus ihm werden kann. Da die Wandelbarkeit zu seinem Wesen gehört, so muß er auch immer für andere Formen empfänglich bleiben. Weil also ebenso die Theilbarkeit im Begriffe des Großen liegt, so ist es unmöglich, daß dieses je bis dahin getheilt werde, daß es nicht ferner theilbar sei. — So erläutert der h. Thomas die wenigen Worte Aristoteles[1]); dieser aber zeigt die Unmöglichkeit jener vollendeten Theilung auf's Neue durch das Beispiel der Linie. Jede Theilung setzt einen Punkt in dieselbe; damit sie also vollständig getheilt wäre, müßte es in ihr überall Punkte geben; dieses aber ist ebenso unmöglich, als daß die Linie aus angränzenden Punkten könne gebildet werden.

708. Indeß damit ist zwar Demokrit widerlegt, aber die Schwierigkeit, welche eine ohne Aufhören fortzusetzende Theilung des physischen Körpers darbietet, nicht gehoben. Im physischen Körper wird nicht bloß die Ausdehnung, sondern auch das Ausgedehnte, die Substanz des Körpers getheilt. Diese also müßte so beschaffen sein, daß aus ihr durch die bloße Theilung unend-

[1]) In l. 1. de generat. lect. 4.

lich viele Dinge werden könnten. Jedes dieser Dinge hätte aber einen Theil des Stoffes der getheilten Substanz: wir sagen des Stoffes, denn es mag immerhin sein, daß durch die Theilung die Form geändert würde, wie dies sowohl in der natürlichen als in der chemischen Auflösung der Fall ist. Wie soll also die Substanz eines Körpers den Stoff für unendlich viele Dinge enthalten? Hier läßt sich nicht antworten, daß der Körper diesen Stoff nur der Möglichkeit nicht der Wirklichkeit nach in sich enthalte. Denn das hieße ebenso viel, als durch die Theilung des Körpers werde aus dem in ihm vorhandenen Stoffe immer mehr Stoff hervorgebracht. — Ebensowenig befriedigt eine andere Antwort, welcher man bei neueren Schriftstellern begegnet. Die Größe, sagen sie, sei ein relativer Begriff; was nach den Verhältnissen, welche uns zum Maße der Größe dienen, und bei den Mitteln der Wahrnehmung, die uns zu Gebote stehen, als sehr klein erscheine; das könne nach andern Verhältnissen beurtheilt, und mit andern Augen angeschaut, sich als sehr groß darstellen. Diese Antwort mag die Schwierigkeit heben, welche uns daraus entsteht, daß wir uns eine in's Unendliche fortgesetzte Theilung der Größe durch die Einbildungskraft nicht vorstellen können; jene Schwierigkeit aber, welche, wie eben gezeigt wurde, das Denken darin findet, daß aus einer endlichen Substanz andere Substanzen ohne Zahl durch die bloße Theilung werden sollen, berührt sie nicht.

709. Es scheint aber diese Schwierigkeit auch durchaus unauflösbar zu sein, wofern es sich nicht darthun läßt, daß, wenngleich der Raum, deßhalb nicht auch der Körper, der denselben einnimmt, in's Unendliche theilbar sein muß. Dies ist der Weg, den der h. Thomas einschlägt. Auf den ersten Blick möchte man zwar darin einen Widerspruch zu sehen glauben. Denn vorausgesetzt, daß hier immer vom Stätigen, dem ohne alle Unterbrechung Ausgedehnten, die Rede ist, füllt ja der Körper den Raum, den er einnimmt, vollkommen aus: wie sollte also, wenn der Raum, nicht ebensowohl der Körper, der in ihm ist, ohne Ende theilbar sein? Allerdings, antwortet der h. Thomas, müssen wir diese Theilbarkeit auch vom Körper behaupten, so lange wir in ihm nur seine Größe und Ausdehnung im Auge haben. Nun ist es aber sehr wohl möglich, daß während die Größe des Körpers der immer fortschreitenden Theilung kein Hinderniß setzt, dies Hinderniß jedoch in der Substanz des Körpers liege. Und man bemerke, daß alle Beweise, die man für die Theilbarkeit ohne Ende

vorbringt, zunächst nur vom mathematischen Körper gelten. Der mathematische Körper ist aber eben die Größe, für sich d. h. ohne die Substanz betrachtet. Ehe man also die Theilbarkeit, die vom mathematischen Körper bewiesen wird, von dem physischen, der die Substanz einschließt, behauptet; muß man untersuchen, inwieweit auch die Substanz des Körpers sie zulasse. Nun ist es aber nicht schwer einzusehen, daß die Theilung der Substanz eines Körpers nothwendig ihre Gränzen haben muß[1]). Obschon der Stoff für sich betrachtet nicht diese oder jene Größe fordert; so kann er doch nur unter derjenigen, welche irgend einer Form der Naturdinge entspricht, dasein. Nun erheischt aber jede Form irgend ein bestimmtes Maß von Stoff und eine bestimmte Größe. Denn wie sie die wesentliche Beschaffenheit des Körpers bestimmt, so bestimmt sie auch alle seine Eigenschaften, und insbesondere die ersten und nothwendigen. Ferner ist die Form das Prinzip der dem Körper eigenen Thätigkeit; sie ist es aber nicht für sich allein, sondern in und mit dem Stoff, ohne den sie nicht einmal dasein, geschweige denn thätig sein kann. So muß sie also auch deßhalb eine bestimmte Quantität von Stoff erheischen[2]). Was nun hieraus in Bezug auf die Theilbarkeit der Körper folgt, das wird auch durch die Erfahrung bestätigt: wenn durch die fortgesetzte Theilung des Körpers jenes Maß aufhört in den Theilen vorhanden zu sein; so können diese nicht mehr als Körper der Art, zu welcher sie vor der Theilung gehörten, fortbestehen[3]). Diese mit Umwandlung

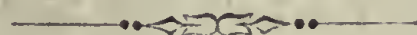
[1]) Etsi corpora mathematica possint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur; cum unicuique formae determinetur quantitas secundum naturam, sicut et alia accidentia. Unde nec rarefactio in infinitum esse potest, sed usque ad terminum certum. De pot. q. 4. a. 1. ad 5.

[2]) Etsi prima materia, prout in se consideratur, nullam quantitatem habeat, non tamen sequitur, quod sit in potentia respectu cujuslibet quantitatis imaginabilis. Cum enim quantitates determinatae et omnia alia accidentia secundum exigentiam formae materiam recipiant, eo quod subjecta materia cum forma est causa eorum, quae insunt; oportet quod materia prima ad nullam quantitatem sit in potentia, nisi quae competat formae naturali, quae in materia esse potest. In l. 2. Dist. 30. q. 2. a. 1.

[3]) Corpus mathematicum est divisible in infinitum, in quo consideratur sola ratio quantitatis, in qua nihil est repugnans divisioni infinitae. Sed corpus naturale, quod consideratur sub tota forma, non potest in infinitum dividi; quia, quando jam ad minimum deducitur, statim propter debilitatem virtutis convertitur in aliud. De sensu et sensato. lect. 15.

verbundene Theilung kann aber nicht ohne Ende fortgesetzt werden, sondern muß bei den feinsten Elementen, d. h. bei jenen Körpern, deren Form das geringste Maß von Stoff erfordert, endigen. —

Während also Kant die Antinomie, welche man über die Theilbarkeit der Körper aufstellt, daraus erklären wollte, daß der Raum oder vielmehr die Ausdehnung keine Eigenschaft des Dinges an sich, sondern nur in unserer Vorstellung vorhanden sei, und daß demzufolge auch immer nur unsere Vorstellungen und nicht die Dinge getheilt würden (n. 660); während jene Dynamiker, welche das Wesen des Körpers aus Kräften oder Monaden bestehen lassen, zwar die unendliche Theilbarkeit der körperlichen Substanz vermeiden, aber auch die wahre Ausdehnung, den vom Körper ganz erfüllten Raum, verlieren (n. 700): behauptet der hl. Thomas wahre Ausdehnung und behauptet sie als Eigenschaft des Dinges an sich; die Lösung aber jenes scheinbaren Widerspruches findet er darin, daß die Ausdehnung nur Eigenschaft und nicht Wesen des Körpers ist. Denn darum kann der Mathematiker von der Ausdehnung in sich betrachtet behaupten, was der Physiker von dem ausgedehnten Körper läugnet. Der Grund aber, warum dies in der Frage über die Theilbarkeit eintrifft, wird uns in dem Wesen des Körpers, als einer aus Stoff und Form bestehenden Substanz nachgewiesen.



Fünftes Hauptstück.

Von der substanzialen Verschiedenheit der Naturwesen.

Nachdem wir die allgemeinsten Eigenschaften der Körper betrachtet haben, wenden wir uns jetzt zur andern Thatsache, die, wie wir sagten, von der Lehre über die Wesenheit des Körpers ihre Erklärung erwartet. Diese Thatsache ist, daß die Naturwesen verschiedener Art sind, und dennoch in einander verwandelt werden. Wie wir nun in der Untersuchung über die Ausdehnung und Theilbarkeit der Körper die Scholastik vorzüglich im Streite mit der Dynamik gefunden haben, so werden wir sie in der gegenwärtigen Erörterung hauptsächlich in Widerspruch mit der Atomistik finden. Weil jedoch nicht wenige Anhänger dieser die Thatsache selbst insofern läugnen, als sie die Verschiedenheit der Naturdinge nicht für eine substanziale anerkennen; so müssen wir zuvor diese feststellen. Wir werden also vom Unterschiede der organischen und unorganischen Körper handeln, und nachdem wir die Gründe entwickelt haben, weßhalb in der ersteren ein vom elementarischen Stoffe verschiedenes Lebensprinzip anzunehmen ist, untersuchen, ob die Scholastik dieses mit Recht als Wesensform betrachtet habe. Hierauf werden wir von den unorganischen Körpern reden, um zu sehen, ob auch ihre Verschiedenheit berechtige, jene Zusammensetzung aus formlosem Stoffe und substanzialer Form von ihnen zu behaupten.

I.

Gründe für die Annahme eines Lebensprinzips in den organischen Wesen.

710. Damit unsere Leser urtheilen können, ob, was die Scholastiker wider die Atomistik ihrer Zeit sagten, auch der neueren Atomenlehre gegenüber stichhaltig sei; wollen wir sofort den Streitpunkt in der Weise dieser letzteren bestimmen. Die Elemente,

worin durch chemische Zersetzung organische Körper aufgelöst werden können, sind Wasser-, Kohlen-, Sauer- und Stickstoff. Es ist nun gewiß, daß diese Stoffe je nach den Verhältnissen, in welchen sie gemischt werden, und je nach der Weise, in welcher sie in Berührung kommen, sich zu verschiedenartigen Molekülen zusammensetzen, und dadurch mannigfaltige Körper bilden. Wie diese Stoffverbindungen durch die chemischen Kräfte, die trennen und vereinen, zu Stande kommen; so offenbaren sich in den verbundenen Stoffen jene allgemeinen Naturkräfte, deren Wirkungen, Schwere, Bewegung, Wärme, Electrizität u. s. w., so mannigfaltig sie auch sein mögen, dennoch gewissen Gesetzen unterliegen, und deßhalb nach den Verhältnissen der Stoffe und andern Bedingungen sich bestimmen lassen. Es fragt sich also, ob die Erscheinungen, welche im organischen Reiche als Thatsachen vorliegen, sich als Wirkungen jener Kräfte erklären lassen, oder ob außer diesen in dem organischen Wesen ein Prinzip anzunehmen ist, das theils die Wirkungen dieser Kräfte auf eine Weise, welche in den ihnen eigenen Gesetzen nicht gründet, verwende, theils auch Wirkungen die ganz außer der Sphäre derselben liegen, hervorbringe. Als die wichtigsten der zu erklärenden Thatsachen, nach welchen die organischen Wesen sich von den unorganischen unterscheiden, pflegt man anzugeben: daß die organischen Körper nicht bloß verschiedenartige Moleküle (Zucker, Stärkmehl, flüchtiges Oel u. s. w.) enthalten, sondern sich auch in Theile gliedern, unter welchen bei aller Verschiedenheit eine geordnete Wechselwirkung herrscht; daß sie deßhalb eine bestimmte Gestaltung und Größe haben; vor allem aber, daß sie von einem Keime beginnend durch innere Thätigkeit zunehmen, und in jenen gegliederten Theilen sich gleichmäßig ausbreiten; daß sie endlich sich befruchten und durch Samen fortpflanzen, und deßhalb auch eine mehr oder weniger bestimmte Dauer haben. — Zu diesen Erscheinungen, welche den Pflanzen mit den Thieren gemein sind, kommen in den letzteren die viel wichtigeren der sinnlichen Wahrnehmung, einer durch Empfindung, Begehren und Instinct geleiteten Thätigkeit, und der örtlichen Selbstbewegung.

Aus diesen Thatsachen, die auch der gemeinen Beobachtung entgegentreten, müssen wir nun allerdings auf eine tief gründende Verschiedenheit der organischen Naturwesen von den nicht organischen schließen. Aber ist diese Verschiedenheit eine substanziale? Wir dürfen es behaupten, wofern sich darthun läßt, daß die orga-

nischen Körper aus unorganischen Stoffen nur unter der Bedingung gebildet werden können, daß irgend etwas von diesen Stoffen und ihren Kräften Verschiedenes sich mit ihnen vereinigt, und dadurch sie zu einem eigenthümlichen Sein bestimmt. Es genügt also nicht zu beweisen, daß aus dem Leblosen das Lebendige sich nicht von selbst entwickelt. Auch zu einem Gebäude oder einer kunstreichen Maschine können sich die Stoffe nicht von selbst zusammenfügen: es folgt aber daraus noch nicht, daß wenn ein Haus gebaut oder eine Uhr verfertigt wird, eine neue Substanz entsteht. Wenn also die lebendigen Wesen dadurch würden, daß eine ihnen äußere Ursache die stofflichen Elemente zu Organen kunstreich verbände; so wären sie von den Elementen, und folglich von den unorganischen Körpern der Substanz nach ebensowenig, als die Uhr von dem Metall, aus dem sie gemacht ist, verschieden. Aber anders verhält sich die Sache, wenn wir in ihnen ein von den unorganischen Stoffen, aus denen sie sich bilden, verschiedenes Element als Grund ihrer Lebensverrichtungen annehmen müssen.

711. Welche Gründe pflegte also die Vorzeit für diese Annahme vorzubringen? Um zuerst von den nur vegetirenden Körpern zu reden, so hörten wir schon bei anderer Gelegenheit Cajetan bemerken, das Eigenthümliche der Vegetation bestehe nicht gerade darin, daß die Pflanze von außen Stoff in sich aufnehme, sondern darin, daß sie hiedurch sich selbst ausbilde, nähre und befruchte (n. 27.). Sie muß aber, um dies zu vermögen, den Stoff, den sie an sich anzieht, nicht bloß auf eine aller Kunst unnachahmbare, sondern überdies auf mannigfaltige Weise verarbeiten, andere Theile desselben für den Stamm, andere für die Rinde, andere für die Blätter, andere für die Blüthe und Frucht verwenden. Aristoteles vergleicht diese Thätigkeit der vegetativen Natur mit der Spendung des weisen Haushalters, der alles zu benutzen weiß, jedem der ihm Untergebenen zutheilend, was ihm frommt[1]; und die Scholastiker benutzten den Vergleich, um gegen die Atomisten darauf zu dringen, daß die Vegetation nicht begreiflich ist, wenn es in der Pflanze kein Prinzip giebt, das jenes mannigfaltige Wirken, womit der Nährstoff empfangen, zertheilt, bearbeitet und verwendet wird, zur Einheit bestimmt.

Aber um die Kraft dieses Beweises mehr an's Licht zu bringen, und ihn zugleich wider gewisse Einwendungen zu schützen, müssen

[1]) De generat. animal. l. 2. c. 4.

wir die vegetative Thätigkeit mehr im Einzelnen betrachten. Wir werden den h. Thomas später wiederholt sagen hören, daß die elementarischen Kräfte in den organischen Wesen im Dienste des Lebensprinzipes wirken, und daher zu werkzeuglichen Ursachen werden. Sie bringen nämlich in den lebendigen Wesen ganz andere Wirkungen hervor, als wenn sie sich selbst überlassen sind: alle diese Wirkungen sind aber mit der größten Zweckmäßigkeit auf das eine Ziel gerichtet, das organische Wesen auszubilden, zu erhalten und fortzupflanzen: wir müßen also in diesem einen einheitlichen und thätigen Grund annehmen, der jene Kräfte beherrscht.

Diese Bemerkung des h. Lehrers findet in der neueren Naturwissenschaft ihre volle Bestätigung. Von jenen, welche das organische Leben auf chemische Verbindungen der Stoffe zurückführen wollen, sagt einer der größten Chemiker unserer Tage: „Sie wissen nicht, daß die Entstehung einer jeden chemischen Verbindung nicht eine, sondern drei Ursachen voraussetzt: immer ist es die formbildende Kraft der Cohäsion oder Krystallisation, welche unter Mitwirkung der Wärme die chemische Affinität in ihren Aeußerungen regelt, die Ordnungsweise des Krystalls und damit seine Eigenschaften bedingt. Im lebendigen Körper kommt eine vierte Ursache dazu, durch welche die Cohäsionskraft beherrscht wird, durch welche die Elemente zu neuen Formen zusammengefügt werden, durch die sie neue Eigenschaften erlangen, Formen und Eigenschaften, die außerhalb des Organismus nicht bestehen"[1]).

712. Dagegen wendet man ein, aus solchen Beobachtungen ergebe sich nur, daß in den organischen Wesen andere Kräfte als in den unorganischen thätig seien, welche man immer Lebenskräfte nennen möge; aber es folge nicht, daß diese in den organischen Wesen ein von den elementarischen Stoffen verschiedenes Prinzip als ihren gemeinsamen Grund voraussetzen. Sei es doch gewiß, daß die Kräfte der Elemente unter verschiedenen Bedingungen verschieden wirken; weßhalb man ja auch in der Physik von Umwandlung der Kräfte rede. Es könne also sehr wohl geschehen, daß die mechanischen Kräfte, wenn sie in Organen wirken, durch diese zu einer andern Wirksamkeit bestimmt und aus bloß mechanischen und chemischen Kräften zu vegetativen werden. Und um dies wahrscheinlicher zu machen weist man auf jene Maschinen hin, in denen aus rohem und oft verschiedenartigem Stoffe durch viel-

---

[1]) Liebig. Chemische Briefe. I. S. 356.

fache Verarbeitung ein ganz anderer und viel edlerer gebildet wird. Wenn schon die von Menschen erfundenen und gemachten Maschinen durch bloße Bewegung und Benutzung der allgemeinen Naturkräfte eine solche Umwandlung hervorbringen; um wie viel mehr konnte die Weisheit des Schöpfers die organischen Wesen so einrichten, daß in ihnen die Kräfte der Natur auf ganz eigenthümliche Weise wirken, und eben dadurch den Stoff, in dem sie wirken, umgestalten.

Indessen um sich wider die angeführten Gründe auf solche Erfahrungen berufen zu können, müßte man zeigen, nicht bloß daß dieselben Stoffe in verschiedenen Maschinen zu verschiedenen Körpern verarbeitet werden, sondern auch daß diese verschiedenen Körper, von welchen der eine z. B. Gift, der andere Arznei wäre, dieselben chemischen Elemente und in gleicher Quantität enthielten. Denn daß dieses in organischen Stoffen der Fall sei, ist, wie der eben angeführte Gelehrte bezeugt, durch die chemische Analyse gewiß. Das Strychnin z. B. Chinin und Caffein enthalten Kohlenstoff, Stickstoff und die Elemente des Wassers und zwar gleich viele Theile desselben. Das erste aber ist ein furchtbares Gift, das zweite Arznei und das dritte ein Nahrungsstoff. Woraus denn Liebig folgert, daß die chemische Analyse zur Beurtheilung oder Erklärung der organischen Verbindungen nicht den mindesten Anhaltspunkt biete. Ebenso genügt es nicht, daß die unorganischen Kräfte in einer Maschine anders wirken, als außer derselben; es müßte die Maschine die ihnen eigenen Gesetze aufheben, und sie zu Wirkungen, die diesen entgegen laufen, bestimmen. „Außerhalb der Sphäre der in der Pflanze thätigen lebendigen Kräfte äußert der Sauerstoff seine vorwiegenden Verwandtschaften zu den verbrennlichen Elementen, dem Kohlenstoff, dem Wasserstoff; innerhalb der Pflanze dagegen wird er aus dem Wasser, aus der Kohlensäure ausgeschieden, und durch die Blätter der Luft als Sauerstoff wiedergegeben. Der Lebensprozeß der Pflanze ist mithin der Gegensatz des Oxydationsprocesses, der in der unorganischen Natur vor sich geht, er ist ein Reductionsprozeß."

713. Doch sehen wir auch hievon ab, und räumen wir ein, daß mechanische und chemische Kräfte, wenn sie in Organen wirken, insofern zu vegetativen werden können, daß sie den empfangenen Stoff mannigfaltig umgestalten und in die verschiedenen Theile der Pflanze verbreiten: ist es denn nicht die vegetative Kraft, welche die Organe, von denen man ihre Entstehung abhängig macht, erst hervorbringt? ist nicht sie es, die aus dem einfachen Keim des

Baumes Wurzeln, Stamm, Zweige, Blätter, Blüthe und Früchte erzeugt? Daher kam man auch ehemals im Streite mit Cartesius stets hierauf zurück, daß es, wenn auch übrigens die Pflanzen als von der Natur geschaffene Maschinen betrachtet werden könnten, dennoch abgeschmackt wäre, von Maschinen zu reden, die sich selbst bildeten. Wie die von Menschen verfertigten Maschinen oder andere Kunstwerke nicht zu Stande kämen, wenn die Thätigkeit des Werkmeisters nicht von der Idee des Ganzen geleitet, und ihr gemäß die Theile einer nach dem andern gebildet und zusammengefügt würden: ebenso könnten auch die in der keimenden und wachsenden Pflanze thätigen Kräfte die verschiedenen Organe nicht bilden und durch sie das Ganze gestalten, wenn sie nicht von Anbeginn und fortwährend zweckmäßig geleitet und bestimmt würden[1]). — Damit eine Thätigkeit zweckmäßig genannt, und jener des Künstlers verglichen werden könne, ist nicht vonnöthen, daß der Thätige den Zweck erkenne und wolle: aber es muß doch in ihm einen hinreichenden Grund geben, der ebensowohl als dieses Erkennen und Wollen die Thätigkeit bestimme. Wie also die sinnliche Thätigkeit in dem Thiere nur dadurch zweckmäßig wird, daß der Instinct sie leitet; also kann die Zweckmäßigkeit mit welcher die vegetativen Kräfte erzeugend, bildend und nährend wirken, nur aus einem sie leitenden Prinzipe begriffen werden[2]).

Denselben Gedanken haben wir oben Kant ausführen hören (n. 661.). Aber auch J. Müller, einer der größten Physiologen unseres Jahrhunderts, spricht sich darüber also aus: „Das Wirken der organischen Körper hängt nicht bloß von der Harmonie der Organe ab, sondern die Harmonie ist eine Wirkung der organischen Körper selbst, und jeder Theil dieses Ganzen hat seinen Grund nicht in sich selbst, sondern in der Ursache des Ganzen. Ein mechanisches Kunstwerk ist hervorgebracht nach einer dem Künstler vorschwebenden Idee, dem Zwecke seiner Wirkung und nach dieser Idee werden alle Organe zweckmäßig organisirt; aber diese Idee ist außer der Maschine, dagegen in dem Organismus.“[3]).

---

[1]) Maurus. Quaest. phil. Vol. 2. q. 4. — [2]) S. Thom. inl. 2. Phys. lect. 13.
[3]) Physiologie des Menschen. S. 23. Auch Cuvier, Berzelius, Burdach, Giebel und manche andere Naturforscher der neuesten Zeit bestätigen wie in diesem so in den andern hier berührten Punkten die Thatsachen und Gründe, auf die sich die Vorzeit stützte. Man sehe Hettinger's Apologie des Christenthums. 1. Bd. Vierter und Siebenter Vortrag. S. 190. ff. 290—297. S. 335. ff. Liberatore. Composto umano. cap. 3.

714. Aber eben dies letzte stellt man in Abrede; daß nämlich die harmonische Einrichtung des Organismus in diesem ein Prinzip, das nach Weise des Künstlers zweckmäßig wirke, voraussetze. Möge immer, sagt man, jene Einrichtung sich nicht aus einer Vereinigung der unorganischen Stoffe nach den ihnen eigenen Gesetzen, und noch viel weniger aus einer zufälligen Zusammenströmung derselben erklären lassen: daraus folgt nur, daß der erste Ursprung der organischen Wesen auf eine höhere Ursache zurückzuführen sei. Daß aber ein einmal bestehender Organismus sich ausbilde, und andere Organismen derselben Art erzeuge, ist ohne die Annahme eines ihn belebenden Prinzips sehr wohl begreiflich.

Und wie soll es denn begreiflich sein? Die Vertheidiger solcher Ansicht sagen selbst, was übrigens auch offenbar ist, daß ein Organismus ohne Lebensprinzip einer Maschine gleich ist, und sie wollen, wie wir hörten, durch die Wirkungen dieser die Lebensverrichtungen erklären. Nun wohlan, wenn es unstatthaft ist, von Maschinen zu reden, die durch den Stoff, den sie verarbeiten, sich selbst erhalten: wie viel unstatthafter ist die Annahme, daß Maschinen in solcher Weise ihre Theile nach und nach selber bilden, die verletzten wieder herstellen, die zerstörten von neuem hervorbringen, daß sie endlich gar einen Stoff erzeugen, aus dem außer ihnen unter dem Einflusse der allgemeinen Naturkräfte Maschinen derselben Art emporwachsen?

Indeß lassen wir die Vergleiche und betrachten wir die Entstehung und Ausbildung der Pflanze in ihr selbst. Sie entwickelt sich aus dem Keime, der, wie am angeführten Orte derselbe Physiolog Müller sagt, das Ganze potentia ist. Was ist aber dieser Keim? Er ist eine einfache Zelle, von den übrigen Zellen weder ihrer Form noch ihrem Stoffe nach verschieden. Und wie bildet sich aus ihm das organische Wesen? Er zerfällt, um sich anders und anders zu gestalten, bis nach und nach bei Vermehrung des Stoffes die Organe entstehen. Hier haben wir also ganz und gar keinen Organismus, der sich ausbilde, sondern nur einen organischen Stoff, der erst zum Organismus gestaltet wird, und nur insofern ist der neue von einem schon bestehenden Organismus hervorgebracht, als in diesem jener Stoff erzeugt worden ist. Ist es nun begreiflich, daß aus diesem Stoffe vermittelst seiner Auflösung sich die ersten Organe, und nach und nach alle die übrigen bilden, und zu einem so wunderbar harmonischen Ganzen zusammenfügen,

ohne daß entweder eine äußere oder innere Ursache in dem Stoffe ihn formend und umwandelnd thätig sei? Gewiß ebenso wenig, als daß die stofflichen Elemente sich von selbst zum ersten Organismus vereinigten. Jene äußere Ursache könnte nur Gott oder doch ein über die Natur erhabenes Wesen sein, dem Gott eine solche Macht verliehen hätte. Wir werden aber später sehen, daß bei allem Einfluß, den Gott ohne Zweifel auf das Wirken der Geschöpfe hat, diesen eigene Vermögen und eigene Thätigkeit beizulegen sind; und gilt dies von ihrer übrigen Wirksamkeit, so gilt es ganz besonders von der Zeugung und aller Lebensverrichtung. Im Keime selbst also muß die Ursache liegen, weßhalb sich aus ihm alle die verschiedenen Organe bilden, d. i. der Keim muß jene Kraft, welche man die formende oder plastische nennt, enthalten.

Eigentlich wird dies auch in der Ansicht, von der wir jetzt reden, nicht geläugnet. Man behauptet nur, daß diese Kraft kein von den stofflichen Elementen verschiedenes Prinzip, daß sie zwar eine besondere Art von Kraft, aber doch eine solche sei, die aus den allgemeinen Kräften der Elemente, deßhalb weil diese in einem Organischen wirken, sich entwickle. — Aber wenn es aus den schon erörterten Gründen unannehmbar ist, daß mechanische und chemische Kräfte, weil sie im Organismus wirken, zu jener Lebenskraft, durch die der Organismus erhalten wird, d. i. zur Nährkraft umgewandelt werden; um wie viel weniger kann man es begreiflich finden, daß jene Kräfte, weil sie, nicht in einem Organismus, sondern in einem organischen Stoffe, dem Samen nämlich, thätig sind, zu jener zeugenden und bildenden Kraft erhoben werden? Denn diese ist mehr als jede andere Vegetationskraft über die gemeinen Kräfte des Stoffes erhaben; werden ja durch sie nicht bloß viele und verschiedene Organe gebildet, sondern auch so gestaltet, daß sie sich gegenseitig in ihrem Dasein und Wirken erhalten. Sollen also die Kräfte dadurch umgewandelt werden, daß sie in Organen wirken, so muß der Organismus, in welchem die Elementarkräfte zu jener plastischen Kraft werden, sehr vollkommen sein. Nun aber ist der Keim, in welchem diese Verwandlung vor sich gehen soll, noch gar kein Organismus, ja nicht einmal ein Organ, sondern nur eine den übrigen ganz gleiche Zelle. Wenn endlich nichtsdestoweniger die Keimzelle zu jener Steigerung und Umwandlung der Kräfte hinreichte, so müßte doch wenigstens von der Beschaffenheit der Zelle auch die Beschaffenheit der organisirenden Kraft und des durch diese entstehenden Organismus

abhangen. Nun hat aber die sorgfältigste und oft wiederholte Untersuchung außer Zweifel gestellt, daß aus Keimzellen, die in nichts von einander verschieden sind, unter denselben Einflüssen und Bedingungen, sich die verschiedenartigsten Organismen entwickeln[1]).

Man könnte entgegnen, die Verwandlung der Kräfte gehe nicht erst im Keime, sondern sei schon im zeugenden Organismus vor sich gegangen, so zwar, daß die plastische Kraft bereits im Samen enthalten sei, wenn sie gleich erst später unter äußeren Einflüssen wirksam werde. Aber das hieße eben das Lebensprinzip, welches man bekämpfen will, behaupten. Denn wenn die elementarischen Kräfte nicht zu plastischen werden, weil sie in organischem Stoffe, dem Keime wirken, sondern die plastische Lebenskraft schon in diesem Stoffe verborgen ist; so muß derselbe ohne Zweifel, um Subject und Grund solcher Kraft sein zu können, eine ganz besondere ihm eigenthümliche Beschaffenheit haben. Was anders aber behauptet man, wenn man das Lebensprinzip für etwas von den Stoffen Verschiedenes erklärt? Denn wenn im Keime die plastische Kraft nicht deßhalb sich findet, weil in ihm die chemischen Kräfte zu Lebenskräften werden, sondern weil er eine so beschaffene Substanz ist, die jene Kraft in sich verbirgt; so wird man dasselbe auch von dem Gewächse, das aus dem Keime entsteht, einräumen müssen.

715. Wenn dem allem zufolge schon das vegetative Leben einen von den mechanischen und chemischen Kräften der Stoffe ganz verschiedenen Grund voraussetzt; so ist dies noch vielmehr von dem sinnlichen wahr. Um also nun von diesem zu reden, so ist bekannt, daß Cartesius alle Erscheinungen des thierischen Lebens aus der mechanischen Bewegung so erklären wollte, daß er das Wahrnehmen und Begehren selbst in Abrede stellte. Die Thiere seien nichts anders, als sich selbst bewegende Maschinen ohne Leben und Empfindung. Man brauchte nur an jene Handlungen der Thiere, welche nicht nur Wahrnehmung, sondern auch Gedächtniß und ein gewisses, wenngleich nur aus dem Instinct entspringendes Urtheil voraussetzen, zu erinnern, um das Ungereimte einer solchen Annahme in's Licht zu stellen[2]): und obschon dieselbe in unsern

[1]) Giebel. Tagesfragen. S. 309.

[2]) Um zu erklären, wie der Hund nach dem Fleische renne, sagten die Cartesianer, durch das hingehaltene Fleisch werde auf die Augen und die Nase des Hundes eingewirkt; daraus entstehe aber nicht etwa ein Wahrnehmen durch das Gesicht und den Geruch, sondern ein Eindruck, der

Tagen, was man kaum hätte erwarten sollen, wieder Vertheidiger gefunden hat; so glauben wir doch auf dieselbe nicht näher eingehen zu müssen. Es verdient jedoch Anerkennung, daß Cartesius wenigstens klar einsah, und bestimmt aussprach, es sei unmöglich, was immer für eine Erkenntniß oder Empfindung aus Kräften zu erklären, die nichts anders vermögen, als den todten Stoff des Körpers, die Atome, zu verbinden, zu trennen, mannigfaltig zu ordnen und zu bewegen. Wohingegen andere Anhänger der Atomenlehre, zu denen auch Gassendi und Baco gehören, indem sie für das sinnliche Wahrnehmen und Begehren der Thiere, das sie nicht läugneten, in jenen Kräften den hinreichenden Grund suchten, dem in unsern Tagen so weit um sich greifenden Materialismus den Weg bereiteten.

Manche Atomisten redeten (und reden auch heute) so, als wäre die Empfindung nichts anders, denn die Bewegung, welche von außen her in den Sinnesorganen hervorgebracht wird. Die verschiedenen Arten der Wahrnehmung, das Fühlen, Schmecken, Riechen, Hören und Sehen sollten daraus allein begreiflich werden, daß die zarteren Organe für eine raschere und feinere Bewegung empfänglich sind. — Diesen also erwiederte man, wenn es gleich, — was schon Aristoteles mehr als einmal bemerkte — keine Empfindung ohne Bewegung gebe; so sei doch die Empfindung selbst nicht diese Bewegung, sondern vielmehr die Wahrnehmung derselben, des Eindruckes nämlich, den die Organe der Sinne empfangen und der Gegenstände, die ihn verursachen. Um so weniger aber dürfe man diesen Eindruck mit der Empfindung verwechseln, als bei ihm sich der Wahrnehmende nur leidend verhalte, während die Empfindnng nicht ohne Thätigkeit möglich sei, und zwar sei diese Thätigkeit Lebensthätigkeit, weil von dem Prinzip, worin sie ist, ausgehend und in ihm sich vollendend[1]). — Es kommt

---

jenen feinsten Atomenstoff, welchen man Lebensgeist nennen möge, und der im Gehirne angehäuft sei, durch den ganzen Leib in Bewegung setze. In den Füßen angelangt, treibe er durch diese die ganze Maschine zum Fleische hin. Eine solche Posse fand die Widerlegung, die sie nicht verdiente, in der Frage, wie denn die Hunds-Maschine, wenn etwa der Herr mit dem Fleisch in der Hand auf der Altane stände, den Weg zu ihm aus dem Hofe über Treppen, durch Zimmer und Sääle finde.

[1]) Licet sensationes non dentur sine motibus, impulsibus ac titillationibus organorum sentientium, ipsum tamen sentire non est sen-

also, um die Wahrnehmung zu erklären, darauf an, zu bestimmen, wodurch ein körperliches Wesen zu einem solchen Prinzipe werde. Gar manche Atomisten wissen hier nur von einer harmonischen Mischung und kunstreichen Zusammenfügung der Atome zu reden, und kehren also, wenigstens was das rein sinnliche Leben der Thiere betrifft, zu der schon von Aristoteles bekämpften[1]) Meinung zurück, daß die Seele in der Harmonie der Bestandtheile des Leibes bestehe. Wenn dagegen Baco meinte, daß der thierische Leib, wie zur Bewegung, so auch zur Empfindung durch das, was er Lebensgeist nannte, befähigt werde; so nahm auch er dadurch nur die Ansicht jener älteren Griechen wieder auf, welche die Seele für einen sehr feinen Stoff irgend eines Elementes, aus dem sie glaubten, daß alle Körper gebildet seien, oder auch für die Quintessenz aller Elemente hielten. Denn er erklärt ausdrücklich, daß die Thierseele nichts anders als eine körperliche, dem Feuer und der Luft verwandte Substanz, jedoch so verdünnt sei, daß sie durch keinen Sinn könne wahrgenommen werden[2]). Dasselbe gilt von jenen Naturforschern unserer Tage, welche die Seele für ein chemisches Erzeugniß gehalten wissen wollen. Aber während Baco und die zunächst ihm folgten, darin wenigstens sich von den erwähnten Griechen wesentlich unterschieden, daß sie nur für das sinnliche Leben der Thiere, keineswegs aber für das vernünftige des Menschen in dem Stoffe der Körper einen zulänglichen Grund suchten: müssen wir es erleben, daß man die Fortschritte der Naturwissenschaften benutzt, um einem Irrthum, den schon Plato und Aristoteles siegreich bestritten, inmitten der christlichen Völker das Wort zu reden.

716. Was nun die erste Ansicht betrifft, so muß es schon dem gesunden Menschenverstand abgeschmackt erscheinen, daß Atome,

---

sum moveri ac titillari, sed est percipere motus ac titillationes ac alia objecta.

Imago distinguitur ab exemplari, cujus est imago . . . . ; sed sensationes, quibus percipimus nos titillari, moveri, impelli etc. sunt imagines vitales talium motuum et titillationum . . . . Ad titillationes, motus et impulsus animal se habet mere passive; imo aliquando summe his resistit; . . . atvero ad actus videndi, tangendi etc. animal non se habet mere passive, sed vitaliter ad illos concurrit. Maurus. Quaest. phil. Vol. II. q. 4.

[1]) De anima l. 1. c. 9.

[2]) Anima sensibilis sive brutorum plane substantia corporea censenda est, a calore attenuata et facta invisibilis; aura, inquam, ex natura flammea et aërea conflata. De augm. l. 4. c. 3.

die jeder für sich weder Sinn noch Leben haben, ohne irgend ein anderes Prinzip, durch die bloße Lage und Mischung zu einer Substanz werden sollen, die das reiche und wohlgeordnete Leben der sinnlichen Wahrnehmung, die mit ihr verbundenen Gefühle und Triebe und mannigfaltige Thätigkeit in sich schließe. Um aber die gänzliche Unmöglichkeit nachzuweisen, setzten die Scholastiker die Eigenthümlichkeit, wodurch sich das Erkennen von jeder andern Thätigkeit unterscheidet, in's Licht. Jegliches Erkennen ist nicht nur immanente d. h. im Prinzip selbst sich vollziehende Thätigkeit, sondern eine solche Thätigkeit, wodurch der Erkennende das Erkannte dem idealen (intentionalen) Sein nach in sich hat. Auch die Wahrnehmung ist nur dadurch möglich, daß das wahrnehmende Wesen in Folge der Eindrücke, die es in den Organen empfängt, die Gegenstände, von welchen es sie empfängt, ihrer äußeren Erscheinung nach vermittelst einer innern bildenden Thätigkeit inne hat. Wenn aber dies Sein der Dinge im Erkennenden Bild genannt wird, so darf man sich deßhalb die Vorstellung, auch die sinnliche nicht als Bild im eigentlichen Sinne des Wortes denken. Möge es auch, damit wir sehen, nothwendig sein, daß die Gegenstände durch die Lichtstrahlen im Auge abgebildet werden; so gehört doch dies nur zu dem Eindruck, den das Organ empfängt: das Wahrnehmen selbst aber kann nur eintreten, weil in Folge dieses Eindruckes eine dem Organe inwohnende ganz eigenthümliche Kraft thätig wird; wo nicht, so müßte auch ein unbelebtes Organ oder doch das Lebendige jedesmal, wenn es einen geeigneten Eindruck empfängt, wahrnehmen. Dem ist aber nicht so. Durch viele Thatsachen der Erfahrung ist es gewiß, daß auch bei ganz gesunden Organen auf die entsprechende Einwirkung von außen keine Wahrnehmung erfolgt, wenn das Subject verhindert wird, auf die Einwirkung seine Aufmerksamkeit zu richten. Dies Aufmerken ist aber eine Thätigkeit, durch welche der Erkennende in Folge des empfangenen Eindrucks sich zum Gegenstande hinwendet. Es muß also zwar der Gegenstand auf das Medium (das Licht, die Luft), das Medium auf das äußere Organ (das Auge, das Ohr), und dieses auf den innern (Gemein=) Sinn einwirken; aber das Erkennen tritt erst ein, wenn die durch diese Einwirkung geweckte Kraft durch die erwähnte Hinwendung den Gegenstand ergreift[1]).

---

[1]) (Sensibilia exteriora) ingrediuntur ad animam per portas quinque sensuum. Intrant autem non per substantias sed per similitudines

Wie der h. Augustin[1]), so kommen auch die Scholastiker auf diese Lehre oft zurück, und unterscheiden auf das Bestimmteste das Empfangen des Eindrucks als ein Leiden (Receptivität) von dem Erfassen des Gegenstandes als einer Thätigkeit (Spontaneität), welche sie eben deßhalb, weil sie jene Hinwendung oder Richtung[2]) auf den Gegenstand einschließt, intentio zu nennen pflegen (n. 19). Wenn nun durch diese Thätigkeit der Erkennende das Erkannte nicht seinem physischen Sein, sondern der Aehnlichkeit nach in sich hat; so ist doch dieses Innehaben ein ganz anderes, als jenes, wodurch z. B. der Spiegel oder Augapfel Bilder enthält. Wem dies nicht sofort einleuchtet, der darf nur an die Wahrnehmung des innern Sinnes denken und beachten, wie die Einbildungskraft äußere Gegenstände, und zwar nicht bloß ihrer Farbe und Gestalt, sondern auch ihren übrigen sinnlichen Beschaffenheiten nach vergegenwärtigt, so daß auch Düfte, Töne und Empfindungen des Tastsinnes in der Phantasie wiedererzeugt werden. Ist also dieses Vorstellen als eine in gewissem Sinne immaterielle Thätigkeit von den materiellen Eindrücken, welche die Organe erleiden, durchaus verschieden; so setzt es auch ein besonderes Vermögen, dessen Thätig-

---

suas primo generatas in medio, et de medio in organo exteriori et de organo exteriori in interiori et de hoc in potentia apprehensiva; et sic generatio speciei in medio et de medio in organo, et conversio potentiae apprehensivae super illam facit apprehensionem omnium eorum, quae exterius anima apprehendit. S. Bonav. Itiner. c. 2.

Licet sensibile immutet organum sensus . . . , alteratio tamen organi non perficit sensum in actu, sed perficitur per actum virtutis sensitivae. S. Thom. QQ. Disp. De pot. q. 7. a. 10.

[1]) Siehe oben n. 21. und vergl. De Trin. l. 10. c. 5. l. 11. c 2. Super Genesin ad litt. l. 12. c. 24. n. 51.

[2]) Sentire est quaedam operatio sentientis, nec procedens in effectum aliquem circa sensibile, sed magis secundum quod species sensibilis in ipso est: unde sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis nominat passionem . . . . sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem nominat operationem, quae dicitur motus sensus.

S. Thom. in l. 1. Dist. 8. q. 1. a. 1. ad 1. Cf. S. 1. q. 93. a. 6. ad 4. Quaest. disp. De verit. q. 26. a. 3. ad 4. Quodl. 8. a. 3. — Vergl. ferner Scotus in l. 1. Dist. 3. q. 7, der diese Frage ausführlich behandelt, den h. Thomas jedoch mißversteht. — Suarez. De anima. l. 3. c. 3. seqq.

keit es eben ist, voraus[1]). Man scheint diese in der Vorzeit sehr gewöhnliche Lehre zu übersehen, indem man, um die Wahrnehmung zu erklären, sich begnügt, nachzuweisen, wie durch die Sinnesnerven die in den äußeren Organen empfangenen Eindrücke sich bis zum inneren Centralorgan fortsetzen; nicht anders als wenn die Bewegung, welche in diesem hervorgebracht wird, die Wahrnehmung selber wäre. Hat man dahingegen erkannt, daß die Wahrnehmung eine auf jene Bewegung erfolgende Thätigkeit ist, und diese Thätigkeit in jener ihrer Eigenthümlichkeit aufgefaßt, so sieht man auch unschwer ein, daß dieselbe ein ganz anderes Prinzip, als die Atome mit ihren chemischen und physikalischen Kräften voraussetzt[2]). Denn wenn auch die Atome nicht bloß, wie Cartesius wollte, von außen in Bewegung gesetzt werden, sondern eine in ihnen selbst gründende Wirksamkeit haben; so besteht doch diese nur darin, daß sie sich wechselseitig anziehen, abstoßen, verbinden, trennen und in Bewegung setzen können. Möchten also auch durch solche Wirkungen im Innern des Thieres die Eindrücke, welche die äußern Organe empfangen, auf eine materielle Weise nachgebildet werden; so würde dadurch der innere Sinn ebenso wenig wahrnehmend werden, als es der äußere durch den bloßen Eindruck ist. Jene harmonische Mischung, wovon man redet, mag einen Körper geeignet machen, daß in ihm das sinnliche Lebensprinzip erzeugt, und daß es mit ihm vereinigt thätig werde; un=

---

[1]) Quandoque forma accipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam in agente, quia dispositio materialis patientis ad recipiendum non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam et non secundum materiam. Et per hunc modum sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale.

S. Thom. in l. 2. de anima lect. 24. cf. S. p. 1. q. 78. art. 3.

[2]) Daher sagt der h. Thomas mit Bezug auf die eben erklärte Stelle de anima: Omnis virtus cognoscitiva in quantum hujusmodi est immaterialis; unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles (l. c.), quod est susceptivus sensibilium specierum sine materia. Impossibile est igitur, a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam.

Cont. Gent. l. 2. c. 62. n. 4.

möglich aber kann sie, ohne ein neues Prinzip, die Atomenmasse selbst zu einem solchen Lebensgrunde machen[1]).

717. Dies wird noch einleuchtender, wenn man den Umfang der sinnlichen Wahrnehmung betrachtet. Dieselbe reicht nämlich so weit, als die ganze Welt der äußeren Erscheinungen. Weil also die Erkenntniß dadurch geschieht, daß der Erkennende durch die Vorstellung das Erkannte in sich gleichsam wiedererzeugt; so muß das sinnliche Erkenntnißprinzip so beschaffen sein, daß es durch seine Thätigkeit sich zum lebendigen Ausdruck aller äußeren Erscheinungen, d. h. alles dessen machen kann, was gesehen, gehört, durch den Geruch, den Geschmak und den Tastsinn wahrgenommen wird; nicht anders, wie das intellectuelle Prinzip, welches nicht bloße Erscheinungen, sondern das Sein und Wesen zu seinem Gegenstand hat, so beschaffen sein muß, daß es auf ideale Weise alles und jedes Sein in sich aufnehmen kann (n. 32.). Deßhalb wird auch, wie die vernünftige Seele Form aller Formen, so die sinnliche Seele Form aller sinnlichen Formen genannt. Es irrten somit jene alten Griechen, wenn sie daraus, daß die erkannten Dinge im Erkennenden sind, schlossen, die Seele müsse ein Stoff derselben Art sein, wie jener, aus dem alle Körper gebildet sind. Im Gegentheil würde dadurch die Seele zum Erkennen unfähig sein; weil sie nämlich die Dinge nur nach dem, was ihnen allen gemein ist, und nicht nach dem, wodurch sie sich unterscheiden, in sich hätte. Das Erkannte ist in dem Erkennenden, aber nur so wie das Ding in der Vorstellung ist; also nicht seinem physischen, sondern dem intentionalen Sein nach. Weil aber die Vorstellung nichts anders ist, als das Erkenntnißprinzip in seiner Thätigkeit, so folgt, daß dieses Prinzip allerdings durch seine Thätigkeit zu allem, was es erkennen kann, in dem erklärten Sinne sich gestalten muß. Insofern bleibt es immer wahr, daß Gleiches durch Gleiches erkannt wird[2]).

---

[1]) Suarez. De anima l. 1. c. 1. n. 10. Cf. S. Thom. S. p. 1. q. 78. a. 1.

[2]) Anima cognoscitiva non est actu et secundum esse materiale aliquod corpus vel omnia corpora, eo quod constet ex omnibus corporibus, ut dicebant antiqui, sed anima sensitiva est omnia sensibilia potentia et secundum esse intentionale, eo quod possit recipere formas omnium sensibilium, non secundum esse materiale, sed secundum esse intentionale et elevatum a materia. Quare, ut Aristoteles docet, anima sensitiva est forma omnium formarum sensibilium . . . . . .; anima vero

Hiemit wird auch jene Ansicht widerlegt, der gemäß das sinnliche Lebensprinzip irgend ein feiner Stoff oder chemisches Erzeugniß wäre, möge man dasselbe Lebensprinzip oder wie immer benennen. Denn der Leib kann nur dadurch zum sinnlichen Wesen werden, das in ihm eine Lebenskraft ist, welche durch ihre Thätigkeit auf die erklärte Weise zum lebendigen Ausdruck alles Sinnlichen werden und dadurch dieses in sich gewissermaßen aufnehmen kann. Dies Vermögen ist aber ein so eigenthümliches, daß es wie aus keiner Bewegung, so auch aus keiner Beschaffenheit des Stoffes, so fein, beweglich und entzündbar ihn man sich denken mag, begriffen werden kann. Denn erstlich würde das Wirken eines solchen Stoffes nicht immanent sein, und folglich die Seele den Leib nicht dadurch zu einem sinnlichen Wesen machen, daß sie mit ihm vereinigt empfände, sondern dadurch, daß sie ihn sehend, hörend u. s. w. machte, ohne mit ihm zu sehen, und zu hören. Sie brächte nur in ihm Eindrücke hervor. Diese Eindrücke sodann könnten nicht anderer Art sein, als jene materiellen, welche die äußeren Organe vom Lichte, von der Luft und den übrigen Körpern empfangen: diese aber sind, wie erklärt wurde, Bedingungen der Wahrnehmung, nicht die Wahrnehmung selbst.

718. Und eben weil es jedem, der die empfindende Thätigkeit etwas näher betrachtet, einleuchten muß, daß sie ein von aller bloß mechanischer oder chemischer Kraft gänzlich verschiedenes Vermögen voraussetzt: haben sich manche Denker der neueren Zeit für die Ansicht entschieden, daß auch die Thierseele eine einfache unkörperliche Substanz, und von dem menschlichen Geiste nur dadurch verschieden sei, daß sie nur sinnliche und nicht auch vernünftige Erkenntniß- und Willenskräfte, ebendeßhalb aber auch keine höhere Bestimmung habe, als den Leib des Thieres für dies sein kurzes

---

intellectiva . . . . . forma omnium omnino formarum . . . . . . Ex his concluditur, quod licet antiqui errarint, dicentes, quod simile cognoscitur simili et quod anima est omnia corpora; adhuc aliqualiter veritatem attigerunt. Vere enim simile cognoscitur simili, non secundum esse materiale et crassum, sed secundum esse intentionale et elevatum a crassitie materiae et anima est quodammodo omnia corpora, potentia, non actu, et secundum esse non materiale sed intentionale. Sed ignoratio distinctionis inter potentiam et actum, et esse materiale et intentionale antiquis fuit causa errandi. Aristoteles e converso per has distinctiones solvit pene omnes quaestiones. Maurus Quaest. Vol. 4. q. 20.

Cf. S. Thom. S. p. 1. q. 84. a. 2. oben n. 27. ff.

und materielles Dasein zu beseelen. Insofern jedoch diese Ansicht der Lehre der Scholastiker entgegengestellt wird, möchte wohl vielmehr ein Mißverständniß, als eine Meinungsverschiedenheit obwalten.

Die Scholastiker sprachen der Thierseele allerdings die Substanzialität, ein Sein nämlich, wodurch sie für sich ohne den Leib dasein könnte, ab; aber sie machten sie doch deßhalb nicht zu einem Accidenz. Die substanziale Form hat mit der accidentalen dies gemein, daß sie, um dazusein, eines Subjects bedarf; aber sie ist von ihr dadurch verschieden, daß die accidentale ein Subject fordert, welches schon vollendete Substanz ist, und als solche für sich besteht, während die substanziale Form ein Subject hat, das nicht für sich besteht, sondern erst durch sie zur vollendeten Substanz wird. Wenn also die Scholastiker den Körper für eine zusammengesetzte Substanz erklären; so wollen sie damit zunächst nicht sagen, daß der Körper in quantitativ verschiedene Theile zerlegt werden könne, sondern daß sein Wesen aus zwei substanziellen Prinzipien, dem Subject und der Form, bestehe, die sich in ihrer Vereinigung zu einer Substanz im vollen Sinn des Wortes ergänzen (n. 683.). Es ist also die substanziale Form, in unserer Frage die Thierseele, allerdings Substanz, und zwar eine einfache Substanz, aber eine unvollendete (substantia simplex incompleta). Aber worin besteht dieses Unvollendetsein? Darin, daß diese Form des Stoffes, als ihres Trägers bedarf, nur in ihm werden und in ihm dasein kann. Dies läugnen aber auch jene neueren Gelehrten nicht, welche die Thierseele als ein Wesen, das für sich bestehe, betrachten; nur sind sie der Meinung, daß diese Abhängigkeit vom Stoffe in der Bestimmung oder dem Endzweck und nicht im Wesen und Sein der Thierseele ihren Grund habe. Wenn man, sagen sie, nur dieses betrachte, so könne sie allerdings auch ohne den Leib dasein, obwohl nicht wirken. Indessen werden sie doch einräumen, daß die sinnliche Seele von der vernünftigen, weil sie der höheren Erkenntniß und Willenskräfte entbehre, auch dem Wesen nach, in welchem diese Kräfte als in ihrem Grunde wurzeln, verschieden ist. Diese Verschiedenheit besteht aber gerade darin, daß eine sinnliche Seele nur in und mit den Organen des Leibes erkennen und begehren, und deßhalb nur Materielles wahrnehmen und empfinden, die vernünftige aber, auch wenn sie im Leibe ist, dennoch eine von diesem freie Thätigkeit in sich selbst haben und darum auch Geistiges erfassen und wollen kann. Warum

sollten wir also mit den Scholastikern nicht schließen, daß, wie es in dem Wesen der Thierseele gegründet ist, ohne den Leib nicht wirken zu können, so auch in diesem Wesen der Grund liege, weßhalb sie ohne den Leib nicht sein kann[1])?

719. Dieselben Gelehrten, welche der Thierseele eigne Subsistenz zuschreiben, und folglich sie für eine Substanz im vollen Sinne des Wortes halten, pflegen in den Pflanzen das Lebensprinzip zu läugnen, und die vegetativen Kräfte für chemische Erzeugnisse zu erklären. Denn auch in den Pflanzen eine einfache und für sich bestehende Substanz als Lebensgrund anzunehmen, widerstrebt ihnen, und gewiß mit Recht. Weil sie also eine Form, die der eignen Subsistenz ermangele, und dennoch substanzial sei, nirgend glauben zulassen zu können; was bleibt da übrig, als die Vegetation auf die Kräfte des Stoffes zurückzuführen und folglich sie zu einem Accidenz des letzteren zu machen? Es ist aber unmöglich, dasselbe von dem sinnlichen Wahrnehmen und Begehren zu behaupten, und so sehen sie sich genöthigt, in den Thieren eine Seele anzunehmen, welche ihrem Sein und Bestehen nach vollendete Substanz sei. Es möchte aber die alte Lehre von der Form, und dem Stoffe nicht wenig empfehlen, daß man sie nicht verlassen kann, ohne sich in große Schwierigkeiten zu verwickeln und dem Dafürhalten der achtbarsten Denker aller Zeiten zu widersprechen. Läugnen, daß die Vegetation wahres Leben ist, heißt der allgemeinen Ueberzeugung, die schon in dem Worte Vegetation selbst sich offenbart, widersprechen; sie aber als solches anerkennen, und dennoch durch einen rein chemischen und mechanischen Prozeß entstehen lassen, heißt den Materialisten ein Zugeständniß machen, das nicht unbedenklich ist. Und was die Thierseele angeht, so kann sie, wenn sie nicht bloß einfach ist, sondern auch in sich selbst subsistirt, nicht durch die Zeugungskräfte der Natur, sondern nur durch göttliche Schöpfung in's Dasein treten, und ebenso beim Tode des Thieres nur durch Gottes Macht vernichtet werden. Eine solche Ansicht vom Ursprung und Untergange der Thierseele streitet aber nicht nur mit der Philosophie

[1]) Anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam sed omnis operatio sensitiva est conjuncti (d. i. des Leibes und der Seele, die zu einem Wesen vereinigt sind). Ex quo relinquitur, quod cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sunt subsistentes: similiter enim unumquodque habet esse et operationem. S. Thom. S. p. 1. q. 75. a. 3.

der Scholastik, sondern auch mit der Ueberzeugung des ganzen christlichen Alterthums. Wir werden später auf die zahlreichen Stellen verweisen, an welchen die hh. Väter lehren, daß die menschliche Seele nicht gezeugt, sondern erschaffen wird, und darum unsterblich ist. Sie pflegen aber bei dieser Gelegenheit das Gegentheil von der Thierseele entweder ausdrücklich zu behaupten oder als gewiß vorauszusetzen. Allerdings geht ihre Absicht nur dahin, die richtige Lehre von der menschlichen Seele zu empfehlen; aber das hindert nicht, daß wir aus ihrer Weise zu reden erkennen, welche Ueberzeugung sie und ihre Zeitgenossen von der Thierseele hatten. Und dies sei bemerkt, damit man nicht glaube, daß wir der hh. Väter erwähnen, um der Ansicht, die uns die richtige scheint, einen dogmatischen Charakter zu geben.

III.

Das Lebensprinzip als Wesensform.

720. Damit das Lebensprinzip als Wesensform im Sinne der Scholastik angesehen werden könne, muß es dem organischen Körper nicht was immer für Eigenschaften, sondern jene wesentliche Beschaffenheit verleihen, durch welche das Sein, worin er subsistirt, bestimmt wird. Was heißt das? Insofern wir unter Leben nicht die Lebensthätigkeit, sondern jene Beschaffenheit, wodurch ein Wesen dieser Thätigkeit fähig ist, also das dem Lebendigen eigenthümliche Sein verstehen; ist der Lebensgrund das, was den Körper zu einem solchen Sein bestimmt. Das Bestimmende, die Form, kann also nur dann Wesensform sein, wenn das Sein, zu dem sie bestimmt, (das Leben) kein accidentales, also kein solches ist, wodurch der schon in sich bestehende Körper vervollkommnet wird, sondern jenes erste, wodurch der organische Körper ein für sich bestehendes Wesen ist. Daraus sieht man, daß die Frage, in die wir eingehen, mit einem Lehrsatz, den wir oben behandelten, innigst verflochten ist. Wo nämlich von der Einheit der Substanz die Rede war, wurde gezeigt, daß den Bestandtheilen, welche wir im Begriffe einer Substanz unterscheiden, nicht etwa auch in der Sache verschiedene Theile entsprechen, sondern daß in der Substanz ein Sein alles ist, was der Begriff ausdrückt: das formale Prinzip, das z. B. den Menschen bestimmt Mensch zu sein, be-

stimmt ihn auch, ein vernünftiges, ein sinnliches, ein organisches, ein substanziales Wesen zu sein. Darin scheint also die Frage, die wir jetzt stellen, ihre Lösung schon zu haben. Allein es ist zu bemerken, daß jener Lehrsatz allgemein gestellt wurde, und nur auf Wesen angewendet werden kann, von denen es bereits ausgemacht ist, daß sie eine Substanz und nicht ein aus mehreren Substanzen bestehendes Ganze sind. Wenn wir uns oben, um den abstracten Lehrsatz zu erläutern, der Beispiele des Menschen, des Thieres, der Pflanzen bedienten; so geschah dieses in der einstweiligen Voraussetzung, daß jedes organische Wesen als eine Substanz zu betrachten sei. Wie man aber dies in unsern Tagen vom Menschen läugnet, so könnte und hat man es ehemals wirklich auch vom Thiere und der Pflanze geläugnet. Obgleich man nämlich der oben erwogenen Gründe wegen einräumte, daß die Lebenskraft kein Erzeugniß der stofflichen Elemente sein könne; so behauptete man doch, daß diese Elemente auch in dem organischen Körper für sich zu bestehen fortführen. Das Lebensprinzip vereinige sich als ein anderes für sich bestehendes Wesen mit ihnen nur zu einer gewissen Wechselwirkung. Ueberdies sei im Thiere der Grund des sinnlichen Lebens ein anderer als jener des vegetativen.

721. Um also diesen Meinungen gegenüber den aufgestellten Satz zu begründen, beginnen wir mit Suarez[1]) von dem, was außer allem Zweifel ist. Obgleich viele Arten von Pflanzen und folglich auch die Formen, welche diese Arten bestimmen, unter sich wesentlich verschieden sind; so kann doch in einer und derselben Pflanze das, wodurch sie Pflanze und das, wodurch sie eine Pflanze dieser bestimmten Art ist, nicht wie zwei Prinzipien verschieden sein, so daß es in ihr eine Form, wodurch sie Pflanze und eine andere, wodurch sie Pflanze dieser Art wäre, gäbe. Denn da es keine Pflanze und keinen Baum im allgemeinen, sondern nur Pflanzen und Bäume bestimmter Art geben kann; so muß auch dieselbe Form, die einen Körper bestimmt, Pflanze zu sein, denselben bestimmen, Pflanze irgend einer Art zu sein.

Dasselbe gilt zweifelsohne von den Thieren. Was das Pferd zum Pferde, und den Geier zum Geier macht, ist wesentlich verschieden: in dem einzelnen Thiere jedoch kann das, was es zum Thiere, von dem, was es zum Thiere dieser bestimmten Art macht,

---

[1]) Tom III. De anima l. 1. c. 6., wo diese ganze Frage ausführlich besprochen und der hier folgende Beweis allseitig erörtert wird.

nur unserm Denken nach verschieden sein. Aber dürfen wir nun dieses selbe auch von dem vegetativen und sinnlichen Leben des Thieres behaupten, daß nämlich beide in einem und demselben Prinzip wurzeln; oder müssen wir, wie in unserm Denken, so auch in dem wirklichen Wesen des Thieres eine doppelte Form unterscheiden, eine, welche nur Grund seiner Vegetation wäre, und eine andere, durch welche es das sinnliche Leben erhielte, so daß schon in dem Thiere ein Dualismus, wie man ihn im Menschen hat behaupten wollen, anzunehmen wäre?

Um diese Frage zu entscheiden, bemerke man, daß die Vegetation der Thiere von jener der Pflanzen wesentlich, und viel mehr als die Vegetation der einen Pflanze von der der andern verschieden ist. Worin aber besteht diese Eigenthümlichkeit der animalischen Vegetation? Eben darin, daß sie einerseits einen Leib hervorbringt und erhält, der allen seinen Theilen nach für das sinnliche Leben geeignet ist, und andererseits für ihre Functionen der Sinnlichkeit bedarf. Denn es sind die sinnlichen Triebe, welche das Thier sich zu nähren und zu zeugen bestimmen, und ohne Wahrnehmung und Instinct kann es diesen Trieben nicht folgen. Die vegetative und die sinnliche Lebensthätigkeit bedingen sich also im Thiere wechselseitig: die eine kann ohne die andere nicht stattfinden. Betrachten wir also im Thiere den Leib mit der bloßen Vegetation d. h. ohne die Sinnlichkeit; so haben wir ein Wesen, das zu seiner Vollendung ein Prinzip der Sinnlichkeit erheischt, nicht nur als das, wofür es da ist und wirkt, sondern auch als das, ohne welches es nicht wirken und folglich auch nicht da sein kann: nicht als wäre dasein und thätig sein dasselbe, sondern weil in jedem Wesen das Dasein ein Vermögen der Thätigkeit in sich schließt (n. 580). Ebenso haben wir aber auch in der Seele des Thieres ein Prinzip, das um wirken und dasein zu können, eines so, wie wir sagten, beschaffenen Leibes bedarf. — Dies alles findet nun bei der Annahme der Einheit der Wesensform seine ebenso natürliche als vollständige Erklärung. Die vegetativen und sinnlichen Kräfte sind zwar unter sich nicht bloß unserer Vorstellung, sondern der Wirklichkeit nach verschieden; aber sie wurzeln nichtsdestoweniger in einem einigen Lebensgrunde: und eben darum, weil dieser auch Grund des sinnlichen Lebens ist; haben die vegetativen Kräfte des Thieres jene ihre von der Vegetationskraft der Pflanze verschiedene Eigenthümlichkeit. Daraus folgt somit, daß die Zweckmäßigkeit, welche fordert, daß alle untergeordneten Kräfte

den höheren dienen, und hinwiederum von diesen geleitet und bestimmt werden, im wahren Sinne eine innere d. i. in der Wesenheit des Thieres selbst gegründet ist: ihr Grund nämlich ist die erwähnte Einheit der Wesensform. —

Ferner ergiebt sich aus dem oben Gesagten, daß, wenn wir im Thiere von der Sinnlichkeit absehen, dasselbe nicht als ein vegetatives Wesen besonderer Art, das nämlich wie die Pflanze bloß vegetativ, durch die Eigenthümlichkeit seiner Vegetation jedoch von dieser verschieden wäre, betrachtet werden kann. Denn ein Thier ohne Sinnlichkeit wäre gar kein in sich vollendetes Wesen, sondern nur Theil eines Wesens, der eines andern ihn vollendenden Theiles bedürfte, um dasein zu können. Auch dies findet in der Theorie der Scholastik eine ganz ungezwungene Erklärung. Denn, wie oben gezeigt wurde (n. 679.), stimmt es mit dieser Theorie vollkommen überein, daß nicht bloß der ganz formlose Stoff, sondern auch der schon geformte Körper, insofern er eine gewisse Bestimmtheit hat, aber um in seiner Art vollendet zu werden, einer ferneren bedarf, als Stoff oder Subject betrachtet werde. Demzufolge steht der Leib des Thieres mit seinem bloß vegetativen Leben zur Seele, insofern diese auch Grund des sinnlichen Lebens ist, im Verhältniß des Stoffes zur Form. Sie sind die substanziellen Theile eines körperlichen Wesens, unvollendete Substanzen, die sich, um in ihrer Eigenthümlichkeit dasein zu können, gegenseitig fordern.

722. Ganz anders aber verhält sich die Sache, wenn man annimmt, daß es in dem Thiere außer dem Prinzip der Sinnlichkeit ein anderes gebe, aus dem die Vegetation entspringe. Dieses Prinzip müßte dem Thiere, insofern es vegetirendes Wesen ist, seine vollendete Bestimmtheit verleihen. Denn so wenig es Pflanzen geben kann, die nicht zu einer bestimmten Art von Pflanzen gehörten; so wenig kann es im Thiere eine Vegetation geben, die nicht bestimmter Art sei. Wenn aber das, so würde einem solchen vegetirenden Wesen nichts abgehen, was erforderlich wäre, damit es für sich bestehe, und es könnte somit das sinnliche Leben nur als etwas erheischen, wodurch es, wie z. B. der Mensch in seiner Vereinigung mit Gott, vervollkommnet würde. Ebenso müßte dieser Annahme zufolge das Prinzip des sinnlichen Lebens für sich bestehen können. Nun haben wir aber gesehen, daß weder dieses noch jenes einzuräumen ist. Denn die Eigenthümlichkeit der thierischen Vegetation besteht gerade darin, daß sie ohne Sinnlich=

keit nicht möglich ist; und das Prinzip der Sinnlichkeit ist so beschaffen, daß es ohne die Organe des Leibes nicht wirken und daher außer dem Leibe nicht dasein kann.

Und was sollte uns bestimmen, die Annahme eines doppelten Prinzips der gewöhnlichen Ansicht vorzuziehen? Etwa weil es unbegreiflich ist, daß aus einem Prinzip verschiedene Kräfte entspringen? Aber dann müßte man auch, wo bloße Vegetation ist, für die gewiß sehr verschiedenen Kräfte der Nahrung und der Erzeugung ebensoviele verschiedene Prinzipe fordern, und sich selbst das Wesen des Geistes, der denkt und begehrt, als ein zusammengesetztes vorstellen. — Oder soll darin, daß die Thiere als vegetirende Wesen mit den Pflanzen einiges gemein haben, ein Grund zu der Annahme liegen, daß es in ihnen ein mit dem Lebensprinzip der Pflanzen verwandtes und ein anderes ihnen ganz eigenthümliches Prinzip geben müsse? Aber dann müßte man auch in jedem Thiere, dem Pferde z. B. eine Form, durch die es, was allen Thieren gemein ist, und eine andere, durch die es die dem Pferde eigenthümliche Vollkommenheit besäße, annehmen; und weil es derlei in der Beschaffenheit der Dinge gegründeten Abstractionen viele giebt, das Wesen jeglichen Dinges als aus einer Menge von Formen zusammengesetzt denken. —

Hier werden wir also auf das hingeführt, was wir oben als die Lehre von der Einheit der Wesensform angaben. Man unterscheidet in jedem Thiere von dem, was ihm seiner Art nach eigen ist, das, was es mit allen Thieren gemein hat, das sinnliche Leben; und ebenso von diesem die Vegetation, die auch den Pflanzen zukommt; ferner im Thiere wie in den Pflanzen das, was sie zum organischen, des Lebens fähigen Körper macht, von dem, was sie mit allen Körpern gemein haben. Aber darin besteht die Einheit ihres Wesens, daß es in jedem nur einen realen Grund aller dieser Bestimmungen giebt. Eben weil der Begriff und das Wesen des Adlers z. B. nothwendig einschließt, daß er ein sinnliches, daß er ein vegetirendes, also auch ein organisches und körperliches Wesen sei; so muß ihn, was ihn bestimmt, Adler zu sein, auch bestimmen, Körper, organisches, lebendiges und sinnliches Wesen zu sein. Dieses Bestimmende kann aber nur Eins sein, weil, was jenen Arten von Wesen gemein ist, in ihm anders als in den übrigen ist. Er ist Körper, aber wie es ein organischer ist, und er ist ein organisches Wesen, aber nicht wie es die Pflanze, sondern wie es ein sinnliches Wesen ist, und er ist ein sinnliches

Wesen, aber nicht wie die übrigen Thiere, sondern wie es ein Adler ist. Kurz, weil in der Wirklichkeit das Allgemeine vom Besondern nicht geschieden ist, so muß es mit diesem einen und denselben Grund haben.

723. Wenn also in dem Thiere der Grund des sinnlichen Lebens zugleich Grund des vegetativen ist; so fragt sich nun weiter, in welchem Verhältniß dieser Lebensgrund zu den Stoffen steht, aus denen der organische Körper gebildet ist. Gemäß der aristotelischen Lehre, an welcher die Scholastik festhielt, werden auch die Stoffe, wenn gleich die ihnen eigenen Qualitäten fortdauern, dennoch zu dem Sein, das dem organischen Wesen eigen ist, bestimmt, und eben darum zu einer belebten Substanz. Denn das Sein des Lebendigen ist Leben. Was läßt sich also zur Begründung dieser Ansicht sagen? Es wurde oben nachgewiesen, daß das Leben kein Resultat der den Stoffelementen als sochen innewohnenden Kräfte sein kann, sondern einen von diesen verschiedenen Grund voraussetzt. Soll nun dieser Lebensgrund mit den Elementen so vereinigt sein, daß diese deßhalb nicht zu einem andern Sein, dem organischen oder lebendigen, bestimmt werden, sondern in ihrem eigenen Sein für sich zu bestehen fortfahren: so fragen wir, ob das Lebensprinzp als Substanz zu denken sei oder nicht. Ist es Substanz, so hört — jene Annahme vorausgesetzt — in dem organischen Wesen die Einheit des Seins und der Wesenheit auf. Was man in der cartesianischen Schule von dem Menschen sagte, daß der Leib eine todte Masse sei, in der die lebendige Seele wohne, das gilt dann auch von den Thieren und Pflanzen. Möge man immer darin von der cartesianischen Lehre abweichen, daß man der Substanz, die Lebensprinzip sein soll, eine Kraft zuschreibt, die stoffliche Masse, den Leib, in Bewegung zu setzen: dieser erhält dadurch ebensowenig Leben, als eine Maschine, welche durch die Thätigkeit eines lebendigen Wesens, das sich auf irgend eine Weise mit ihr vereinigte, in Bewegung gesetzt und erhalten würde. Somit hätten wir in den organischen Wesen keine lebendigen Körper, sondern Körper, in denen ein anderes Lebendige thätig wäre.

Man scheint mitunter der Frage, ob das Lebensprinzip Substanz sei, dadurch ausweichen zu wollen, daß man es Kraft oder Element nennt. Aber umsonst. Die Kraft, das Element muß entweder ebenfalls als ein für sich daseiendes Wesen oder als etwas, das in einem andern Wesen wurzelt, gedacht werden. Ist

also die Lebenskraft nicht Substanz, so muß sie als Accidenz oder Eigenschaft in dem Wesen des organischen Körpers gründen. Wenn aber das, so fällt man bei jener der aristotelischen Ansicht entgegengesetzten Behauptung in die materialistische Lehre des gemeinen Atomismus zurück. Denn wenn die Elemente, aus welchen der organische Körper sich bildet, durch kein höheres Prinzip zu einem andern Sein bestimmt werden, und dennoch den Grund bilden sollen, in dem die Lebenskraft wurzelt; so kann das Leben nur ein Erzeugniß chemischer und mechanischer Kräfte sein. Denn andere Kräfte oder Eigenschaften können die Stoffe, so lange sie nur in dem ihnen eigenthümlichen Sein bestehen, nicht haben. —

Wie hingegen die Vorzeit? Sie verwechselt die Lebenskraft nicht mit dem Lebensgrunde. Unter Lebenskraft versteht sie ein Vermögen zu der Thätigkeit, worin sich das Leben äußert: und weil diese Thätigkeit sowohl ihrer Natur als auch dem Zwecke nach, worauf sie gerichtet ist, verschieden ist, werden auch mehrere Kräfte des Lebens unterschieden; in dem bloß vegetativen Leben jene, welche zur Erhaltung, zum Wachsthum, zur Fortpflanzung gegeben sind, in dem sinnlichen überdies das Vermögen zu empfinden, zu begehren, und sich von Ort zu Ort zu bewegen. Diese Lebenskräfte sind allerdings Accidenzen oder Eigenschaften, die aus dem Wesen des organischen Körpers hervorgehen, oder mit demselben als in ihm gegründet gegeben sind. Nur darum aber sind sie in ihm gegründet, und können sie aus ihm hervorgehen, weil in ihm die Elemente und ihre Kräfte nicht bloß auf eigenthümliche Weise verbunden, sondern durch einen ganz neuen Grund des Seins bestimmt, und in eine höhere Sphäre des Seins, des Seins nämlich, das Leben ist, erhoben sind. Da werden aber die Elemente zum Stoffe und der das Sein bestimmende Grund zur Form im Sinne der Scholastik. Denn möge nun dieser bestimmende Grund, die Form, eine in sich subsistirende Substanz, wie im Menschen, oder ein Substanzielles sein, das um dasein zu können, des Stoffes bedarf; — wenn sie das Sein des Stoffes bestimmt, so wird dieser mit ihr zu einer Wesenheit[1]).

Aber auch auf anderm Wege werden wir zu demselben Schlusse geführt. Woraus erkennt man, daß es in der Pflanze ein einiges Prinzip ihrer vegetativen Thätigkeit geben muß? Hauptsächlich

---

[1]) Omne, quod fit (est) forma alicujus, fit (est) unum cum illo.
S. Th. in l. 3. Dist. 27. q. 1. a. 1.

daraus, weil diese Thätigkeit aus dem noch einfachen Keime die verschiedenen Theile der Pflanze so zweckmäßig gestaltet, daß sie sowohl die einen den andern dienen, als auch durch ihr Zusammenwirken das Ganze erhalten, die Frucht, und in der Frucht den Samen, aus dem neue Pflanzen werden, erzeugen. Damit ist also auch erwiesen, daß jenes eine Prinzip alle Thätigkeit, die in der Pflanze ist, leitet und bestimmt. Bestimmt es aber die Thätigkeit des Ganzen und aller seiner Theile, so muß es auch das Sein des Ganzen und aller seiner Theile bestimmen. Denn dies ist der Grundsatz, von dem die Wahrheit all unsers Denkens abhängt, daß die Wirksamkeit jedes Wesens seinem Sein entspricht. Aus der äußern Beschaffenheit der Dinge müssen wir die in ihnen wirksamen Kräfte, und aus den Kräften das Wesen, in dem sie wurzeln, erkennen. — Und hier müssen wir auf die Bemerkung zurückkommen, daß wir unter Leben oft zwar auch die Thätigkeit verstehen, worin sich das Leben äußert, die Selbstbewegung, — im eigentlichen Sinne jedoch das Leben vielmehr das jenen Wesen, die eine solche Thätigkeit haben, eigenthümliche Sein ist[1]). Daher der bei den Scholastikern oft wiederkehrende Satz des Aristoteles: Viventibus vivere est esse[2]). Und gewiß von einem Gewächse, das verdörrt, von einem Thiere, das gestorben ist, sagen wir nicht bloß, daß es nicht mehr lebt, sondern auch, daß es nicht mehr ist. Denn so wenig die Leiche ein Thier, so wenig ist die verdörrte Pflanze eine wahre Pflanze. Weil also jener Grund, der die Lebensthätigkeit bestimmt, ohne Zweifel auch das Leben bestimmt; so folgt, daß eben derselbe auch der bestimmende Grund des Seins und Wesens ist.

---

[2]) Vitae nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere se ipsum; non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandum substantiam, cui convenit secundum suam naturam movere se ipsam vel agere se quocunque modo ad operationem: et secundum hoc vivere nihil aliud est, quam esse in tali natura . . . . . . quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur.

S. Thom. S. p. 1. q. 18. a. 2.

[2]) De anima l. 2. c. 5. t. 37.

IV.

Von den unorganischen Körpern.

724. Obschon man unter Körpern gewöhnlich aus den elementarischen Stoffen gebildete Substanzen versteht; so müssen doch im strengen Sinne auch diese Stoffe selbst Körper genannt werden. Denn alles, was Ausdehnung hat, ist Körper: Ausdehnung aber hat auch jedes stoffliche Element, so gering es sein möge. In der Frage also, die wir jetzt stellen, ob auch in den unorganischen Körpern eine Wesensform anzunehmen sei; ist sowohl von den Stoffelementen, als von den aus ihnen sich bildenden Körpern die Rede. Es leuchtet ein, daß nach der Theorie der Scholastiker dasselbe, was sie von den ihnen bekannten vier Elementen sagten, auch von den chemischen Stoffen, welche die spätere Forschung entdeckt hat, zu behaupten ist. Sie können zwar in Beziehung auf die Körper, die aus ihnen gebildet werden, Stoffe genannt werden; aber in sich betrachtet müssen auch sie aus Stoff und Form bestehen. Denn der reine Stoff, d. h. der Stoff ohne Form ist, weil bestimmungslos, des Daseins nicht fähig. Was also den verschiedenen Stoffen die ihnen eigenthümliche Beschaffenheit giebt, den einen zum Wasserstoff, den andern zum Stickstoff u. s. w. macht, und deßhalb auch der Grund jener Wirksamkeit ist, welche die Stoffe, wenn sie sich vereinigen oder nähern, offenbaren; das ist die Form, die eines jeden Wesen und Sein bestimmt. Was aber die aus den Stoffen gebildeten Körper betrifft, so kann man die Wesensform nur in den Molekülen und nicht etwa in der aus diesen zusammengesetzten Masse suchen. Es tritt also hier der Unterschied zwischen den unorganischen und organischen Wesen hervor. Diese nehmen zwar den Nahrungsstoff von außen in sich auf, aber bilden sich, denselben verarbeitend, von innen aus, und ihre unter sich verschiedenen Theile werden durch das sie bildende Prinzip zu einem Ganzen, in dem jedoch jeder Theil für sich etwas Unvollendetes ist. Die unorganischen Körper im Gegentheil vergrößern sich durch äußern Zuwachs; indem ein Molekül sich an das andere schließt, und diese ihre gleichartigen Theilchen sind jedes für sich ein ausgebildetes Ganze. Es giebt also zwar in dem Molekül eine Wesenseinheit, aber die Einheit des aus den Mole=

külen zusammengesetzten Körpers ist nur eine Einheit der Größe und Ausdehnung (n. 632.): und aus eben diesem Grund hat auch der unorganische Körper nicht wie der organische eine durch seine Natur bestimmte Größe und Gestalt.

Dies also war allerdings die Lehre der Vorzeit, daß auch in den unorganischen Körpern das, was jeder Art wesentlich ist, nicht in der bloßen Verbindung und Wechselwirkung der Elemente seinen Grund habe, sondern daß bei dieser Verbindung eine das Wesen des Körpers bestimmende Form entstehe. Jedoch behauptete man dies nicht von allem Körperlichen, das aus der Mischung verschiedener Elemente, sei es durch die Kunst, sei es durch die Natur, entsteht, und unterschied daher die vollkommene von der unvollkommenen Mischung. Nur in jener, sagte man, gehe eine substanziale Veränderung vor, indem die gemischten Bestandtheile zu einem neuen von dem ihrigen verschiedenen Sein bestimmt würden. Außer jenen Substanzen, welche aus organischen Wesen entstehen, als Milch, Honig, Same u. s. w., sah man nur die Mineralien im engeren Sinne des Wortes, d. i. die Fossilien und die Metalle, als Körper an, welche die ihnen eigenthümliche Beschaffenheit nicht durch die bloße Verbindung der Elemente, sondern durch ein besonderes, spezifisches Sein, und folglich durch eine Wesensform besäßen.

725. Welche Gründe also hatte man, sowohl in den Elementen, als auch in diesen gemischten Körpern eine den Stoff bestimmende Wesensform anzunehmen? Einen nächsten Grund glaubte man in dem, was so eben von den organischen Wesen erörtert wurde, zu finden. Alles Stoffliche, das zur Substanz dieser gehört, ist durch das Lebensprinzip zu dem organischen Sein bestimmt: es ist belebt. Die Elemente z. B., welche aus dem Nahrungsstoff in den Körper des Thieres übergehen, werden nur dadurch zu Fleisch, daß sie aufhören in dem ihnen eigenen Sein für sich zu bestehen, und statt dessen in ein höheres Sein, das Leben, erhoben werden. Betrachten wir also das Stoffliche, so wie es in dem lebendigen Körper ist, von der Form, welche es zu diesem bestimmt, absehend; so ist es ein Unvollendetes, das, wie wir es durch diese Abstraction denken, nicht dasein könnte, ein Subject ohne die Entelechie. Nichtsdestoweniger war es, bevor es in den organischen Körper aufgenommen wurde, und wird, von ihm getrennt, von neuem für sich dasein. Dies setzt also

voraus, daß es auch, um als Unorganisches dazusein, durch eine Form zu einer bestimmten Wesenheit vollendet wird[1]).

Wenn ferner Kant behauptete, daß wir berechtigt seien, jene innere Zweckmäßigkeit, welche in den organischen Wesen unläugbar sich kund giebt, auch in den übrigen Naturdingen anzunehmen; so durften auch die Scholastiker daraus, daß die organischen Wesen aus Form und Stoff bestehen, folgern, daß das Wesen der übrigen Körper ebenso zusammengesetzt sei. Denn es ist damit erwiesen, daß es in der Natur solche Wesenstheile, d. h. unvollendete Substanzen giebt, die sich als das Bestimmbare (Subject) mit dem Bestimmenden (Act) zu einer vollendeten Natur ergänzen. Wo immer wir also in unorganischen Körpern Thatsachen finden, die jenen, aus welchen in den organischen die Wesensform erschlossen wurde, ähnlich sind; da wird es auch der Vernunft gemäß sein, uns dieselben auf gleiche Weise zu erklären. Nun treten aber auch in den unorganischen Körpern Wirkungen hervor, die sich von jenen der Elemente, aus denen sie zusammengesetzt sind, sehr unterscheiden; und was mehr ist, es offenbart sich auch in ihnen bei vielerlei Eigenschaften und Kräften eine harmonische Einheit des Wirkens, ein innerer Zusammenhang der Erscheinungen und der Veränderungen, denen sie unterworfen sind. Wir werden also schließen dürfen, daß auch in ihnen die Elemente zu einem einigen Wesen und spezifischen Sein bestimmt seien, um in diesem Sein und Wesen den Grund jener neuen Wirksamkeit und jener Harmonie der mannigfaltigen Kräfte und Erscheinungen zu finden[2]).

Hiemit ist gesagt, daß die Stoffe in der Zusammensetzung eine andere Form erhalten, d. h. daß jene Beschaffenheit, die ihnen als Elementen wesentlich ist, aufhört, das Bestimmende zu sein, und

---

[1]) Hominis compositio ex materia et forma substantiali ostendit, esse in rebus naturalibus quoddam subjectum substantiale natura sua aptum, ut informetur actu aliquo substantiali; ergo tale subjectum imperfectum et incompletum est in genere substantiae: petit ergo semper esse sub aliquo actu substantiali. Hoc autem subjectum (i. e. materia) non est proprium hominis, sed in aliis etiam rebus naturalibus reperitur, ut per se notum est: unde et ad generationem hominis supponitur et ad nutritionem, et post ejus corruptionem manet: ergo res omnes naturales, quae illo subjecto seu materia constant, constant etiam substantiali forma actuante et perficiente subjectum illud.

Suarez. Metaph. Disp. 14. sect. 1.

[2]) Cf. Suarez. ibid. Fonseca in Metaph. Arist. l. 1. c. 7. q. 3.

sie statt dessen zu dem spezifischen Sein, das dem Zusammengesetzten eigen ist, bestimmt werden. Läßt sich also behaupten, daß eine solche Umwandlung mit den Ergebnissen der neueren Forschung streite; so daß sich von den chemischen Stoffen nicht mehr sagen ließe, was ehemals von den vier Elementen gesagt wurde? Im Gegentheil ist die Thatsache, auf welche man jene Lehre stützte, durch die Chemie nur mehr und mehr an's Licht gekommen. Dieselbe besteht darin, daß die Stoffe, aus welchen die Körper sich zusammensetzen, wie unter sich, so auch jeder von dem Körper, den sie vereinigt bilden, ganz und gar verschieden sind. Es genügt an das bekannte Beispiel der Schwefelsäure, die aus der Mischung des Schwefels und des Sauerstoffs entsteht, zu erinnern. Um diese Thatsache aus den bloßen Stoffverbindungen zu erklären, hat man sich freilich darauf berufen, daß verschiedene Kräfte, wenn sie verbunden wirken, Wirkungen hervorbringen, die von den Wirkungen der einzelnen sehr verschieden sind: ja weil dieselbe Kraft, je nachdem sie vermehrt oder vermindert wird, oder unter andern Verhältnissen thätig ist, mannigfaltiger Wirkungen fähig ist; so hat man, wie schon oben erwähnt wurde, versucht, alle Wirkungen der Natur aus einer und derselben Kraft zu erklären, so daß, je nachdem verschiedene Stoffe, oder dieselben Stoffe in verschiedenem Verhältnisse verbunden werden, diese eine Grundkraft chemische Verwandtschaft, Cohäsion, Schwere, Gewicht, Wärme, Electrizität und endlich gar Leben und Empfindung werden soll. Allein abgesehen von allem andern, was sich über diese Verwandlung der Kraft sagen läßt, bemerken wir nur dies: wofern man sich die Kraft nicht, wie Cartesius die Bewegung, als etwas, das von außen in die Körper komme, oder gar nach Art eines Spiritus denken will, der die ganze Stoffmasse durchdringe, und von einem Stoff oder Körper in den andern übergehe, sondern wofern man sie, wie ihr Begriff es fordert, als etwas in dem Körper selbst Gründendes, als Eigenschaft seines Wesens denkt, wodurch dieses Wesen Prinzip der Thätigkeit und Ursache von Veränderungen ist: so muß man schließen, daß ein Körper, in dem sich ganz andere Kräfte, als in den Elementen offenbaren, auch ein anderes Sein und Wesen habe; daß also in der Verbindung der Elemente, während das Stoffliche mit manchen seiner Beschaffenheiten blieb, das Formale, welches das spezifische Sein bestimmt, geändert wurde. Denn was das Wesen ist, das offenbart es in seiner Bethätigung.

726. Damit ist gesagt, daß es in den Körpern Veränderungen giebt, welche die Substanz selbst berühren. Wenn nun manche Gelehrte an solchen Umwandlungen, die ihnen in der Wissenschaft unerklärlich vorkommen, sich stoßen — wir werden ihre Gründe später erwägen —; so kann man jedoch nicht läugnen, daß in diesem, wie in so manchen andern Punkten, das allgemeine Urtheil der Menschen mit der philosophischen Lehre der Vorzeit übereinstimmt. Diesem Urtheile nach giebt es in der Natur allerdings substanziale Veränderungen, d. h. Veränderungen, durch welche für sich bestehende Wesen anfangen und aufhören zu sein, so jedoch, daß aus den einen Stoffe in die andern übergehen. Ebenso einleuchtend scheint es jedermann, daß die Arten der Naturwesen, die wir unterscheiden, Feuer z. B. und Wasser, Luft und Gold, der Marmor und die Tulpe, der Staub und der Adler, nicht bloß in ihrem accidentalen, sondern in ihrem substanzialen Sein verschieden sind. Die Atomistik muß das Eine wie das Andere läugnen. Denn wenn die Stoffe, die sich zum Körper verbinden, nicht zu einem neuen, dem Zusammengesetzten eigenthümlichen Sein bestimmt werden; so bleiben sie in ihrer Eigenthümlichkeit die alleinige Substanz der Körper, und die Veränderung muß sich auf die Quantität des verbundenen Stoffes, die Weise der Verbindung und die davon abhängenden Erscheinungen beschränken. Somit kann die Veränderung und folglich auch die Verschiedenheit der Körper nur eine accidentale sein: was die Körper bestimmt (differenzirt), verhält sich zu den Elementen durchaus wie die Form eines Kunstwerkes zu dem Stoffe, aus dem es verfertigt wurde. Die neuere Atomistik kann zwar insofern eine substanziale Verschiedenheit behaupten, als sie in den elementarischen Stoffen selbst eine Ungleichartigkeit annimmt; obschon auch diese hie und da wieder zweifelhaft gemacht wird: — jedenfalls aber kann sie zwischen jenen Naturwesen, in denen sie dieselben Elemente findet, nur eine accidentale Verschiedenheit zulassen. Um aber einzusehen, wie sehr sie sich dadurch allein mit dem allgemeinen Dafürhalten in Widerspruch setzt, braucht man sich nur zu erinnern, daß sämmtliche Vegetabilien aus denselben drei Stoffen sich bilden, und alle animalischen Körper dieselben vier Elemente, denen sich nur selten ein anderes beimischt, enthalten. Alle Arten der Pflanzen und alle Arten der Thiere wären also nur in ihrem accidentalen Sein verschieden.

Manche Anhänger der Atomenlehre räumen diese Folgerungen ein, und wollen somit, daß wir die entgegengesetzten Urtheile der ganzen gebildeten Menschheit als Vorurtheile betrachten, welche die wissenschaftliche Forschung zu überwinden habe. Aber um zu einer solchen Forderung berechtigt zu sein, müßten alle Erscheinungen der Natur, auf welche jene Urtheile sich gründen, nicht nur in der Atomenlehre eine andere durchaus genügende Erklärung finden, sondern es müßte überdies keine andere Erklärung möglich sein. Nun haben wir aber gesehen, daß vielmehr gerade die wichtigsten und mannigfaltigsten Erscheinungen, jene des Lebens nämlich, in dieser Lehre ganz unbegreiflich bleiben, und noch auf manche andere Schwierigkeit werden wir im Laufe dieser Untersuchungen geführt werden. Weil also umgekehrt bei der Ansicht, daß vielmehr die Körper aus formlosem Stoffe und substanzialen Formen bestehen, die Erscheinungen sowohl der organischen als der unorganischen Natur ihre Erklärung, und jene allgemeinen Urtheile von der substanzialen Veränderung und Verschiedenheit der Naturwesen ihre Bestätigung finden; so müßte man diese Lehre, auch wenn sie durch die oben angeführten Gründe nicht bewiesen würde, als bloßer Voraussetzung dem Atomismus gegenüber, der ganz gewiß nichts anders als eine Voraussetzung ist, den Vorzug geben.

Andere Gelehrte jedoch geben nicht zu, daß die Atomistik mit dieser Annahme einer substanzialen Verschiedenheit der Naturdinge in Widerspruch gerathe. Auch wo die Stoffe gleichartig und nur die Verbindung derselben verschieden sei, könne eben durch diese ein wesentlicher Unterschied entstehen. Den Elementen, die sich verbinden, sei diese Verbindung freilich nicht wesentlich, wohl aber der aus ihnen entstehenden Substanz. So wie es der zusammengesetzten Substanz als solcher wesentlich sei, daß in ihr die Elemente sich zur Einheit verbinden; so seien auch je nach der Weise der Verbindung die Arten der zusammengesetzten Substanz wesentlich unterschieden.

Allein diese Antwort täuscht dadurch, daß sie an die Stelle des Wortes *substanzial* das Wort *wesentlich*, welches einen doppelten Sinn haben kann, treten läßt. Wie das Sein, so kann auch die Wesenheit nicht bloß von der Substanz, sondern auch vom Accidenz, wiewohl nur in untergeordneter Weise, nämlich mit Abhängigkeit von der Substanz, ausgesagt werden. Ebenso verhält es sich mit dem Begriffe und der Definition; sie bestimmen

die Wesenheit nicht nur der Substanz, sondern auch des Accidenz. Daher kommt es, daß es auch Begriffe und Definitionen giebt, die zugleich mit der Substanz ein Accidenz zum Inhalt haben; wie es auch Worte giebt, die zugleich mit der Substanz ein Accidenz ausdrücken z. B. das Wort Moor. Besonders aber haben die Kunstwerke solche Namen; was eben daher kommt, weil die Kunst die Substanz unverändert läßt, und ihr nur neue accidentale Formen giebt. Wir sagen also auch, daß es der Mauer wesentlich ist, aus vielen Steinen zusammengesetzt zu sein, und sie mit dem Thurme vergleichend, mögen wir auch sagen, daß ihr die Länge und dem Thurme die Höhe wesentlich sei. Aber darum entsteht keine neue Substanz, wenn die Steine zur Mauer zusammengefügt werden, noch sind die Mauer und der Thurm in ihrem substanzialen Sein verschieden. Das substanziale Sein ist dasjenige, wodurch ein Ding für sich besteht, nicht Accidenz eines andern ist. So wie aber der Moor nicht dadurch, daß er schwarz ist, (obschon das Schwarzsein ihm als einem Moor wesentlich ist), sondern dadurch, daß er Mensch ist, für sich besteht; so wenig haben die Mauer und der Thurm durch die Zusammenfügung der Steine ein Sein, worin sie für sich beständen. Wenn mehrere Substanzen sich so verbinden, daß jedwede in der Verbindung fortfährt für sich zu bestehen; so ist es ein Widerspruch, daß auch das Ganze als solches d. h. durch die Verbindung der Theile ein für sich bestehendes Sein erhalte. Denn wenn das Ganze als solches ein für sich bestehendes Sein erhält, so heißt das ja gerade so viel, als daß die Theile aufhören, für sich zu bestehen.

726.* Es liegt im Gesagten, daß bei Verwerfung der aristotelischen Lehre ebensowenig die substanziale Einheit, als die substanziale Veränderung der Naturwesen festgehalten werden kann. Wie jedes lebendige Wesen seinem leiblichen Theile nach eine Masse von Substanzen wäre, denen das Lebensprinzip wohl Grund eines Zusammenwirkens, aber nicht Grund eines einheitlichen Seins wäre; so bestünde auch jedes Mineral aus verschiedenartigen Substanzen, die ihren Kräften nach verbunden, aber ihrem Sein nach nicht Eines wäre.

Diese Folgerung, der nicht auszuweichen ist, hat man in neuester Zeit durch eine Unterscheidung zwischen Substanz und Natur zu rechtfertigen gesucht. Es gebe in den zusammengesetzten Körpern allerdings ebensoviel Substanzen, als Elemente, aber nur eine Natur. Und darin liege kein Widerspruch. Denn Substanz

sei ein Ding dadurch, daß es für sich sei; Natur dadurch, daß es letzter Grund des Thuns und Leidens sei. Weil also jedwedes entweder für sich oder nicht für sich, sondern in Anderem sei; so könne es nicht mehr oder weniger Substanz und folglich als Substanz nicht unvollendet sein. Wohl aber könne, was als Substanz vollendet ist, als Natur unvollendet sein. Denn weil, sagt man, zu einer bestimmten Thätigkeit gar oft verschiedenartige Kräfte erfordert werden; so müssen sich verschiedene Substanzen zusammensetzen, um den Grund dieser Thätigkeit, die Natur, zu bilden.

Hiemit hängt ein Einwurf zusammen, den man wider die ganze Theorie der Scholastiker über Stoff und Form erhebt. Nach allgemeiner Lehre, heißt es, ist alles, was ist, entweder Substanz oder Accidenz; und das ergiebt sich unmittelbar aus den gebräuchlichen Definitionen, denen zufolge Accidenz heißt, was in Anderem, Substanz, was nicht in Anderem ist. Zwischen in Anderem und nicht in Anderem, zwischen für sich und nicht für sich sein giebt es aber keine Mitte. Nun sind aber die aristotelische Wesensform und der Urstoff keine Substanzen, weil sie nicht für sich bestehen; sie sind aber auch keine Accidenzen, weil aus der Vereinigung zweier Accidenzen keine Substanz wird. Was also sind sie?

Aber wenn, um von diesem Letzteren zu beginnen, allgemein gelehrt wird, daß alles, was ist, entweder Substanz ist oder Accidenz; so ward bis auf unsere Tage ebenso allgemein gelehrt, daß es vollendete und unvollendete Substanzen giebt. Indem man nun aus den gebräuchlichen Definitionen das Gegentheil erschließen will, läßt man sich durch mangelhafte Auffassung derselben täuschen. Wiederholt hörten wir den h. Thomas sagen, daß die in der Logik üblichen Definitionen, um der Sache auf den Grund zu kommen, durch metaphysische Betrachtung zu vollenden sind (n. 586. 603. 612). In dieser dem h. Lehrer folgend, fanden wir, daß Accidenz genannt wird, was dem in seinem eigenthümlichen Sein oder Wesen schon bestehenden Dinge beifällt, also eine außerwesentliche Bestimmung ist (n. 617). Darum pflegt man ja auch die gewöhnliche Definition zu vervollständigen, indem man sagt, daß das Accidenz in einem Andern als im Subjecte oder Träger sei, und erklärend beifügt, unter diesem Subjecte sei das letzte, die Substanz, zu verstehen. Aber nicht ohne Grund hebt Aristoteles

hervor, daß es im Subjecte nicht als Theil desselben ist[1]). Was nämlich im Subjecte als Theil ist, das eben ist unvollendete Substanz[2]).

Und wenn man läugnet, daß es solche unvollendete Substanzen, die wir im Deutschen Theilsubstanzen nennen, gebe; so behauptet man damit, daß jede Substanz einfach wie die göttliche sei, ganz vergessend, daß nach der Einfachheit die Vollkommenheit des Seins zu ermessen ist. In Gott giebt es keine Zusammensetzung, auch jene nicht, die man die metaphysische nennt. Denn wenn wir gleich in ihm eine virtuale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Eigenschaften, Substanz und Person machen; so dürfen wir deßhalb in ihm, in dem alles Wirklichkeit ist, weder die Eigenschaften noch die Personen als etwas Verwirklichendes oder Vollendendes (in dem Verhältniß des actus zur potentia) denken. Wo aber dies Verhältniß nicht ist, da giebt es auch keine Zusammensetzung, und folglich keine Theile. In jedem Geschöpfe hingegen finden wir außer der ganz gewiß physischen Zusammensetzung der Substanz und der Accidenzen die wenigstens metaphysischen der Wesenheit und des Daseins, der Substanz und der Subsistenz. Wenn also in jeder geschaffenen Substanz, auch im reinen Geiste, metaphysische Theile anzuerkennen sind, wie sollte es denn in der körperlichen Substanz nicht auch physische Theile geben können? Ist ja eben die Theilung das Eigenthümliche des Körpers. Und gewiß in den lebenden Naturwesen müssen wir außer den integrirenden Theilen (Auge, Fuß u. s. w.) als wesenhafte Leib und Seele gelten lassen. Was nun zum Wesen selbst gehört, das ist ohne Zweifel Substanz; aber eben weil es nicht das ganze Wesen ist, unvollendete Substanz. Stoff und Form also sind nicht in sich sondern in einem Andern, nämlich in dem aus ihnen bestehenden Körper, aber sie sind in ihm nicht als außerwesentliche Bestimmungen, sondern als Theile seines Wesens; und folglich unvollendete Substanzen.

Wenn man nun ferner behauptet, die Substanz könne, obwohl als Substanz vollendet, als Natur unvollendet sein; so wird damit wiederum ein Satz geläugnet, der bis heute in allen philosophischen Schulen, und nicht minder bei den Theologen Gültigkeit hatte. Oder war es nicht von jeher anerkannt, daß Substanz

---

[1]) Categ. Praedicamenta c. 2. — [2]) Suarez. Metaph. Disp. 33. sect. 1. n. 5.

und Natur nur dem Begriffe nach verschieden, der Sache nach eines und dasselbe sind? Was wir, das Sein des Dinges betrachtend, seine Substanz, eben dies nennen wir, sein Wirken und Leiden betrachtend, seine Natur[1]). In der Theorie aber, die man uns entgegensetzt, wird auch diese Wahrheit durch ungenauen Gebrauch der in sich richtigen Definitionen verhüllt. Wenn man die Substanz für das erklärt, wodurch ein Ding ein für sich Seiendes ist; so muß man auch die Natur als das bestimmen, wodurch es ein für sich Thätiges ist. Will man aber, allerdings besser und tiefer, mit Aristoteles die Natur den letzten Grund des Wirkens und Leidens nennen; so muß man mit demselben Aristoteles auch die Substanz als den letzten Grund des Seins bestimmen (n. 613). Wie nun die Natur der eine Grund verschiedener Kräfte und mannigfaltiger Thätigkeit; so ist die Substanz der eine Grund verschiedener Beschaffenheiten und mannigfaltiger Erscheinung. Zu jenen Beschaffenheiten gehören aber auch die Vermögen und Kräfte, und zu dieser Erscheinung das Wirken und Leiden. Einer und derselbe Grund also ist Grund des Seins d. h. Substanz, und Grund des Wirkens und Leidens d. h. Natur.

Und dafür dürfen wir uns auch auf das Axiom Viventibus vivere est esse berufen. Wie schon erklärt wurde (n. 723), ist unter Leben nicht die Lebensthätigkeit, sondern der Grund derselben, also die Natur zu verstehen. Nun unterscheiden sich aber die lebendigen Wesen nicht dadurch von den leblosen, daß sie überhaupt befähigt sind zu wirken, sondern daß sie befähigt sind, auf sich selbst verändernd einzuwirken. Denn alles, was ist, hat die Befähigung zu irgend einem Wirken; und eben deßhalb wird die Erscheinung auch Bethätigung des Seins genannt. Wie also in den lebenden Wesen der Grund ihres Seins Grund der Lebensthätigkeit ist; so muß auch in den übrigen der Grund des Seins Grund des ihnen eigenthümlichen Wirkens und folglich Substanz und Natur dasselbe sein. Daher der ganz allgemeine Satz des h. Thomas: Wodurch ein Wesen wirklich ist, dadurch wirkt es (n. 696).

Gäbe es demnach, so dürfen wir nun schließen, keine unvollendete Substanzen, die zu einer vollendeten sich ergänzten, so

---

[1]) S. Thom. De ente et essentia c. 1 (oben n. 91). Cf. Suarez. Metaph. Disp. 15. sect. 11. n. 4. Auch in der aristotelischen Definition der Natur ist dies enthalten; siehe oben n. 685.

könnte es auch keine unvollendete Natur geben, die zu einer vollendeten würde; und wo immer es viele Substanzen giebt, deren jedwede als Substanz d. i. als Grund eines spezifischen Seins vollendet ist, da giebt es ebenso viele vollendete Naturen. Die Substanz endlich verleiht nur dadurch, daß sie Grund eines spezifischen Seins ist, das wahre Fürsichsein. Denn nur das ist wahrhaft für sich, was als Individuum einer bestimmten Art von Wesen da ist. Schließt also ein Körper mehrere vollendete Substanzen ein, so giebt es in ihm mehrere für sich seiende Wesen. Ist aber der Grund des Seins zugleich Grund des Wirkens, so muß auch der Grund des Fürsichseins Grund des Fürsichwirkens sein. Wo es also mehrere für sich Seiende giebt, da giebt es auch mehrere für sich Wirkende. In einem Wesen also, das aus mehreren vollendeten Substanzen bestünde, könnte von einer wesenhaften Einheit keine Rede mehr sein.

Oder kann man diese Einheit dadurch retten, daß man sagt, eine Natur, die sich aus mehreren Substanzen bilde, sei allerdings auch eine Substanz, aber eine zusammengesetzte? — Indem man festhält, antworten wir, daß die Theile dieser zusammengesetzten Substanz auch nach der Zusammensetzung als Substanzen vollendet seien; kann man weder Einheit der Substanz und des Seins, noch Einheit der Natur und des Wirkens behaupten. Wenn z. B. die Elemente, welche sich zu einem Mineral verbinden, jedes für sich vollendete Substanz bleiben; so haben sie auch jedes ihr eigenthümliches Sein, durch das sie als specifisch verschiedene Naturwesen für sich bestehen. Die zusammengesetzte Substanz wäre also eine Vielheit von Substanzen und keineswegs eine. Soll sie Einheit des Seins erhalten, so ist dies nur dadurch möglich, daß in der Zusammensetzung ein spezifisch verschiedenes Sein entsteht und das bestimmende Sein des Ganzen und der Theile wird, daß also das Sein, welches die Elemente außer der Zusammensetzung haben, zurücktritt, d. h. aufhört bestimmend zu sein, wenn es gleich in den Qualitäten einigermaßen fortdauert, wie sogleich erklärt werden wird.

V.

Ob und in wie fern sich die Streitfrage über das Wesen der Körper nach der Erfahrung entscheiden lasse.

727. Ist, was bisher über die Wesensform gesagt wurde, gegründet, so muß man schließen, daß auch der Urstoff der Körper das sei, wofür Plato und Aristoteles ihn erklärten: ein zwar Reales, aber insofern nur Potenziales, als es zu jeder Art von Körpern geformt werden, und daher für sich ohne die Form nicht dasein kann. Denn hätte er ein in sich vollendetes und darum auch bestimmtes Sein, das er in allen eintretenden Umwandlungen behielte; so könnten diese Umwandlungen sich nicht bis zur Substanz erstrecken, und die Formen, die durch sie den Stoff mannigfaltig bestimmten, wären keine substanzialen. Aber nun fragt es sich, ob abgesehen von dem Beweis, den man für das Dasein solcher Formen führt, aus der Umwandlung der Körper, so weit wir sie durch die Erfahrung kennen, die Beschaffenheit des Urstoffes sich erschließen lasse. Es wäre zu dem Ende nachzuweisen, daß die Wandelbarkeit der Körper keine Gränzen habe, und folglich auch die Elemente zu einem andern, als dem ihnen eigenthümlichen Sein bestimmt werden könnten. Weil die Atomisten aus der Erfahrung das Gegentheil beweisen wollten; so waren auch die Scholastiker ihrerseits bemüht, durch nähere Untersuchung der Thatsachen darzuthun, daß die Elemente unter sich die einen in die andern verwandelt werden könnten. Aber hier bewegte man sich gerade auf jenem Gebiete der Experimentalphysik, über welches die späteren Entdeckungen der Chemie ein ganz neues Licht verbreitet haben. Kein Wunder also, wenn man von beiden Seiten manches vorbrachte, was in unsern Tagen keinen Werth mehr haben kann. Es möchte aber durch eben diese Entdeckungen auch erwiesen sein, daß ein solcher Beweis aus der Erfahrung, wenigstens so weit diese bis jetzt gekommen ist, unmöglich sei. Denn wie es einerseits gewiß ist, daß die Körper, die man ehemals für Elemente, und zwar für die einzigen hielt, aus verschiedenartigen Theilen bestehen, und folglich nicht Elemente sind; so ist es andererseits ungewiß geworden, ob auch nur jene Stoffe, welche die Chemie bis anhin nicht zersetzt hat, wahrhaft einfache seien. So lange wir aber

die Elemente nicht mit Bestimmtheit angeben können, läßt sich auch aus der bloßen Erfahrung ihre Wandelbarkeit nicht darthun.

Aber auch nicht ihre Unwandelbarkeit? Das räumt man nicht ein, und aus dem eben ausgeführten Grunde läßt es sich auch nicht folgern. Denn wenn es durch die Erfahrung außer Zweifel gestellt würde, daß die Stoffe, welche jetzt als elementarische angesehen werden, in allen Mischungen unverändert für sich fortbestehen; so würde damit die Unwandelbarkeit, soweit es zur Widerlegung der aristotelischen Theorie nothwendig wäre, bewiesen sein. Indessen glauben einige neuere Gelehrten auf kürzerem Wege zum Ziele gekommen zu sein. Durch die chemische Zerlegung, sagen sie, sei es außer Zweifel gestellt, daß alle organischen und unorganischen Wesen nur aus Stoffverbindungen derselben Elemente bestehen. Jene substanziale Form also und jener unbestimmte Urstoff seien nicht vorhanden, und folglich eine aus ihnen bestehende Substanz, die man ehemals hinter den Erscheinungen gedacht habe, eine pure Erdichtung. Aber wenn man die Substanz für das nimmt, was sie ist, und wofür wir sie mit der Scholastik allüberall erklärt haben, d. i. für das Wesen als Substrat und Prinzip der Erscheinungen: wie kann es einem da auch nur in den Sinn kommen, sie durch chemische Operationen suchen zu wollen? Wird sie ja deßhalb in der alten, wie in der neuen Philosophie den Erscheinungen oder Phänomenen als das Noumenon entgegengesetzt, weil sie nicht durch die Sinne wahrgenommen, sondern durch die Vernunft, den Νοῦς, gedacht wird und daher nicht Gegenstand der sinnlichen, sondern der intellectuellen Vorstellung ist? Wie soll sie also die chemische Zersetzung für die Sinne zum Vorschein bringen? — Und gesetzt auch, die Wesenheit könnte Gegenstand der Wahrnehmung werden; so wäre es dennoch Thorheit, nach ihr auf diesem Wege zu suchen. Oder wird denn die Wesenheit, das eigenthümliche Sein des Dinges, nicht gerade durch die chemische Auflösung zerstört? Es besteht freilich nach der Lehre der Vorzeit nicht in der Verbindung der Stoffe, aber ist doch von dieser abhängig. Und gewiß, wenn das Wasser in Wasserstoff und Sauerstoff zerlegt ist, hat es aufgehört zu sein. Durch solche Analyse also die Substanz suchen wollen, ist nicht ungefähr, sondern genau dasselbe, als wenn jemand ein Thier tödtete, um dann in der Leiche nach dem Lebensgrunde oder der Seele zu suchen.

728. In wiefern können jedoch die Ergebnisse der Chemie dienlich sein, um auch über das Wesen der Dinge Aufschlüsse zu gewinnen? Das Wesen ist nicht Gegenstand des Sinnes, sondern der Vernunft; allein die menschliche Vernunft erfaßt es nicht unmittelbar, sondern vermittelst der Erscheinungen. Weil also die Chemie Erscheinungen an's Licht bringt, welche ohne sie verborgen sind, und daher der Vorzeit unbekannt waren; so könnte es allerdings sein, daß sich, was die Vorzeit gemäß den Erscheinungen, die sie kannte, über das Wesen der Dinge urtheilte, heutzutage als unrichtig erwiese: wie dies von einigen Beweisgründen und manchen Beispielen, durch welche die Scholastik ihre Theorie zu unterstützen suchte, nicht geläugnet werden kann. Indessen giebt es, so viel mir bekannt ist, nur eine einzige Thatsache, welche man glaubt der Lehre, von welcher hier die Rede ist, entgegenstellen zu können. Wenn die Körper bis zu den allgemeinen Grundstoffen aufgelöst werden, so finden sich diese in ihrer Eigenthümlichkeit unverändert wieder; woraus man schließt, daß sie auch in der Verbindung diese Eigenthümlichkeit bewahren, und also die Umwandlung, welche die Theorie von der Wesensform und dem unbestimmten Stoffe einschließt, nicht stattfinde: besonders da die getrennten Stoffe, wenn sie durch eine andere Operation wieder verbunden werden, auch wieder denselben Körper bilden.

Indessen wenn die Thatsache, daß es andere Grundstoffe als die vier Elemente giebt, zu den neueren Entdeckungen gehört; so ist darum die Schwierigkeit, die man aus ihr wider die Lehre der Vorzeit erhebt, nicht neu. Was wir heutzutage von den chemischen Stoffen, das mußten die Alten, weil sie ja doch die natürliche Auflösung kannten, von den Elementen sagen: daß sie nämlich nach Auflösung eines Körpers sich in ihrer Eigenthümlichkeit wieder finden, und unter entsprechenden Bedingungen von neuem verbunden, auch wieder zu demselben Körper werden; war ja dies der Grund, weßhalb sie Elemente hießen. Es trat also auch ehemals dieselbe Schwierigkeit hervor. Um aber zu beurtheilen, ob sie in der Theorie der Vorzeit unauflösbar sei; muß zuvörderst bemerkt werden, daß in dieser Theorie von den Elementen, die sich zu Körpern zusammensetzen, nicht dieselbe Umwandlung, wie von den übrigen Körpern behauptet wird. Wenn gemischte Körper in andere verwandelt oder in die Substanz dieser aufgenommen werden, so hört das ihnen eigenthümliche Sein gänzlich auf; die Elemente aber werden zwar in der vollkommenen Mischung zu einem an=

dern und zwar höheren Sein erhoben, so jedoch, daß ihr eigenthümliches Sein einigermaßen bewahrt bleibt. Das Getreide z. B. welches ein Thier genießt, hört gänzlich auf; die Stoffe aber, welche aus demselben in die Substanz des Thieres übergehen, behalten auch in dieser in einer gewissen Weise ihr eigenes Sein. Man schloß dies aus der doppelten Thatsache, daß die den Elementen eigenen Qualitäten und Kräfte sich in den aus ihnen gemischten Körpern, wenngleich temperirt, offenbaren, und daß die Elemente nach Auflösung der Körper in ihrer Eigenthümlichkeit wieder hervortreten[1]). — Aber inwiefern bewahren sie in der Mischung ihr eigenes Sein oder Wesen?

729. Es ist dies einer der Punkte, in welchen die Scholastik sich mit den Arabern in Widerspruch setzte. Avicenna hatte behauptet, daß in den Elementen das formale Prinzip und folglich ihr Wesen unverändert fortbestehe, und nur die Qualitäten und deren Wirksamkeit, modifizirt würden, — dadurch sich, wie man sieht, der Atomistik nähernd. Averroës fand diese Ansicht unverträglich mit den Prinzipien der aristotelischen Philosophie, und namentlich mit der Lehre von der substanzialen Einheit aller spezifisch verschiedenen Körper. Er nahm also an, daß wie die Qualitäten, so auch die Natur der Elemente modifizirt und gleichsam herabgestimmt würde. Allein dem stand der eben so allgemein anerkannte Grundsatz entgegen, daß zwar Eigenschaften und Kräfte,

---

[1]) In generatione mixti non fit spoliatio simplicium usque ad materiam primam; aliter virtutes simplicium non manerent in mixto; nunc autem manent; unde non est corruptio simpliciter, per quam fit generatio compositi, cum elementa non corrumpantur penitus, sicut dicitur l. 1. Meteor., quia eorum est mixtio, quorum est separatio: non enim miscentur, nisi quae apta sunt per se existere. S. Thom. De nat. materiae. c. 8.

Um zu beweisen, daß die gewöhnliche Lehre der Scholastiker gar nicht einmal Lehre des Aristoteles und des h. Thomas sei, hat ein französischer Schriftsteller aus ihren Werken Stellen zusammengesucht, in denen dieses Fortdauern der Elemente in den gemischten Körpern behauptet oder doch erwähnt wird. Eine höchst überflüssige Arbeit. Worauf es ankommt, ist, in welcher Weise sie fortdauern. Das brauchten aber Aristoteles und Thomas nicht überall hinzuzusetzen, sondern nur dort zu erklären, wo der Gang der Untersuchungen sie zu solcher Frage führte. Dies freilich sollte, wer über Aristoteles schreibt, wissen, daß derselbe über manche Thatsachen einstweilen nach der gemeinen Beobachtung oder nach der mehr oder weniger herrschenden Ansicht zu reden, und die Berichtigung dieser bis dahin zu verschieben pflegt, wo sie ihm an der Stelle zu sein scheint.

folglich accidentale Formen, aber nimmer auch die substanzialen Formen, welche die Wesenheit bestimmen, ein Mehr oder Minder zulassen. Das Wasser kann zwar größere und geringere Kälte, Schwere u. s. w. haben; aber es kann nicht mehr oder weniger Wasser sein. Daher gieng Averroës noch weiter, behauptend, die Formen der Elemente seien, als die unvollkommensten, weder substanziale noch accidentale, sondern lägen zwischen beiden Arten von Formen in der Mitte. — Aber, entgegnet der h. Thomas, zwischen Substanz und Accidenz kann es ebensowenig als zwischen Verneinung und Bejahung eine Mitte geben. Substanz ist etwas dadurch, daß es in keinem Andern als seinem Subjecte ist. Weil also dies den Elementen zukommt, so sind sie auch in wahrem Sinne Substanzen; wie sie, wenn es ihnen nicht zukäme, schlechthin Accidenzen sein würden. Die gegen Avicenna erhobene Schwierigkeit bleibt also bestehen: wenn die Elemente in der ihnen eigenen Natur fortdauern; so giebt es im gemischten Körper ebenso viele Substanzen, als Elemente, aus denen er entstand. Wenn aber das, so kann auch nicht jeder Theil des entstandenen Körpers sein, was dieser ist, sondern ein Theil ist dies, ein anderer jenes Element; an die Stelle der vollkommnen Mischung tritt die juxta positio[1]).

Manche Atomisten begnügen sich mit dieser Art von Verbindung der Elemente, weil sie um die wesenhafte Einheit der Körper wenig bekümmert sind. Aber je mehr diese Einheit auch durch die Beobachtung an's Licht getreten ist; desto weniger scheint man sich in neuerer Zeit mit der juxtapositio zufrieden zu stellen. Man nimmt vielmehr in der Bildung der Körper eine solche Auflösung der verschiedenen Materien an, daß jeder Theil der einen mit einem Theile der andern vereinigt werde, und nennt diese vollkommne Auflösung chemische Durchdringung Allein wenn in dieser die Stoffelemente jedes in seiner Natur unverändert fortbestehen sollen; so bleibt die Schwierigkeit, welche die Vorzeit erhob, ungelöst. Wenn jedes Element für sich in seiner Wesenheit fortbesteht, so ist auch jedes für sich ein Körper, und hat als solcher eine bestimmte Größe und Ausdehnung. Nun ist es aber unmöglich, daß mehrere Größen denselben Raum erfüllen, und folglich daß mehrere Körper an einem und demselben Orte seien. Bei jener Annahme also würde die chemische Durchdringung die

---

[1]) Idem S. p. 1. q. 76. a. 4. ad 4. und ausführlicher In l. 1. De generatione c. 11. lect. 24. Scotus in l. 2. Dist. 15. q. unica.

Undurchdringlichkeit der Körper aufheben: denn es würden immer wenigstens zwei Körper einen und denselben Raum und zwar jeder ihn ganz einnehmen[1]).

730. Aber wie glaubte man denn ehemals diese Schwierigkeit überwinden zu können? Mit sehr wenigen Ausnahmen hielten die Scholastiker[2]) an der Ansicht fest, die Aristoteles, wo er vom Entstehen und Vergehen der Körper handelt, mit aller Bestimmtheit ausspricht. Er beruft sich auch hier auf die Unterscheidung zwischen dem **potenziellen** und **actuellen** Sein: die gemischten Elemente sind der **Wirklichkeit** nach (*ἐνεργείᾳ*) das, was aus ihnen geworden ist, z. B. Stein, Metall, Fleisch; aber dem **Vermögen** nach (*δυνάμει*) sind sie, was sie vor der Mischung waren. Und so, fügt er hinzu, ist die Einrede zu beantworten, daß doch die Elemente vorher jedes für sich bestanden, und wiederum so bestehen können. Denn sie fahren nicht fort dazusein, wie dieser oder jener Körper in der Wirklichkeit da ist; aber sie werden auch nicht zerstört, weder eines noch beide; denn ihr potenziales Sein (das Vermögen zu sein) bleibt ihnen[3]).

---

1) Diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subjecta non invenitur nisi in corpore: diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur, quod elementa sunt in mixto distincta secundum situm; et ita non erit vera mixtio, quae est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quae est secundum minima juxta se posita.

S. Th. Summa l. c. cf. In l. 1. De gener. l c.

Omnem substantiam corporalem consequitur quantitas, quae est propria passio substantiae corporeae; sed forma elementi, quantumcunque remissa cum materia constituit substantiam compositam; ergo ipsam consequitur propria quantitas, sicut passio propria. Sed eadem propria passio non est plurium subjectorum; ergo in uno subjecto erunt plures quantitates, ut alia quantitas mixti et alia elementi: et ita vel duo corpora erunt simul vel quaecunque pars mixti non erit mixta, et ita non erit mixtio, sed juxtapositio. Scotus. l. c.

2) Außer dem h. Thomas und Duns Scotus ll. cit. Capreol. in l. 2. Dist. 15. Cajet. in S. p. 1. q. 76. a. 4. Suarez. Metaph. D. 15. a. 10. Conimbr. in l. 1. de Generat. c. 11. q. 3. Maurus. Quaest. Vol. 3. q. 42.

3) *Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν δυνάμει, τὰ δ' ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων, ἐνέσχεται τὰ μιχθέντα εἶναί πως καὶ μὴ εἶναι· ἐνεργείᾳ μὲν ἑτέρου ὄντος τοῦ γεγονότος ἐξ αὐτῶν, δυνάμει δέ τι ἑκατέρου, ἅπερ ἦσαν πρὶν μιχ-*

Obschon Aristoteles nicht erklärt, worin diese Potenzialität bestehe; so möchte es doch nicht schwer sein, nach den Grundsätzen seiner Körperlehre dieselbe näher zu bestimmen. Nicht bloß die organischen, sondern auch die unorganischen Körper werden durch ein formales Prinzip, die ἐντελεχέια, zur Eigenthümlichkeit und Einheit ihres Seins bestimmt. Dieses Prinzip entsteht, obgleich nicht ohne, doch auch nicht durch die bloße Verbindung der Stoffe, sondern durch das Zusammenwirken der den Stoffen eigenthümlichen, und der allgemeinen Naturkräfte, besonders der Wärme und des Lichtes der Sonne, und wie später erklärt werden wird (n. 742), nach der Ansicht der Scholastik wenigstens, unter dem Einflusse der ewigen Ideen. In dem so gebildeten Körper ist die Verbindung der Elemente kein bloßes Aneinanderliegen (juxtapositio), noch auch eine Durchdringung verschiedener Körper: denn weil die Elemente, durch jenes Prinzip bestimmt, in das dem Körper, der aus ihnen gebildet ist, eigenthümliche Sein übergegangen sind; so sind alle Theile, die in ihnen als Moleküle schon bestehen, oder in welche diese noch zerlegt werden können, durchaus das, was der Körper ist, Stein, Metall u. s. w. Aber dieses Sein des gemischten Körpers, das von jenem der Elemente verschieden ist, enthält nichtsdestoweniger in seiner Einheit virtuell oder äquivalent das Sein jedes Elementes, aus dem der Körper besteht. Man erinnere sich hier an das, was über die Einheit der Wesensform gesagt wurde (n. 678). Wie das sinnliche Leben in seiner Einheit zugleich das vegetative enthält, also schließt auch das eigenthümliche Sein eines gemischten Körpers das Sein der Elemente in sich. Aristoteles weist, um dies zu verdeutlichen, auf ein Gleichniß hin, das wohl verdient näher betrachtet zu werden. Das einsilbige Wort Leib z. B., bildet einen ihm eigenthümlichen Laut, der jedoch nicht dadurch entsteht, daß man die Buchstaben L E I B nacheinander ausspricht, so daß die Laute der einzelnen unterschieden bleiben, sondern nur dadurch, daß die Stimme aus allen einen einigen Laut bildet. Dieser ganz neue Laut ist von den Lauten der Buchstaben, möge man sie einzeln oder zusammen betrachten,

---

θῆναι, καὶ οὐκ ἀπολωλότα· τοῦτο γὰρ ὁ λόγος διηπόρει πρότερον· φαίνεται δὲ τὰ μιγνύμενα πρότερόν τε ἐκ κεχωρισμένων συνιόντα καὶ δυνάμενα χωρίζεσθαι πάλιν. Οὔτε διαμένουσιν οὖν ἐνεργείᾳ ὥσπερ τὸ σῶμα καὶ τὸ λοιπὸν, οὔτε φθείρονται οὔτε θάτερον οὔτε ἄμφω· σώζεται γὰρ ἡ δύναμις αὐτῶν.

De Generat. l. 1. c. 11. (al. 20)

verschieden; schließt aber in seiner Einheit sie alle dem Werthe nach in sich. So also entsteht auch das Sein des gemischten Körpers nicht dadurch, daß die Elemente jedes in seiner Art unverändert aneinander gebracht, sondern dadurch, daß sie durch die zeugende Kraft der Natur zur Einheit eines neuen Seins verschmolzen werden. Wie in dem Laute des Wortes etwas ist, das die Buchstaben nicht enthalten; so auch ist in dem Körper etwas, das die Elemente nicht enthalten. Und dieses Etwas kann nicht wiederum ein Element sein, wie auch die Laute der Buchstaben nicht dadurch zum Worte werden, daß man ihnen noch einen Buchstaben beifügt; es kann aber auch nicht die bloße Verbindung der Elemente sein; denn dann erhalten wir keine Einheit des Seins: es muß also die den Stoff bildende, das Wesen bestimmende Form sein[1]).

Während Scotus in unserer Frage auf diese Lehre von der Einheit der Formen und der durch sie bedingten Einheit des Seins hinweist; erklärt der h. Thomas das potenziale Sein der Elemente in dem aus ihnen bestehenden Körper aus den fortdauernden Qualitäten oder Kräften[2]). Da jedoch diese in dem Wesen, das durch die Form bestimmt ist, gründen; so stehen diese Erklärungen in keinem Widerspruch. Wenn wir unter dem potenzialen Sein nur die Empfänglichkeit (potentia passiva) verstehen; so enthält der Körper nicht bloß das potenziale Sein der Elemente, sondern alles dessen, was aus ihm werden kann. Aber erstlich hat auch diese Empfänglichkeit ihre Grade, jenachdem der Stoff für eine Form mehr oder weniger vorbereitet ist (n. 682.); sodann ist etwas in einem Andern nur dann in vollem Sinne des Wortes dem Vermögen nach enthalten, wenn in diesem Andern auch der wirksame Grund (potentia activa), durch den es entstehen kann, sich

[1]) Metaph. l. 7. (al. 6.) cap. ult.

[2]) In omni genere est invenire medium ejusdem rationis cum extremis et medium dicitur componi ex extremis, ut rubor ex albo et nigro, et ista compositio non est nisi convenientia naturalis medii cum extremis, quae non est extremi ad extremum . . . ., et ideo sicut qualitates extremae dicuntur manere vel habere esse in medio, et non dicitur, quod extremum sit in extremo; ita dico de forma mixti, quod in mixto dicuntur manere formae substantiales elementorum, propter naturalem convenientiam, quae est formae mixti cum elementis, quae non est unius elementi ad aliud. Item . . . . dicuntur elementa virtualiter manere in mixto, sicut imperfecta et inferiora manent in superioribus, in quibus non manent, nisi virtualiter. l. c.

findet; wie z. B. der Same nicht bloß den Stoff, aus dem, sondern auch die plastische Kraft, durch die der Keim sich bildet, einschließt. Die Elemente nun werden dadurch zu einem vorbereiteten Stoffe, daß ihre verschiedenen Qualitäten in der Verbindung sich gegenseitig bis zu einem gewissen Grade mindern. Wird dies entsprechende Verhältniß aufgehoben, so kann der Körper nicht fortbestehen: eben die Qualitäten aber, durch deren Kampf die Auflösung des Körpers erfolgt, sind dann auch die Ursache, daß seine Theile wiederum als Elemente ein getrenntes Dasein erhalten[1]).

731. Man hat ferner bemerkt, daß die Atomistik, auf die Beobachtungen der Chemie gestützt, die Bildung und Auflösung der Körper auf die einfachste Weise erkläre; während die alte Lehre unaufhörlich Formen entstehen und vergehen lassen müsse; ein Prozeß, der um so verwickelter erscheint, wenn man bedenkt, daß die Elemente in die Substanz der vollkommneren, und namentlich der organischen Körper nicht unmittelbar, sondern durch eine allmählig fortschreitende Umwandlung übergehen. Allein die gerühmte Einfachheit der atomistischen Theorie ist hier, wie überall eine nur scheinbare. Es ist freilich sehr leicht und einfach zu sagen, wenn diese und jene Stoffe in solchen oder andern Verhältnissen verbunden werden, entstehen Körper dieser oder jener Art: aber soll dies Entstehen wahrhaft erklärt werden; so muß

---

[1]) Qualitates activae et passivae elementorum contrariae sunt ad invicem et magis et minus recipiunt. Ex contrariis autem qualitatibus, quae suscipiunt magis et minus, constitui potest media qualitas, quae sapit utriusque extremi naturam, sicut pallidum inter album et nigrum. Sic igitur remissis excellentiis elementarium qualitatum, constituitur ex eis quaedam qualitas media, quae est propria qualitas corporis mixti, differens tamen in diversis secundum diversam mixtionis proportionem. Et haec quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis mixti, sicut qualitas simplex ad formam corporis simplicis. Sicut igitur extrema inveniuntur in medio, quod participat naturam utriusque extremi, sic qualitates simplicium corporum inveniuntur in qualitate corporis mixti. Qualitas autem simplicis corporis est quid aliud a forma substantiali ipsius, agit tamen virtute formae substantialis. In l. 1. de Generat. l. c.

In mixto manent formae miscibilium secundem virtutem: virtus autem ad actum pertinet et ideo in mixto est, unde agatur ad generationem alterius miscibilium, secundum quod virtus unius miscibilium vincit proportionem, in qua salvatur forma mixti, unde corrupto mixto generatur corpus simplex. De nat. mat. c. 8.

man begreiflich machen, wie durch die bloße Verbindung solcher Stoffe solche Körper, Körper nämlich mit Eigenschaften und Kräften, für die wir in der Beschaffenheit der Stoffe oft nicht einmal eine Analogie finden, werden können. Da muß also die atomistische Naturlehre zu einer jener Theorien von der Verwandlung der Kräfte ihre Zuflucht nehmen; niemand aber, der diese Theorien in etwa kennt, wird in Abrede stellen, daß sie eben so verwickelt, als unsicher und dunkel sind. Wo bleibt also da der Vorzug der Einfachheit in Vergleich mit der aristotelischen Formenlehre?

Geradeso verhält es sich mit der stufenmäßigen Umwandlung der Stoffe und Substanzen. In der aristotelischen Physik unterschied man dieser wegen jene Formen, welche das Wesen der in der Natur fortdauernden Dinge, der Mineralien, Metalle, Pflanzen, Thiere, bestimmen, von jenen, die keinen andern Zweck haben, als sei es in der Erzeugung, sei es in der Zerstörung und Verwesung der Naturdinge jene Stufen der Umwandlung zu bilden: weßhalb sie auch vorübergehende Formen genannt werden[1]). Hat aber etwa die Atomistik, wenn sie diese Formen verwirft, deßhalb jene allmählig fortschreitende Umwandlung nicht zu erklären? und ist es nicht gerade hier, wo sie oft in die größte Verlegenheit kommt, und über das Entstehen der einen Kraft aus der andern die sonderlichsten Muthmaßungen sich gestattet?

Aber wenn wir die Sache näher betrachten, so werden wir bei gar vielen Anhängern der Atomenlehre einen viel tieferen Grund, die aristotelischen Formen zu bekämpfen, in der ganzen Richtung ihrer Speculation finden. Die Formen der Naturdinge sind freilich materiell, insofern ihr Dasein und Wirken an die Materie dergestalt gebunden ist, daß sie obwohl nicht durch, doch auch nicht ohne die Stoffverbindungen werden und sind, und mit Auflösung derselben verschwinden. Nichtsdestoweniger beherrschen sie den Stoff und geben ihm das unendlich reiche Sein und Leben, für das er Empfänglichkeit, aber auch nur Empfänglichkeit hat. Insofern also sind sie über die Materie, die ohne sie ohnmächtige, ja unwirkliche, erhaben, sind das Kräftige und Lebensvolle der Natur und der Grund aller jener Erscheinungen, in welchen sie, so weit es ihr gegeben ist, die Weise zu sein und zu leben des Geistes nachahmt. Was Schelling von der Vermählung des Idealen mit dem

[1]) Maurus. Quaest. Vol. 3. q. 14.

Realen in allen Naturwesen sagte, hat Wahrheit, insoweit es Wahrheit hat, in dieser Vereinigung der Formen mit dem Stoffe. Nun ist aber eine große Anzahl derer, die dem Atomismus anhangen oder doch mit ihm alles Sein und Wirken in der Natur aus Stoffverbindungen erklären wollen, wenn nicht dem Materialismus verfallen, doch wenigstens einer diesem entgegengesetzten Auffassung abhold. Das ist der Grund, weßhalb sie sich wider die Annahme von Wesensformen sträuben: sie ziehen jede andere auch noch so verwickelte, gewaltsame, unsichere Erklärung der Naturerscheinungen jener vor, welche sie nöthigen würde, nachdem sie in der Natur über dem chemischen und mechanischen Wirken das sinnliche Leben anerkannt hätten, im Menschen auch das geistige anzuerkennen.

Indessen giebt es doch auch Gelehrte, welche, wie ehemals Gassendi und Descartes, den atomistischen Ansichten folgen, die materialistischen aber verabscheuen und bekämpfen. Was also ist es vornehmlich, das auch diese zu Gegnern der aristotelischen Lehre macht? Sie finden sowohl den an sich unbestimmten Stoff als Träger der Formen undenkbar, als auch die Entstehung der Formen durch die Naturkräfte unerklärlich, und wiederholen mit allem Nachdruck, was einstens die cartesische Schule ohne Aufhören im Munde führte, daß die Erzeugung der Formen in der Natur eine Macht, aus nichts hervorzubringen, d. i. zu erschaffen, voraussetzen würde. Beide Schwierigkeiten werden wir im folgenden Hauptstücke prüfen. Obschon wir aber vertrauen, sie mit dem h. Thomas in durchaus befriedigender Weise lösen zu können; so wiederholen wir dennoch hier die Bemerkung, womit wir die gegenwärtige Untersuchung begannen. Wir halten nicht dafür, daß die Lehre von der Form und dem Stoffe durch die entwickelten Gründe gegen alle Zweifel in der Art sicher gestellt sei, daß man nur sie vertheidigen dürfe, und jede andere als irrthümlich verwerfen müsse. Die Entscheidung einer so schwierigen Frage überlassen wir gern jenen, die mit mehr Scharfsinn für metaphysische Untersuchungen und mit mehr Kenntnissen auf dem großen Gebiete der Erfahrungswissenschaften ausgerüstet sind. Nur dies scheint uns außer Zweifel gestellt zu sein, daß es im Interesse der Wissenschaft liegt, die große Streitfrage von neuem zu untersuchen; um so mehr als man zwar die alte Lehre allgemein verlassen und vielfach verspottet, aber bis jetzt keine andere aufgestellt hat, welche nicht wenigstens ebenso große Schwierigkeiten böte, und ebenso zahlreiche Gegner als Anhänger gefunden hätte.

Sechstes Hauptstück.

Von der Wirksamkeit der körperlichen Wesen.

I.

Von der Selbstthätigkeit der körperlichen Wesen.

732. Die Selbstthätigkeit ist der durch fremde Kraft hervorgebrachten Thätigkeit entgegengesetzt, und folglich eine Wirksamkeit, zu welcher in dem Thätigen selbst ein entsprechendes Vermögen liegt. Doch schließt deßhalb die Selbstthätigkeit nicht jeden äußeren Einfluß aus, so daß nur der in seinem Thun ganz Unabhängige selbstthätig wäre. Mögen also auch alle Geschöpfe wie zur Fortdauer ihres Seins der Erhaltung, so zum Gebrauche ihrer Kräfte der Mitwirkung Gottes, mögen die einzelnen Naturwesen, um wirken zu können, des Einflusses anderer bedürfen: dies hindert nicht, daß sie ihre Wirkungen durch in ihnen selbst liegende Kräfte, und nicht wie eine Maschine durch fremde Kraft hervorbringen, daß sie also eine aus ihnen selbst erzeugte und nicht bloß angethane und aufgedrungene Thätigkeit haben. — Nach der Theorie der Scholastiker ist in jedem Dinge der Grund des Seins, d. i. die Wesenheit zugleich der Grund der Thätigkeit und als solcher wird die Wesenheit Natur genannt. Obgleich nicht die Form, sondern der aus Stoff und Form bestehende Körper wirkt, und nicht der Stoff, sondern der Körper die Einwirkung erleidet; so hat doch der Körper das Vermögen zu leiden in Folge des Stoffes und das Vermögen zu wirken in Folge der Form. Denn so wie der Körper dadurch wirklich ist, daß der Stoff die Form empfangen hat, also erhält er eben dadurch auch Vermögen zu wirken; denn das Wirklichsein (actu esse) ist der Grund des Wirkens (agere) (n. 55). Die (substanziale) Form ist also nicht Kraft oder Vermögen, sondern sie ist in Vereinigung mit dem

Stoffe Prinzip der Vermögen und Kräfte[1]). Das durch die Form bestimmte Wesen des Körpers kann nämlich nicht ohne gewisse Eigenschaften oder Qualitäten sein, von denen einige allen Körpern gemein, andere den verschiedenen Arten eigenthümlich sind; und in Folge dieser Qualitäten sind die körperlichen Wesen im Stande, unter gewissen Bedingungen, auf andere, die lebendigen aber auch auf sich selbst verändernd einzuwirken. Außer den Qualitäten, die sich aus dem Wesen des Körpers nothwendig ergeben, giebt es andere, die sie erhalten und verlieren können, und auch unter diesen solche, in Folge derer sie auf andere einwirken: und deßhalb unterscheidet man zwischen wesentlichen und zufälligen Kräften.

733. Wir haben schon bei anderer Gelegenheit einer irrigen Meinung erwähnt, welche nicht bloß etwa die Weise, in der die Scholastik die Wirksamkeit der Naturwesen erklärte, verwirft, sondern vielmehr der Natur alle eigene Thätigkeit abspricht (n. 55). Hier müssen wir auf diese Frage zurückkommen, sowohl weil sie an sich wichtig genug ist, um näher erörtert zu werden, als auch weil diese Erörterung dazu dient, das wahre Verhältniß der scholastischen Naturphilosophie zu den neueren und namentlich zu der cartesianischen Schule in's Licht zu stellen.

Jene Meinung also geht dahin, daß Gott allein die wirkende Ursache aller Veränderungen in der Natur sei, und diese folglich in denselben sich nur leidend verhalte. Daß die Veränderungen nur in der Nähe oder Gegenwart gewisser Dinge erfolgen, beweise nicht, daß diese Dinge sie hervorbringen, sondern nur, daß Gott die Wirkungen, die er verursache, an gewisse Bedingungen geknüpft habe. — Wie der Irrthum fast immer aus einseitiger Auffassung oder Uebertreibung der Wahrheit entspringt; so scheint auch zu dieser Ansicht die Lehre, daß Gott in allen Dingen gegenwärtig und thätig ist, Veranlassung gegeben zu haben. Denn man wollte sie eben daraus beweisen, daß ohne den wirksamen Einfluß Gottes, der höchsten Ursache alles Seins und Werdens,

---

[1]) Agere non est nisi rei per se subsistentis, et ideo neque materia agit neque forma, sed compositum: quod tamen non agit ratione materiae, sed ratione formae, quae est actus et actionis principium.
S. Thom. in l. 4. Dist. 12. q. 1. a. 2. sol. 1. Cf. Summa p. 1. q. 77. a. 1. ad 3.

Omnis potentia passiva et omnis passio est per materiam et omnis actio per formam.
In l. 1. de generatione c. 8. lect. 20.

durchaus nichts geschehen könne. Wenn nämlich demzufolge Gott in allen Veränderungen der Dinge thätig sei; so sei es überflüssig, und streite mit der Idee, die wir von Gottes Vollkommenheit haben müssen, außer ihm noch andere thätige Ursachen anzunehmen, als wäre nämlich ohne diese die Wirksamkeit Gottes nicht hinreichend.

Weder Albert der Große[1]) noch der h. Thomas[2]), welche diesen Irrthum widerlegen, machen die Schriftsteller, bei denen sie ihn gefunden, nahmhaft, jedoch erwähnt der h. Thomas einer mit ihm verwandten Lehre, die unter den Arabern durch Avicebron Aufnahme gefunden habe. Dieser nämlich glaubte in der Natur der Körper eine solche Unvollkommenheit zu finden, daß mit ihr die Thätigkeit unvereinbar sei. Durch die Größe seien die Körper Massen, die sich, was doch, um aufeinander zu wirken, nöthig scheine, nicht durchdringen könnten. In dieser ihrer wesentlichen Beschaffenheit hätten also die Körper nicht nur kein Prinzip, sondern vielmehr ein Hinderniß der Thätigkeit und der Bewegung. Ueberdies müsse das Leidende dem Thätigen unterworfen sein; es gebe aber keine Substanz, die in der Ordnung der Dinge auf tieferer Stufe als die körperliche stehe. Und weil eben deßhalb der Körper den vollsten Gegensatz mit Gott bilde; müsse, wie Gott reine Thätigkeit ist, so der Körper reine Passivität sein. Aus diesen Gründen also nahm Avicebron an, daß eine geistige Substanz die ganze Körperwelt durchdringe, und alle jene Wirkungen, die man den Körpern zuzuschreiben pflege, hervorbringe[3]).

Unter den Scholastikern hatte diese Meinung, so viel mir bekannt ist, keinen Vertreter; und jene erstere, die alle Thätigkeit der Natur Gott allein zuschreibt, wurde von dem einzigen Nominalisten Biel in Schütz genommen[4]). In der cartesianischen Schule jedoch fand der veraltete Irrthum wieder Aufnahme, und ist auch bis auf den heutigen Tag, namentlich in Frankreich, nicht aufgegeben. Da nach Cartesius Lehre die einzige Ursache aller Veränderungen in der Körperwelt in der örtlichen Bewegung zu suchen ist, diese aber von Gott allein hervorgebracht und erhalten

---

[1]) Phys. l. 2. tr. 2. c. 3

[2]) In l. 2. Dist. 1. q. 1. a. 4. S. p. 1. q 105. a. 5. et q. 115. a. 1. Cont. G. l. 3. c. 69.

[3]) Cont. Gent. l. c. — [4]) In l. 4. Dist. 1. q. 1. a. 3.

wird[1]); so konnte man leicht dahin kommen, Gott für den alleinigen und unmittelbaren Urheber aller Naturerscheinungen zu erklären. Das einzige Vérmögen, sagte Cartesius, das ein Körper hat, auf einen andern einzuwirken, besteht darin, daß er in dem Zustand, in dem er sich befindet, zu verharren trachtet[2]); also wenn er in Bewegung ist, die Bewegung, wenn er ruht, die Ruhe zu bewahren, wenn er mit andern vereinigt ist, der Trennung zu widerstehen u. s. w. Dadurch sprach Cartesius nicht nur allen Körpern ohne Ausnahme das Prinzip des Lebens ab, sondern läugnete im Grunde auch, daß die Körper in sich selbst irgend ein Vermögen haben, auf andere thätig einzuwirken. Denn die Veränderungen, die sie in andern hervorbringen, bringen sie entweder durch die Bewegung, die ihnen mitgetheilt ist, oder in Folge des Widerstandes, den sie andern auf sie eindringenden Körpern leisten, hervor. Dieser Widerstand ist aber nur ein Streben, den eigenen Zustand zu bewahren, und Cartesius verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß man ihn als Zurückstoßung, d. h. als eine in dem eindringenden Körper hervorgebrachte Bewegung betrachte. Nun läßt sich zwar deßhalb nicht behaupten, daß er die Wirksamkeit der Naturwesen geläugnet habe: denn sowohl die Art der Bewegung, als auch das Maß jener Kraft, seinen Zustand zu bewahren, läßt er von der Beschaffenheit des Körpers, also seinen Prinzipien zufolge von der Masse und Figur, abhangen, und so besteht unter den Körpern allerdings ein wechselseitiges Wirken und Leiden, das von eines jeden Beschaffenheit bedingt ist. Indeß da als thätige Ursache aller Veränderung einzig die Bewegung gilt, diese aber eine Wirkung Gottes ist; so läßt sich nicht läugnen, daß die Wirksamkeit der Körper, insofern sie in ihnen selbst, d. h. in ihrer Beschaffenheit gegründet ist, sich darauf beschränkt, die von Gott hervorgebrachte Bewegung zu modifiziren: weßhalb denn auch Cartesius selbst Gott als die allgemeine Ursache der Bewegung und somit aller Veränderung, die in der Natur herrschenden Gesetze aber als die besonderen Ursachen bezeichnet[3]).

---

[1]) Princ. phil. p. 1. n. 23. 36.

[2]) Diligenter advertendum est, in quo consistat vis cujusque corporis ad agendum in aliud vel ad actioni alterius resistendum: nempe in hoc uno, quod unaquaeque res tendat, quantum in se est, ad permanendum in eodem statu, in quo est.
Ibid. n. 43. cf. 37.

[3]) Motus natura animadversa considerare oportet ejus causam eamque duplicem: primo scilicet universalem et primariam, quae est

734. Aber mehr noch scheint Cartesius durch seine Lehre vom Menschen Veranlassung gegeben zu haben, daß man in seiner Schule zu der Meinung, Gott allein sei die wirkende Ursache aller Veränderung, zurückkehrte. Obgleich Cartesius selbst die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nicht läugnete; so hatte er doch über die Natur des Körpers und des Geistes und ihre Vereinigung im Menschen Lehrsätze aufgestellt, welche jene Wechselwirkung unbegreiflich zu machen schienen. Sowohl Guelinx als Malebranche machen ihre Theorie von den gelegenheitlichen Ursachen ganz vorzüglich geltend, um die Erscheinungen des menschlichen Lebens zu erklären. Daß bei den Eindrücken, welche der Leib erfährt, die Seele Empfindung und Wahrnehmung habe, daß der Leib dem Willen der Seele gemäß in Bewegung gesetzt werde; sei keiner Einwirkung des Leibes auf die Seele, noch der Seele auf den Leib, sondern allein dem alles wirkenden Willen Gottes zuzuschreiben. Wenn der Leib Eindrücke empfange, so bringe Gott in der Seele die entsprechende Empfindung hervor; und wenn die Seele wolle, daß der Leib sich bewege, so sei es Gott, der diesen ihren Willen vollstrecke[1]). Nun wissen wir aber schon, daß nach Malebranche auch alles Erkennen und Wollen, insofern es Thätigkeit ist, keine Wirkung von Kräften ist, die der Geist besitze, sondern von Gott in uns hervorgebracht wird (n. 21. 393). Was endlich insbesondere die Körper angeht, so bekämpft Malebranche jene einzige Kraft des Widerstandes, die Cartesius in ihnen noch als erstes Gesetz der Natur anerkannt hatte. Der Körper, behauptet Malebranche, hat weder Kraft, die Bewegung, die ihm mitgetheilt wurde, zu bewahren, — er bewegt sich, weil und so

---

causa generalis omnium motuum, qui sunt in mundo; ac deinde particularem, a qua fit, ut singulae materiae partes motus, quos prius non habuerunt, acquirant. Et generalem, quod attinet, manifestum mihi videtur, illam non aliam esse, quam Deum ipsum, qui materiam simul cum motu et quiete in principio creavit, jamque per solum suum concursum ordinarium tantundem motus et quietis in ea tota, quantum posuit, conservat.

Atque ex hac eadem immobilitate Dei regulae quaedam sive leges naturae cognosci possunt, quae sunt causae secundariae ac particulares diversorum motuum, quos in singulis corporibus advertimus. Harum prima est, unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere, quantum in se est, in eodem semper statu, nec unquam mutari nisi a causis externis.

Princ. phil. p. 2. n. 36. 37.

[1]) Recherches de la vérité l. 6. p. 2. ch. 3.

lange Gott will — noch im Zustand der Ruhe zu verharren und Widerstand zu leisten. Denn zur Ruhe, die nur Mangel an Bewegung ist, bedarf es keiner Kraft, wie Cartesius irriger Weise annahm: wenn es aber eine solche Kraft, zu widerstehen, in den Körpern gäbe; so müßte man sie ebensowohl als die Kraft zu bewegen auf den Willen Gottes zurückführen[1]). Denn es kann in den Geschöpfen ganz und gar keine Kraft, irgend etwas hervorzubringen oder zu wirken geben; sondern Gott allein ist die Ursache wie alles Seins und Werdens, so auch aller Veränderung in dem Gewordenen, und alles, was man Kräfte der Natur nennt, ist nichts als der immer und überall thätige Wille Gottes. Mag man also immerhin die Dinge Ursachen dessen, was durch sie zu geschehen scheint, nennen; sie sind nicht *wirkende*, sondern *gelegenheitliche* Ursachen[2]).

Diese Lehre, sagten wir, hat sich bis auf unsere Tage erhalten. Denn es finden sich noch immer Gelehrte, welche behaupten, es gebe in der Natur bloß *Wirkungen*, aber deßhalb keine in den Naturwesen liegende *Kräfte*, sondern nur allgemeine *Gesetze*, denen gemäß unter bestimmten Umständen bestimmte Wirkungen erfolgen. Wenn man nun mit bloßen Worten sich nicht begnügen will, so muß man doch anerkennen, daß eben diese Gesetze auch die Ursache der Wirkungen, die in den Dingen selbst nicht liegen soll, enthalten. Wenn aber das, was anders können dann jene Gesetze sein, als eine die Natur beherrschende Macht? Und in welchem Verhältniß sollen wir uns wiederum diese Macht zur Natur denken? Gehört sie zur Natur, so kann sie nur nach Weise einer Naturseele; gehört sie nicht zur Natur, so muß sie als der Wille Gottes aufgefaßt werden. Wirklich erklären denn auch einige der neuesten Naturforscher, die dieser Ansicht huldigen, und es nicht scheuen, bei Betrachtung der Schöpfung des Schöpfers zu erwähnen, daß alle Kräfte und Gesetze der Natur nichts anders als der in allen Dingen wirksame Wille Gottes selber sei.

735. Es ist aber bei Malebranche, der als der vorzügliche Vertreter dieser Meinung in neuerer Zeit zu betrachten ist, noch insbesondere zu bemerken, daß er auch in dem Beweise, auf welchen er sich stützt, mit jenen Philosophen, die Albert und Thomas

---

[1]) Ibid. l. 6. p. 3. ch. 9.

[2]) Recherches de la vérité l. 6. p. ch. 3. Eclairc. 15.

bekämpften, übereinstimmt. Darum, sagt er, könne nur Gott allein wirkende Ursache sein, weil eine solche Ursache etwas, das nicht war, hervorbringe, und Wirken also auch immer eine Art von Schaffen sei. Das Schaffen aber komme Gott allein zu. Indem also die Scholastiker durch jene ihre substanzialen Formen und reellen Qualitäten den Naturwesen das Vermögen, in sich oder in Anderen Vollkommenheiten oder gar Dinge ihres Gleichen hervorzubringen, beilegten; machten sie dieselben, wie die Heiden, zu Gottheiten, die wir fürchten und verehren müßten. Und da hilft wenig, daß man der Natur eine solche Macht zu wirken nur mit Abhängigkeit von Gott zugesteht; denn sie wird dadurch nur zu einer untergeordneten Gottheit — wie auch die Heiden große und kleine Götter unterschieden —, aber hört nicht auf Gottheit zu sein, da sie an der göttlichen Macht zu wirken und zu schaffen Antheil hat. — Ebenso redete man zur Zeit des h. Thomas, und suchte die Behauptung, daß jedes Wirken Schaffen sei, aus der Lehre vom Stoffe und der Form selbst zu beweisen. Durch das Wirken der Natur werden entweder neue Wesen erzeugt, oder in schon daseienden Dingen Veränderungen hervorgebracht: im ersteren Falle müssen substanziale, im andern accidentale Formen entstehen. Nun werden zwar die Formen in dem Stoffe erzeugt, aber deßhalb nicht aus dem Stoffe gebildet; so können sie also nur aus nichts und folglich durch Schöpfung entstehen[1]).

736. Dahingegen legten die Scholastiker mit Aristoteles allen Naturdingen, auch den Elementen, nicht nur Wirksamkeit überhaupt, sondern auch eine ununterbrochene Wirksamkeit bei. Wie die unvergänglichen Himmelskörper sich ohne Aufhören bewegen, also seien auch die dem Wandel unterworfenen Körper auf Erden immer thätig; weil sie nämlich jedweder durch seine Form ein Prinzip der ihnen eigenthümlichen Thätigkeit in sich selbst haben. Nicht also bloß das Feuer, sondern auch die Erde hat ihre eigene, immer fortdauernde Wirkung[2]). Wenn es sich nun um die Widerlegung

---

[1]) Hunc errorem rationibus confirmare conati sunt, ostendentes nullam formam neque substantialem neque accidentalem nisi per viam creationis produci in esse: non enim possunt formae et accidentia fieri ex materia, cum non habeant materiam partem sui; unde si fiant, oportet quod fiant ex nihilo, quod est creari: et quia creari solius Dei actio est, sequi videtur, quod solus Deus tam formas substantiales quam accidentales in natura producat. Cont. Gent. l. 3 c. 69. cf. In l. 2. Dist. 1. q. 1. a. 4.

[2]) *Διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ὁ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός· . . . . . Μιμεῖται δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ.*

der entgegengesetzten Meinung handelt, so darf man sich, besonders Geulinx und Malebranche gegenüber, welche ebensowohl dem Geiste, als den Naturwesen eigene Thätigkeit absprechen, auf das unmittelbare Bewußtsein berufen. Denn durch dieses unterscheiden wir sehr deutlich und bestimmt die Wirkungen, die wir nur leiden, von jenen, die wir selbst in uns hervorbringen; und es ist klar, daß, wenn dies Bewußtsein täuschte, ebensowohl jenes, das uns die Freiheit unseres Wollens und Handelns bezeugt, trüglich wäre. Wir würden also hier in den ausschweifendsten und verderblichsten Skepticismus geführt. — Ebenso heben die Scholastiker hervor, daß jene Ansicht, auch wenn sie auf die Naturwesen beschränkt wird, jede Wissenschaft der Natur unmöglich machen würde. Denn nur insofern können wir das Wesen der Dinge aus den Erscheinungen erkennen, als wir seine Beschaffenheit nach den Kräften, die sich in jenen offenbaren, bestimmen. Wenn also die Erscheinungen nicht Wirkungen in den Dingen liegender Kräfte sind, sondern durch eine fremde Macht hervorgebracht werden; so können wir aus ihnen auch nicht mehr auf die Beschaffenheit des Wesens schließen. Alle Naturerkenntniß beschränkt sich sodann auf die Erscheinungen, so daß es nur noch eine Naturgeschichte, aber keine Naturwissenschaft mehr geben kann[1]).

Aber mehr noch: die Einrichtung der Natur, welche uns, je mehr wir sie in den einzelnen Wesen und im großen Ganzen erforschen, desto bewundernswürdiger erscheint, hätte bei jener Voraussetzung keinen Zweck, als etwa den, uns in Irrthum zu führen. Verschiedene Dinge haben verschiedene Wirkungen, und diese Wirkungen entsprechen alle dem, was wir sonst an ihnen beobachten können. Sie sind überdies an innere und äußere Bedingungen

---

Καὶ γὰρ ταῦτα ἀεὶ ἐνεργεῖ· καθ' αὑτὰ γὰρ καὶ ἐν αὑτοῖς ἔχει τὴν κίνησιν. Metaph. l. 9. (al. 8.) c. 8.

[1]) Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum sed solum ex actione Dei, impossibile est, quod per effectus manifestetur virtus alicujus causae creatae: non enim effectus ostendit virtutem causae nisi ratione actionis, quae a virtute procedens ad effectum terminatur. Natura autem causae non cognoscitur per effectum, nisi in quantum per ipsum cognoscitur virtus, quae naturam consequitur. Si igitur res creatae non habent actiones ad producendum effectum, sequitur, quod nunquam natura alicujus rei creatae poterit cognosci per effectum; et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sequuntur. Cont. Gent. l. c. n. 7.

geknüpft. Denn sie setzen in den Dingen selbst gewisse Zustände, und namentlich in den lebendigen Wesen die Ausbildung und Unversehrtheit der Organe voraus. Wie viele günstige Einflüsse von außen aber werden überdies erfordert, daß z. B. die Pflanzen gedeihen und Früchte tragen, die Thiere ihre Sinne gebrauchen, sich nähren und fortpflanzen können! Und überhaupt worin hat jene Ordnung, in welcher vornehmlich die Vollkommenheit und Schönheit der Natur besteht, ihren Grund, wenn nicht gerade darin, daß die Naturwesen aufeinander einwirken und die einen den andern dienen? Alles dies ist zweckmäßig und mit der größten Weisheit eingerichtet, wenn in den Dingen Kräfte, die eines jeden Natur entsprechen, thätig sind; aber es wäre ebenso unnütz und zwecklos, wenn alle Wirkungen und Erscheinungen ohne thätige Theilnahme der Geschöpfe durch den allmächtigen Willen Gottes erfolgten. Wenn man also dies vorzüglich der Ehre des Schöpfers wegen glaubte behaupten zu müssen; so geht aus dem Gesagten hervor, daß vielmehr eine solche Annahme der Weisheit, mit welcher Gott seine Werke ordnet, widerstreitet[1]). — Es war aber ein sonderlicher Gedanke, daß es der Würde Gottes Eintrag thue, wenn er nicht alles allein wirke, sondern auch die Geschöpfe durch die Kräfte, die er ihnen verleiht und erhält, unter seinem Beistand etwas vermöchten. Und gewiß bemerkt dagegen der h. Thomas mit Recht, daß sowohl die Allmacht Gottes als auch die Güte, die ihn zum Schaffen bewog, vielmehr dadurch sich offenbaren, daß er es den Geschöpfen verlieh, nicht bloß zu sein, sondern auch zu wirken, und eben hierin ihm, der ersten Ursache und Quelle alles Guten, ähnlich zu sein[2]) (n. 55).

737. Ebensowenig ist, was man von der Unvollkommenheit der Körper sagt, gegründet. Denn aus dieser folgt zwar, daß die Körper nur eine ihrer unvollkommenen Natur entsprechende, aber nicht, daß sie gar keine Wirksamkeit haben. Was zunächst die Größe betrifft, so hindert sie freilich jene Wirksamkeit, zu welcher eine Durchdringung der Substanzen nothwendig sein mag; aber ohne Grund nimmt man an, daß ohne diese Durchdringung keine Einwirkung auf eine andere Substanz möglich sei. Es genügt, daß ein Körper denjenigen, auf welchen er unmittelbar einwirkt, berühre. Und obgleich die Größe nicht zu jenen Eigen-

---

[1]) Cont. Gent. l. c. n. 1. 2. 6. Cf. Suarez. Metaph. Disp. 18. sect. 1.
[2]) Cont. Gent. l. c. n. 3. 4. 5.

schaften gehört, durch welche die Körper auf andere einwirken; da sie an sich nur die Kraft, einem eindringenden Körper zu widerstehen, einschließt: so hindert sie jedoch nicht nur nicht, daß derlei Eigenschaften zugleich mit ihr im Körper seien, sondern manche derselben z. B. die Schwere und die aus ihr entstehende Bewegung, müssen im selben Verhältniß als die Größe zunehmen[1]).

Ferner ist zwar der Körper, wenn man von den höchsten Gattungen der Substanz redet, die unvollkommenste, so daß es keine andere Gattung von Dingen giebt, auf welche die Körper vervollkommend einwirken könnten; aber das schließt nicht aus, daß unter den Körpern selbst eine Wechselwirkung Statt finde. Denn hiezu genügt, daß in den einen Kräfte, und in den andern eine den Wirkungen dieser Kräfte entsprechende Passivität oder Empfänglichkeit sei. Dazu aber ist nicht einmal nothwendig, daß der einwirkende Körper zu einer vollkommneren Art als der leidende gehöre, sondern nur, daß diesem das abgehe, was jener hervorzubringen vermag[2]). — Ebenso ist es wahr, daß die körperliche Substanz unter allen Dingen, die sind, mit der göttlichen Substanz den größten, aber nicht, daß sie mit ihr einen vollendeten Gegensatz bildet. Denn da sie bei aller ihrer Unvollkommenheit doch wahrhaft ist, so hat sie auch mit Gott einige Aehnlichkeit. Man kann also auch nicht schließen, daß sie, weil Gott reine Thätigkeit ist, reine Passivität sein müsse. Von dem Stoffe, ohne die Form betrachtet, ist dies wahr; er ist ohne jegliches thätige Vermögen; — aber er ist es, weil er ohne die Form auch gar kein Dasein hat, noch haben kann. So wie er also durch die Vereinigung mit der Form, d. h. als Körper Wirklichkeit hat, so hat er auch mit ihr und durch sie Vermögen zu wirken[3]). Und hier werden wir auf den apriorischen Beweis,

---

[1]) Cont. Gent. l. c. Suarez. Metaph. l. c.

[2]) Tota natura corporalis simul accepta non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritualis in corporalem et natura increata in creatam; sed tamen unum corpus est infra alterum, inquantum est in potentia ad id quod habet aliud in actu.

S. p. 1. q. 115. a. 1. ad 1. Cf. Cont. Gent. l. c.

[3]) Corpus non est id, quod maxime distat a Deo: participat enim aliquid de similitudine divini esse secundum formam, quam habet: sed id, quod maxime distat a Deo est materia prima, quae nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum.

S. P. 1. q. 115. a. 1. ad 4. Cf. Cont. G. l. c.

der besondere Aufmerksamkeit verdient, hingeführt. Das Sein oder die Wirklichkeit ist in der Art die Grundlage des Wirkens, daß es dieses als seine natürliche Vollkommenheit und Vollendung fordert: und jedes Wesen dient dem äußeren Zwecke, zu dem es da ist, und erreicht den innern, Wohlsein oder Glückseligkeit, durch nichts anderes als durch die volle Entwicklung der seiner Natur entsprechenden Thätigkeit[1]). Weil also jedes Sein bestimmt ist, zu der ihm eigenen Vollkommenheit zu gelangen; so müssen wir auch in allem, was ein eigenes Sein hat, Vermögen zu eigener Wirksamkeit annehmen. Spricht man der Natur die selbstige Thätigkeit ab, so ist man auf dem Wege, ihr auch das selbstige Sein abzusprechen[2]), und zuletzt Denjenigen, der alles in ihr wirken soll, Gott, zu ihr im Verhältnisse der Form zum Stoffe zu denken.

---

[1]) Omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectius est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam; ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus: et sic operatio est finis rei creatae. S. p. 1. q. 105. a. 5.

Facere actu consequitur ad hoc, quod est esse actu, ut patet in Deo; ipse enim est actus purus et est prima causa essendi omnibus. Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, in quantum res in esse produxit; consequens est, quod communicavit eis similitudinem, quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones. Cont. Gent. l. c. n. 3.

[2]) Wie allgemein dieser Satz in der peripatetischen Schule angenommen war, läßt sich aus Folgendem abnehmen. Auch Averroës hatte gegen die Meinung, daß es in der ganzen Natur nur Ein wirkendes Prinzip gebe, gerade diesen Grund geltend gemacht: wenn die Dinge keine eigene Thätigkeit hätten, so würden sie auch kein eigenes Sein haben. — Cum entia non habebunt actiones proprias, non habebunt proprias essentias. (In Metaph. l. 9. [al. 8.] com. 7.). Scotus also fragt, ob etwa diese selbe Einwendung auch gegen die theologische Lehre, daß Gott alle Wirkungen der erschaffenen Ursachen auch unmittelbar durch sich selbst hervorbringen könne, Kraft habe. Und er antwortet, daß Gott durch solch' unmittelbares Wirken nur die Thätigkeit der Geschöpfe hindere, keineswegs aber auch die Fähigkeit zu derselben, die in ihrem Wesen selbst gegründet sei, zerstöre, und so müsse man jenen Ausspruch Averroës durch eine Unterscheidung erklären: Debet intelligi in antecedente: non habebunt actiones proprias nec actualiter nec aptitudinaliter nec virtualiter; — et bene sequitur, quod non habebunt proprias essentias: quia quodlibet activum per propriam formam et virtutem habet virtualiter suam actionem, etiam quando

Es bliebe nun noch der Einwurf, auf den man das größte Gewicht legt, übrig: jede Thätigkeit, die irgend etwas wirke, sei eine schöpferische, und könne also nur von Gott beigelegt werden. Aber weil man diesen Grund auch und vorzüglich wider die zeugende Thätigkeit der Geschöpfe geltend macht; so wollen wir die Prüfung desselben bis in den folgenden Abschnitt verschieben.

II.

Von der Erzeugung der Naturwesen.

738. Daß in der Natur die mannigfaltigsten Wesen immer von neuem entstehen und wieder vergehen, ohne daß sich je die Kraft, welche sie hervorbringt, erschöpfe, oder der Stoff, aus dem sie gebildet werden, vermindere; ist eine jener großen Thatsachen, deren allseitige Erklärung die philosophische Wissenschaft anstrebt. Wenn es sich nun mit triftigen Gründen darthun läßt, daß bloße Verbindungen des Stoffes ohne ihn formende Prinzipien eine solche Erklärung nicht geben; so hat es jedoch andererseits auch seine Schwierigkeit nachzuweisen, woher in den neuentstehenden Dingen jene Wesensformen, welche die aristotelische Physik behauptet. Es war also auch ganz besonders diese Schwierigkeit, welche die neueren Atomisten der Scholastik gegenüber geltend machten. — Was immer jedoch sie vorbringen mochten, läuft zuletzt auf den schon erwähnten Einwurf hinaus, man lege der Natur Macht zu schaffen bei. Denn daß die Wesensformen nicht aus dem Stoffe gebildet würden, so nämlich, daß sie selbst wiederum aus Stoff beständen; ergab sich aus den Erklärungen des Stoffes und der Form von selbst. Nun räumten aber die Scholastiker auch ein, daß der Stoff die Formen, die in ihm entstehen, nicht etwa schon dem Keime nach in sich enthalte. So müssen also, schloß man, diese Formen aus nichts hervorgebracht, d. i. geschaffen werden. — Von jenen Gelehrten, welche mit Malebranche

non actualiter producit . . . . . Licet enim (Deus) posset agere omnia et sic agendo entitates quidem rerum non destrueret, sed eas quasi otiosas et vanas relinqueret: maluit tamen eis, sicut entitatem, sic et virtutem activam et propriam tribuere actionem: non enim universaliter perfectionem rebus subtraxit, cujus sunt capaces. Quodl. VII. §. Sed licet haec conclusio.

die Theorie der gelegenheitlichen Ursachen vertheidigten, mußte dieser Vorwurf den Scholastikern in erhöhtem Maße gemacht werden. Denn wenn selbst jene Bewegung, durch welche die Stoffe verbunden werden, und alle und jede Wirksamkeit, welche die verbundenen Stoffe in den verschiedenen Wesen offenbaren, eine schöpferische Wirkung sein sollte: um wie viel mehr mußte dann die Scholastik angeklagt werden, die Natur zu vergöttern, da sie ihr Macht, neue Substanzen zu erzeugen, beilegte!

739. Nicht bloß um diese Anschuldigung zu würdigen, sondern auch um uns überhaupt ein Urtheil über die Lehre der Vorzeit zu bilden, müssen wir zuerst vernehmen, wie sie den Begriff der Zeugung bestimmte. Sie ging mit Aristoteles[1]) vom Begriff der Veränderung aus. Veränderung nämlich, wie das Wort selbst andeutet, findet Statt, wenn ein Ding sich anders als vorher verhält, somit eine Bestimmung, etwas, das es in irgend einer Hinsicht vervollkommnet, erhält oder verliert; wie wenn die Atmosphäre erleuchtet oder verfinstert, das Gas entzündet oder ausgelöscht wird. Weil also jede Veränderung ein Uebergang von einem Zustand in einen andern, oder von einer Weise zu sein zu einer andern ist; so müssen wir außer diesen beiden Zuständen oder Seinsweisen das, was übergeht, als das Subject der Veränderung unterscheiden. Nun können wir aber bei der Veränderung entweder das Subject mit den Bestimmungen, die es erhält und verliert, z. B. die dunkle Luft und die helle Luft, oder nur die Bestimmungen, die Dunkelheit und Helle, vergleichen, und hierauf beruht die Unterscheidung in Verwandlung (conversio), Erzeugung (generatio) und Zerstörung (corruptio). Die dunkle Luft wird in helle Luft verwandelt, indem in ihr das Licht erzeugt wird; und die helle Luft wird in dunkle Luft verwandelt, indem in ihr das Licht aufhört zu sein. So ist also die Erzeugung Uebergang vom Nichtsein zum Sein, und die Zerstörung Uebergang vom Sein zum Nichtsein, die Verwandlung aber Uebergang des Subjects von einer Weise zu sein zur andern.

Nun ist aber hier vor allem die substanziale und accidentale Veränderung zu unterscheiden. Was verändert wird, erhält oder verliert eine Bestimmung, eine Vollkommenheit. In dem Beispiel, an dem wir bis jetzt die Veränderung betrachtet haben, sind aber die Bestimmungen solche, ohne welche das, was verändert

[1]) Phys. l. 5. c. 1. n. 7.

wird, die Luft, dasein kann. Ist dahingegen die Bestimmung eine solche, ohne die das Ding nicht sein kann, wie z. B. die Pflanze ohne das organische Leben; so muß das Ding durch die Veränderung erst anfangen oder aufhören zu sein: und nur in diesem Falle ist die Veränderung eine substanziale. Was durch sie erzeugt oder zerstört wird, ist Substanz. So muß also in dieser Veränderung das Subject, welches von einer Weise zu sein zur andern übergeht, ein solches sein, das ohne die Bestimmung, die es verliert oder erhält, also für sich allein nicht dasein kann. Was aber ist dies, wenn nicht der an sich rein potentiale Urstoff? Darin also liegt der Unterschied, daß in der substanzialen Veränderung der Urstoff, in der accidentalen eine Substanz das Subject ist

Es ergiebt sich daraus ferner, daß keine Substanz erzeugt werden kann, ohne daß eine andere aufhöre zu sein, und keine zerstört werden kann, ohne daß eine andere entstehe. Wenn die Pflanze entsteht, verdirbt der Same, und wenn die Pflanze durch die Flamme zerstört wird, entsteht die Asche. Der Grund hievon ist, weil das Subject dieser Veränderung, der Urstoff, ohne eine Bestimmung oder Form nicht sein kann. Ganz anders verhält es sich in der accidentalen Veränderung. Weil das Subject ohne die Bestimmung, die es erhält oder verliert, sein kann; so braucht in ihm, um den neuen Zustand zu erzeugen, kein anderer aufzuhören, und um es einer Vollkommenheit zu berauben, keine andere hervorgebracht zu werden. Der Zustand, welcher der Erzeugung des Lichtes vorhergeht, und dem Verschwinden desselben folgt, die Dunkelheit, ist nur ein Mangel der Helle.

Von neuem müssen wir jedoch hier, um Mißverständnissen vorzubeugen, aufmerksam machen, daß es sich auch in der substanzialen Veränderung immer nur um das bestimmende Sein handelt. Allerdings hört die ganze Masse, aus der z. B. die Pflanze keimt, auf, Same, und fängt an, Pflanze zu sein; aber eben weil auch die substanziale Veränderung immer nur Veränderung ist, darf man hier auch an nichts anders, als an einen Wechsel der Art des Seins durch eine neue Bestimmung oder Differenzirung denken. Weil das Sein der Pflanze, das neu entsteht, ein substanziales ist, darum bestimmt es alles und jedes, was aus dem Samen und später durch die Nahrung in die Pflanze übergeht, bewirkend, daß es die der Pflanze wesentliche Beschaffenheit erhalte. Insofern also gehen, wie die Scholastiker zu sagen pflegen,

die substanziale Erzeugung und Zerstörung bis zum Urstoff, als durch sie alles, was im Dinge ist, eine andere Beschaffenheit erhält.

740. Nach diesen Erklärungen läßt sich nun auch hier schon der Unterschied zwischen der Erzeugung und Erschaffung bestimmen. Es ist sehr wahr, daß durch jede Erzeugung etwas, das nicht war, zu sein anfängt: obgleich dies in anderm Sinne von der Erzeugung der Accidenzen und in anderm von der Erzeugung der Substanzen gilt. Denn wie das Accidenz nicht für sich, sondern nur mit Abhängigkeit von der Substanz ist; also kommt ihm auch kein Werden für sich, sondern nur mit eben jener Abhängigkeit zu; und wie nicht sowohl das Accidenz, als vielmehr die Substanz, die schon in ihrem Sein Bestand hat, durch das Accidenz (noch) etwas (anderes als ihre Wesenheit) ist (n. 91); also wird auch durch die Erzeugung eines Accidenz nicht sowohl dieses als vielmehr die Substanz zu etwas; d. h. die Substanz erhält außer der wesenhaften Bestimmung eine andere, irgend einen Zustand oder eine zufällige Beschaffenheit. Aber wenn eine Substanz erzeugt wird, so entsteht etwas Selbstständiges, dem also das Werden sowohl als das Sein schlechthin zukommt. Es ist also wahr, daß diese Pflanze, dieses Thier, ehe sie erzeugt wurden, nicht waren, und somit durch ihre Erzeugung in der Natur ein neues Sein und Wesen gegeben ist. Nichtsdestoweniger können wir, wie schon oben bemerkt wurde, von dem neu erzeugten Wesen nicht behaupten, daß nichts von dem, woraus es besteht, ehe es erzeugt wurde, war (n. 680). Die Zeugung ist freilich ein Uebergang vom Nichtsein zum Sein, aber doch nur von dem Nicht — das — sein, was erzeugt wird; oder bestimmter, sie nimmt ihren Ausgang nicht von dem, was nicht ist, vom Nichts, sondern von einem Seienden, das nicht das ist, was erzeugt wird. Den Löwen erzeugen heißt ihn aus etwas, das nicht Löwe ist, und nicht aus dem, was gar nicht ist, hervorbringen. Daher ist in jeder Zeugung Verwandlung einer Substanz in die andere. Und zwar setzt die Zeugung nicht was immer für eine Substanz, sondern eine solche voraus, welche als vorbereiteter Stoff die Form des zu Erzeugenden nicht nur empfangen kann, sondern auch fordert. Ganz anders verhält es sich mit der Erschaffung. Durch sie wird das ganze Wesen hervorgebracht; und darum sagen wir von dem, was erschaffen wird, mit voller Wahrheit, daß nichts von allem, woraus es besteht,

ehe es erschaffen wurde, war. Die Schöpfung geht also von dem schlechthin nicht Seienden, d. h. von nichts aus, oder es giebt vielmehr in ihr im eigentlichen Sinne gar kein Ausgehen. Man pflegt nur auf solche Weise zu reden, eben weil man die Schöpfung mit der Zeugung vergleicht. Der Gedanke aber, den man durch den Vergleich ausdrücken will, ist dieser, daß die Schöpfung, um Schöpfung zu sein, nichts, aus dem das Geschaffene werde, voraussetzen dürfe. Und weil es demzufolge in ihr kein Subject giebt, das vorher dies, und nachher jenes sei; so kann sie auch weder Verwandlung noch Veränderung genannt werden, es sei denn in ganz uneigentlichem Sinne, insofern man sagen kann, daß das Erschaffene vorher ganz und gar nicht war, jetzt aber ist[1]).

Endlich ist über die Ausdrucksweise noch zu bemerken, daß ursprünglich das Wort Zeugung ein Entstehen von Substanzen und zwar von lebendigen Substanzen bezeichnet. Doch hat nicht bloß der philosophische, sondern auch der allgemeine Sprachgebrauch seine Bedeutung auf den Ursprung unorganischer Wesen und das Entstehen von Zuständen und andern Accidenzen ausgedehnt. In der neueren Naturwissenschaft pflegt man jedoch die mehr eigentliche und engere Bedeutung festzuhalten; wie wir auch die Verwandlung gewöhnlich nur von Substanzen aussagen, und sie der Veränderung, als durch welche nur Zufälliges entstehe und vergehe, entgegen setzen. In der Frage, zu der wir jetzt übergehen, ob und in wiefern die Naturwesen Macht zu zeugen haben, ist zunächst und vorzüglich von der Zeugung der Substanzen die Rede.

741. Obgleich, seitdem die sokratische Philosophie vorherrschend geworden war, die Lehre von dem Stoffe und der Form als den wesentlichen Bestandtheilen aller Körper allgemeine Auf-

---

[1]) Creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius. Nam quandoque est idem ens actualiter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cujus est subjectum materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum, sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter et postea esse.

S. Thom. S. p. 1. q. 45. a. 2. ad 2. Cf. De pot. q. 3. a. 2. per totum.

nahme gefunden hatte; so suchte man doch in den philosophischen Schulen die große Schwierigkeit, welche jene Frage über die Zeugung darbietet, auf sehr verschiedene Weise zu überwinden. Worin die hauptsächliche Schwierigkeit liege, haben wir schon gesagt. Es handelt sich darum, zu erklären, wie durch die Kräfte der Natur Wesen entstehen und vergehen können, ohne daß die Natur Macht zu erschaffen und zu vernichten habe. Indem die Atomisten behaupten, aller Wesen Ursprung sei daraus allein zu erklären, daß der substanzielle Atomenstoff sich verschiedenartig zusammensetze; läugneten sie die Thatsache der Zeugung selbst (n. 726). Ebenso läßt sich aber auch von den andern Meinungen, welche hier die Scholastiker zu bekämpfen pflegen, sagen, daß sie nicht zwar die Zeugung, d. h. den Ursprung neuer Substanzen in Abrede stellen, aber den Antheil, den an denselben die Natur selbst habe, so verringern, daß sie dieser keine wahre Macht zu zeugen beilegen.

Wenn ein Körper aus einem andern entsteht, so muß es in dem Stoffe, der aus diesem in jenen übergeht, Empfänglichkeit (potentia passiva) für eine andere Wesensform, und es muß eine Kraft (potentia activa) geben, welche bewirkt, daß der Stoff diese Form erhalte. Es reden also schon die ältesten Scholastiker von einer Meinung, der zufolge der Stoff nicht bloß für die neue Form empfänglich wäre, sondern diese auch, wenngleich nur unentwickelt, in sich enthielte. Die zeugende Kraft der Natur würde sich also darauf beschränken, die schon daseiende Form zur Entwicklung zu bringen. Aber von welchem Stoffe redet man? von jenem, der für die Aufnahme der Form unmittelbar, wie z. B. der Same, dem die Pflanze entkeimt, empfänglich ist? Aber dann wird die Schwierigkeit nicht gelöst. Denn es fragt sich, woher in dem Samen jene schon wirkliche, wenngleich noch unentwickelte Form der Pflanze. Sollen nirgends in der Natur Formen, die noch nicht da waren, entstehen; so muß man bis zum elementarischen Stoffe zurückgehen, und annehmen, daß der an sich unbestimmte Stoff, sobald er nur unter irgend einer Form dazusein anfange, zugleich mit dieser die Formen aller übrigen, wenn auch unvollendet und wie schlummernd in sich habe; eine Annahme, welche zu Anaxagoras widersinniger Behauptung zurückführt, daß kein Ding schlechtweg dies oder jenes z. B. Erde oder Wasser, sondern jedes zugleich alles Uebrige sei. Freilich hat man dieser Behauptung in der neuesten Naturphilosophie gerade dadurch einen tiefen Sinn unterzulegen gesucht, daß man das

Substrat aller Dinge als ein Unbestimmtes faßte, das deßhalb nichts und dennoch alles sei, weil es das Vermögen, sich zu allem zu bestimmen, einschließe. Auf diese Weise wird dann die Zeugung der Natur zu jenem Prozeß, worin das Absolute sich ewig veräußert und verinnert. Wie aber die Annahme eines absolut Unbestimmten, das Macht habe, sich selbst zu bestimmen, zu beurtheilen sei, haben wir schon in der ersten Abhandlung erwogen.

Wenn die erwähnte Theorie die Zeugung darin allein bestehen ließ, daß, was dem Keime nach schon da ist, entwickelt werde; so sollten einer andern Ansicht zufolge die Naturkräfte nichts anderes vermögen, als den Stoff für den Empfang der Form vorzubereiten; daß sodann im vorbereiteten Stoffe die Formen entständen, und dadurch neue Wesen in's Dasein gerufen würden, schrieb man der Wirksamkeit eines über die Körperwelt erhabenen Wesens zu. Nach den Platonikern waren es die Ideen oder immateriellen Gattungs-Wesenheiten, welche auf den Naturstoff einwirkten, ihn sich verähnlichend und dadurch in ihm die Formen erzeugend. Auch diese Anschauung ist in der neueren Philosophie wieder auf mehr als eine Weise hervorgetreten, und wir haben schon bei anderer Gelegenheit einer seltsamen Umgestaltung derselben erwähnt (n. 217). — Avicenna und andere Araber schrieben eben jenem Engel, der ihrer Annahme zufolge die Körperwelt erschaffen hatte, auch die Erzeugung der Formen in dem von der Natur vorbereiteten Stoffe zu. Und der h. Thomas erwähnt einiger Gelehrten seiner Zeit, welche dieser Meinung insofern beitraten, als auch sie die Erzeugung der Formen nicht der Natur, sondern dem Schöpfer, aber dem einzig wahren Schöpfer zuschrieben. Dies nämlich unterlag bei rechtgläubigen Gottesgelehrten keinem Zweifel, daß Gott allein Macht zu schaffen habe: welche also die Entstehung der Formen ohne eigentliche und wahre Schöpfung nicht glaubten erklären zu können, die schrieben die Hervorbringung derselben ebensowenig einem Engel als den Naturwesen, sondern dem Allmächtigen selbst zu[1]).

---

[1]) Circa istam quaestionem diversae fuerunt opiniones; quarum omnium videtur radix fuisse unum et idem principium, secundum quod natura non potest ex nihilo aliquid facere. Ex hoc enim aliqui crediderunt, quod nulla res fieret aliter nisi per hoc, quod extrahebatur a re alia, in qua latebat, sicut de Anaxagora narrat Philosophus in I. Phys. qui ex hoc videtur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam et actum; putabat enim opor-

Demzufolge wäre Gott in der ganzen Natur fortwährend durch schöpferische Thätigkeit wirksam. Wo immer nicht nur Thiere erzeugt werden, oder Pflanzen sprossen, sondern auch unorganische Körper sich bilden, würde die göttliche Allmacht in dem Stoffe die Formen hervorbringen. — Auch einigen Theologen der nominalistischen Schule wird diese selbe Ansicht beigelegt; aber als allgemeine Lehre der Scholastiker muß jene bezeichnet werden, die sie mit dem Meister der Schule aus dem h. Augustin schöpften[1]).

742. Als die höchsten Ursachen aller Formen, die entstehen, müssen allerdings die Ideen, welche als die ewigen Urbilder der Dinge in Gott sind, betrachtet werden; und dies nicht bloß deßhalb, weil die Dinge ursprünglich nach ihnen geschaffen wurden, sondern auch weil sie fortwährend als die höchsten Gesetze alles Sein und Werden der Geschöpfe bestimmen. Wie die Geschöpfe nur dadurch fortbestehen, daß nach dem Ausdruck des Apostels Gottes allmächtiges Wort sie trägt; also können sie auch nichts

---

tere, quod actu praeexstiterit illud, quod generatur. Oportet autem, quod praeexistat potentia et non actu; si enim non praeexisteret potentia, fieret ex nihilo; si vero praeexisteret actu, non fieret; quia, quod est, non fit. — Sed quia res generata est in potentia per materiam et in actu per formam; posuerunt aliqui, quod res fiebant quantum ad formam materia praeexistente. Et quia operatio naturae non potest esse ex nihilo, et per consequens oportet, quod sit ex praesuppositione, non operabatur secundum eos natura, nisi ex parte materiae disponendo ipsam ad formam. Formam vero, quam oportet fieri, et non praesupponi, oportet esse ex agente, qui non praesupponit aliquid, sed potest ex nihilo facere: et hoc est agens supernaturale, quod Plato posuit datorem formarum. Et hoc Avicenna dixit esse intelligentiam ultimam inter substantias separatas. Quidam vero moderni eos sequentes dicunt, hoc (agens) esse Deum.

S. Thom. De potentia q. 3. a. 8. cf. S. p. 1. q. 45. a. 8. In l. 2. dist. 1. q. 1. a. 4. dist. 18. q. 1. a. 2. Suarez. Metaph. d. 15. sect. 3.

[1]) Sciendum est, omnium rerum causas in Deo ab aeterno esse. Ut enim homo sic fieret vel equus vel hujusmodi, in Dei potentia et dispositione ab aeterno fuit. Et hae dicuntur praemordiales causae, quia istas aliae non praecedunt, sed istae alias, quae sunt causae causarum . . . . In Deo uniuscujusque rei futurae causa praecessit; in creaturis vero quarundam rerum, sed non omnium causae sunt, ut ait Augustinus (Super Gen. l. 7. c. 17). Quia inseruit Deus seminales rationes rebus, secundum quas aliae ex aliis proveniunt; ut de hoc semine tale granum, de hac arbore talis fructus et hujusmodi. Mag. sent. l. 2. dist. 18.

wirken, ohne daß Gott in und mit ihnen thätig ist. Weil also diese in der Schöpfung waltende Thätigkeit Gottes, von welcher alles Wirken der Geschöpfe abhängt, ebensowohl als die schöpferische, die einem jeden das ihm eigenthümliche Sein verlieh, von der ihr inwohnenden Weisheit geleitet ist; so müssen wir auch in dieser, und folglich in den ewigen Ideen, die höchsten Ursachen, finden, weßhalb die Geschöpfe wirken, wie sie wirken, und weßhalb in ihnen, wenngleich allerdings durch sie entsteht, was entsteht. Darum ist schon mit der Erhaltung der Welt auch eine bis in ihr innerstes Leben dringende Beherrschung verbunden, und ohne dieses göttliche Walten würde die Welt, auch wenn sie fortbestehen könnte, zum Chaos werden[1]).

Obwohl wir aber hierin jenes Wirken des Vaters, von dem der Herr sagt, daß es nie aufhört, anerkennen müssen; so sollen wir es deßhalb nicht für ein eigentlich schöpferisches Wirken halten. Auch in der Fortpflanzung der Naturwesen — vom Menschen reden wir einstweilen nicht — ist Gott nur in und mit seinen Geschöpfen auf die eben beschriebene Weise thätig. Allerdings müssen wir jedoch die Fähigkeit, sich fortzupflanzen, als eine ganz besondere, von allen anderen verschiedene, die nur die Macht des Schöpfers in sie legen konnte, betrachten. Wie uns daher die heiligen Urkunden belehren, daß es nicht etwa die zum Bewußtsein vordringende Naturseele, sondern das schöpferische Wort Gottes war, welches aus dem unförmlichen Stoffe die ersten Dinge jeder Art hervorrief und also auch in ihnen die ersten Wesensformen erschuf[2]): so heben sie auch deutlich hervor, daß die

[1]) Es redet also der h. Augustin auch von dem Erhalten und Beherrschen der Schöpfung, als wäre es eines und dasselbe: Creatoris potentia et omnipotentis atque omnitenentis virtus causa subsistendi est omni creaturae: quae virtus ab eis, quae creata sunt, regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species omnisque natura concideret. Neque enim sicut structor aedium cum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus ejus; ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit. Proinde et quod Dominus ait: Pater meus usque nunc operatur, continuationem quandam operis ejus, qua universam creaturam continet et administrat, ostendit.

De gen. ad litt. l. 4. c. 12.

[2]) Formae corporales, quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae, cui soli ad nutum obedit materia tamquam propriae causae. Unde ad hoc significandum Moyses singulis operibus praemittit: Dixit Deus: Fiat hoc vel illud.

Fähigkeit, sich fortzupflanzen, vom Schöpfer in die Dinge selbst gelegt wurde. Denn es heißt: „Und er sprach: Es sprosse die Erde Gras, das grünet und Samen macht, und Fruchtbäume, die da Früchte tragen nach ihrer Art, in denen selbst ihr Same sei auf Erden. Und also geschah es“ (Gen. 1, 11): und wo von den verschiedenen Arten der Thiere die Rede ist, wird überdies der Segen, der ihnen Wachsthum und Fruchtbarkeit verlieh, von dem Schöpfungsacte unterschieden (Gen. 1, 22).

Dieses von Gott in die Dinge gelegte Vermögen, andere ihres Gleichen hervorzubringen, nennt der h. Augustin rationes seminales, darunter ebensowohl die Empfänglichkeit (potentia passiva), als die Zeugungskraft (potentia activa) verstehend. Er nennt diese Vermögen, als wären sie etwas Ideelles, rationes; weil er sie in ihrer Beziehung auf die ewigen Ideen in Gott, von welchem sie ihren Ursprung haben, betrachtet. Denn obgleich die Naturwesen ohne Einsicht und Absicht den in ihnen liegenden Kräften und Trieben gemäß wirken; so werden sie doch in diesem ihrem Wirken von den göttlichen Ideen, nach denen sie mit solchen Trieben und Kräften geschaffen sind, fortwährend geleitet[1]. Er nennt sie rationes seminales, nicht weil er sie nur in jenen Wesen anerkennt, die durch Samen sich fortpflanzen; sondern weil oft der Name, womit verschiedene Dinge bezeichnet werden, von den vollkommneren hergenommen wird[2]), was, wie oben bemerkt wurde, auch in dem Worte Zeugung der Fall ist. —

In quo significatur formatio rerum per Verbum Dei facta, a quo secundum Augustinum [In Ioan. tr. 1. a med. De Gen. ad litt. l. 1. c. 4.] est omnis forma et compago et concordia partium.
S. Thom. S. p. 1. q. 65. a. 4. cf. In l. 2. Dist. 18. a. 1.

[1]) Hujusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici rationes, secundum quod sunt in materia corporali; possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.
S. p. 1. q. 115. a. 2. ad 1.

Hujusmodi virtutes activae in natura dicuntur rationes, non quod sint in materia per modum intentionis, sed quia ab arte divina producuntur et manet in eis ordo et directio intellectus divini, sicut in re artificiata manet directio artificis in finem determinatum. In l. 2. Dist. 18. a. 2. ad 1.

[2]) Denominationes consueverunt fieri a perfectiori: in tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva . . . . . Manifestum est autem, quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina, ex quibus viventia generantur. Et

743. Aber auf welchen Grund hin behauptete man, daß diese Vermögen, neue Wesen zu erzeugen, in der Natur selbst gelegen seien? In dem Bisherigen wurde kein anderer Grund angegeben, als welcher in der Ausdrucksweise der h. Schrift gefunden wird. — Man beruft sich dafür zunächst auf die Erfahrung, der zufolge die Naturdinge das eine aus dem andern und zwar nicht ohne ihre Thätigkeit entstehen. Je vollkommener aber und je gesetzmäßiger diese Thätigkeit ist; desto mehr sind wir befugt, in ihr die nächste und eigentliche Ursache dessen, was entsteht, zu suchen. Die Frucht oder Blüthe muß ohne Zweifel als das Ziel, auf welches die ganze Lebensthätigkeit der Pflanze gerichtet ist, in der Frucht und Blüthe aber der Same als das vollkommenste Erzeugniß angesehen werden. Dasselbe kommt daher auch nur zu Stande, wenn die Entwicklung der Pflanze durch nichts gehemmt wird. Damit aber dem Samen eine neue Pflanze entkeime, ist überdies ein günstiger und regelmäßiger Einfluß der Erde und Atmosphäre vonnöthen. Eine noch mannigfaltigere und an noch mehr Bedingungen geknüpfte Thätigkeit erfordert die Zeugung der Thiere, und die vollkommneren werden aus dem empfangenen Samen nur im Leibe der Mutter gebildet. Ist also das Entstehen der Naturwesen an eine so mannigfaltige und gesetzmäßige Wirksamkeit der Naturkräfte gebunden; so müssen wir dieser Wirksamkeit aus denselben Gründen die Zeugung beimessen, aus welchen wir oben erkannt haben, daß überhaupt die Wirkungen der Naturwesen ihrer eigenen Thätigkeit angehören; und nur dann wären wir berechtigt, überdies noch die Dazwischenkunft eines höheren Wesens zu fordern, wenn es einleuchtend wäre, daß die Erzeugung die Kräfte der Geschöpfe übersteige. In der That war es auch dies, was die Atomisten und Platoniker gegen Aristoteles und die Scholastik zu beweisen suchten. Um, was man zu dem Ende vorbrachte, würdigen zu können, müssen wir noch Einiges über den Vorgang der Zeugung selbst bemerken; und werden sodann durch die Prüfung der Einwendungen, auf die Gründe, wodurch man die Zeugungskraft nicht mehr bloß aus der Erfahrung, sondern aus der Natur körperlicher Wesen darthat, hingeführt werden.

---

ideo convenienter Augustinus omnes virtutes activas et passivas, quae sunt principia generationum et motuum naturalium seminales rationes vocat. Summa l. c.

744. Jene neueren Gelehrten, welche in den organischen Körpern eine vom Stoff verschiedene Form als das reale Prinzip ihrer Einheit anerkennen, pflegen anzunehmen, daß dieses Lebensprinzip schon in dem Samen vorhanden sei. Es schlummere nur, bis es durch entsprechende Einflüsse von außen geweckt werde. Sie haben also in ihm bereits die Form, die zugleich mit dem Samen erzeugt wäre, und aus diesem unter den erwähnten Einflüssen den organischen Körper bildete. Nicht ganz so die Scholastik. Zwar kann man auch ihr gemäß sagen, daß die Form in dem Samen schon dem Vermögen, und zwar nicht bloß dem rein passiven Vermögen, d. i. der Empfänglichkeit nach enthalten ist. Denn es ist im Samen zugleich ein thätiges Prinzip. Allein dies Prinzip ist nicht die Form des zu erzeugenden Wesens, sondern nur eine Kraft, aus dem Samen den organischen Körper zu bilden, die deßhalb virtus formativa, plastische Kraft genannt wird. Wenn der Organismus seinen Hauptheilen nach vollendet ist, so hat der Stoff jene Beschaffenheit, durch die er für die Form empfänglich ist, und dieselbe als das ihn Vollendende (ἐντελέχεια) fordert. In diesem vollkommen vorbereiteten Stoffe (n. 682) entsteht sodann die Form durch das Zusammenwirken der in ihm thätigen Kräfte, der Erde oder des Mutterschooßes und insbesondere der Sonne, welcher, wie die fortgesetzte Beobachtung mehr und mehr bewiesen hat, mit Recht der größte Einfluß auf alle Zeugungen der Natur zugeschrieben wurde.

Der Grund, weßhalb man im Samen nur eine bildende oder organisirende Kraft annahm, die eigentliche Lebensform aber erst nach schon fortgeschrittener Organisation entstehen ließ, finden wir in dem Begriff der Form selbst. Sie kann nicht für sich bestehen, sondern fordert ein Subject, mit dem sie zur concreten Einheit wird; und zwar fordert sie ein ihr entsprechendes Subject. Nun ist sie aber andererseits das, wodurch ein Naturwesen in seiner Art vollendet und seinem eigenthümlichen Sein nach verwirklicht wird: nicht also der organische Samenstoff, sondern der schon organisirte Körper, der Leib, kann das Subject sein, das ihr entspricht. Wie also der entzündbare Stoff, selbst wenn er durch eine in ihm wirkende Kraft zur Entzündung vorbereitet wird, nicht schon das Feuer in sich hat, sondern es erst, wenn die Vorbereitung vollendet ist, erhält: also hat auch der des Lebens fähige Stoff, d. i. der Same dadurch, daß die plastische Kraft ihn zum Embryo bildet, noch nicht das Leben in sich, son-

dern empfängt es erst, wenn der Embryo vollendet ist. — Daher sagt Aristoteles, daß, wenn die Seele die Wirklichkeit eines lebensfähigen Körpers genannt wird, dieser Körper (der Leib) jedoch in anderer Weisé wie der Same lebensfähig ist. Denn nicht wie das Sehen, sondern wie die Sehkraft zum Augapfel verhält sich die Seele zum Leibe. Dieser also ist ein des Lebens fähiger Körper, der die Seele und folglich das Leben, unter welchem wir nicht die Thätigkeit, sondern das Sein des Lebendigen zu verstehen haben (n. 710), immer besitzt. Denn sobald er ausgebildet ist, wird er beseelt, und bleibt es, so lange der Organismus, der ihn des Lebens fähig macht, nicht zerstört wird. Der Same aber ist nur insofern des Lebens fähig, als er zu einem solchen Körper gebildet, organisirt werden kann[1]. — Behauptet man dagegen, daß der Same bereits das Lebensprinzip selbst enthalte, und nur der Lebensthätigkeit ermangele; so muß man auch annehmen, daß die Zeugung vor der Organisation des Stoffes bereits vollendet sei. Denn sie ist vollendet, sobald aus einem Lebendigen ein anderes Lebendige derselben Art entstanden ist. Der Stoff aber, welcher das Lebensprinzip besitzt, besitzt auch das Leben, wenn er gleich der Aeußerung desselben entbehrt. Die nachfolgende Bildung des Leibes aus dem Samenstoff, und selbst des ersten Keimes wäre nur fernere Entwicklung und Wachsthum, nicht Zeugung. Wann also und durch welchen Act sollte die Zeugung sich vollenden, d. i. das Lebensprinzip in dem geeigneten Stoffe entstehen? In den Thieren, die sich durch Begattung fortpflanzen, könnte man die Aufnahme des Samens in den Mutterschooß, die sonst als Anfang der Zeugung galt, für jene Vollendung erklären; aber wird man auch annehmbar finden, daß in den übrigen Thieren und in sämmtlichen Pflanzen die Bildung des Samens, oder was man in ihnen mit der Begattung zu vergleichen pflegt, vollendete Zeugung sei? Und doch bliebe nur dieses übrig.

Manche Gelehrte möchten auf diese Schwierigkeit deßhalb weniger aufmerksam sein, weil sie zwar in den organischen Wesen

[1]) *Εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ ἂν αὐτῷ ἦν ἡ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ λόγον. Ὁ δ' ὀφθαλμὸς, ὕλη ὄψεως, ἧς ἀπολιπούσης οὐκ ἔστιν ὀφθαλμὸς, πλὴν ὁμωνύμως καθάπερ ὁ λίθινος καὶ γεγραμμένος . . . . . Ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὂν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον· τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιονδὶ σῶμα.* De anima l. 2. c. 1.

eine Lebenskraft anerkennen, dieselbe jedoch nicht als ein das Sein bestimmendes Prinzip, sondern als eine Eigenschaft denken, deren Anfänge in der Beschaffenheit des organischen Stoffes gegeben wären, so daß sie aus diesen sich allmählig gleich andern Kräften entwickele. Denn wenn man den Lebensgrund als das dem Lebendigen eigenthümliche Sein auffaßt; so kann man ihn so wenig als irgend ein anderes substanzielles Prinzip nach und nach entstehen lassen. Ein Körper kann zwar allmählig groß oder klein, schwer oder leicht, aber er kann nicht allmählig Mineral, Pflanze, Thier werden: und dies darum nicht, weil er nicht theils Element, und theils Mineral, theils Pflanze oder Thier, sondern nur das eine oder das andere sein kann. Ein Naturwesen mag die Vollkommenheit, welche seiner Art eigenthümlich ist, in höherem und geringerem Grade besitzen, und in diesem Sinne nicht bloß in einer und derselben Pflanze die Vegetation, und in demselben Thiere das sinnliche Leben zunehmen, sondern auch, was die Pflanze über das Mineral und das Thier über die Pflanze erhebt, in den verschiedenen Arten in verschiedenen Graden sich finden: aber wo immer ein wahrer Art-Unterschied obwaltet, da sind auch die Gränzen so geschieden, daß ein und dasselbe Wesen nicht theils zu einer theils zur andern Art gehören kann. Die Vorbereitung des Stoffes kann also zwar allmählig fortschreiten, aber die Entstehung des neuen Seins, wenn anders dies ein substanziales sein soll, — in unserm Falle die Belebung — kann nur momentan sein[1].

[1]) Si anima esset in semine a principio, aut esset ibi habens actu speciem animae, aut non, sed ut quaedam virtus, quae converteretur postmodum in animam. Primum esse non potest: quia cum anima sit actus corporis organici, ante qualemcunque organisationem corpus susceptivum animae esse non potest. Et etiam sic sequitur, quod totum id, quod agit in seminibus, non est nisi quaedam dispositio materiae et per consequens non esset generatio: cum generatio non sequatur, sed praecedat formam substantialem . . . . . Secunda pars divisionis praedictae esse non potest: quia secundum hoc sequeretur, quod forma substantialis non subito, sed successive in materia proveniret; et sic in substantia esset motus, sicut in quantitate et qualitate, quod est contra Philosophum in l. 5. Phys. t. 18. et etiam formae substantiales reciperent magis et minus, quod est impossibile. Unde relinquitur, quod anima non est in semine, sed virtus quaedam animae, quae agit ad animam producendam ab anima (generantis) derivata.

S. Th. Quaest. disp. De pot. q. 3. a. 12. cf. a. 9. ad 9.

Wenn demzufolge nach der Lehre der Vorzeit die Zeugung zwar mit der Vorbereitung des Stoffes durch die plastische Kraft beginnt, aber erst nach fortgeschrittener Organisation in der Entstehung des Lebensprinzips sich vollendet: so kann man dagegen nicht einwenden, daß sie demzufolge mit Unrecht dem Wesen, aus dem der Same ist, zugeschrieben werde. Denn die plastische Kraft, die in dem Samen wirkt, wurde von jenem Wesen mit dem Samen hervorgebracht. Es gehört aber auch dieses zur Vollkommenheit der organischen Wesen, daß die Zeugungsthätigkeit in ihnen eine doppelte ist. Durch die eine verwandeln sie den Nahrungsstoff in ihre Substanz, sich erhaltend und ausbildend, und in dieser wirken sie unmittelbar durch und in sich selbst; durch die andere bringen sie Wesen ihres Gleichen hervor, und in dieser sind sie vermittelst des Samens, der kein Theil ihrer selbst, aber doch ihr Erzeugniß ist, auch außer sich thätig. Wie nun die Wirkung, welche ein Pfeil in der Ferne hervorbringt, mit Recht demjenigen zugeschrieben wird, der Ursache seiner Bewegung ist; so wird auch die ganze Zeugung mit Recht dem Wesen, aus dem der Same mit seiner plastischen Kraft entsprungen ist, beigelegt[1]).

745. Wenn auf diese Weise die Zeugung den Naturkräften als eine ihnen eigene, ohne Dazwischenkunft höherer Wesen hervorgebrachte, Wirkung beigelegt wird; so ist damit jedoch die alle Thätigkeit der geschaffenen Kräfte tragende und lenkende Mitwirkung Gottes, und folglich, wie schon erklärt wurde, auch der ursachliche Einfluß der ewigen Ideen keineswegs ausgeschlossen. Ja selbst, was die Araber von dem formgebenden Engel sagten, läßt nach dem h. Thomas eine vernünftige Deutung zu: und wenn es so manchen Naturforschern, welche die sinnliche Welt ohne die übersinnliche begreifen wollen, gestattet wird, die sonderlichsten und mitunter auch abentheuerliche Vermuthungen ausführlich zu erörtern;

---

[1]) Corpora viventia tanquam potentiora agunt ad generandum sibi simile et sine medio et per medium: sine medio quidem in opere nutritionis: in quo caro generat carnem; cum medio vero in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quaedam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantae, sicut et a principali agente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum: et sicut non refert dicere, quod aliquid moveatur ab instrumento vel a principali agente; ita non refert dicere, quod anima generati causetur ab anima generantis vel a virtute derivata ab ipsa, quae est in semine.

Id. S. p. 1. q. 118. a. 1. cf. De pot. q. 3. a. 11. ad 5.

so möge es vergönnt sein, hier auch an Ansichten der Vorzeit, für welche sie keine strengen Beweisgründe hatte, zu erinnern. Wenn schon Plato und Aristoteles lehrten, daß Gott sich in der Regierung des Weltalls und namentlich zur Bewegung der Gestirne der Engel bediene; so fanden die hh. Väter dieses besonders deßhalb wahrscheinlich, weil die naturgemäße Ordnung es fordere, daß wie im Menschen der Leib der Seele, so die ganze Körperwelt den reinen Geistern unterworfen sei[1]). Demzufolge glaubte man auch die Erzeugnisse der Natur zugleich als Wirkungen dieser geistigen Wesen, und die Himmelskörper wie Werkzeuge betrachten zu dürfen, durch welche sie ihren Einfluß ausübten. Man nahm also nicht, wie die Araber ein unmittelbares Einwirken, bei dem sich die Natur nur leidend verhalte, sondern ein Wirken an, durch welches die Engel vermittelst der Kräfte der Himmelskörper auf Erden zugleich mit den Naturwesen thätig seien. Die Engel aber erkennen und wollen, was durch diese gemeinsame Thätigkeit wird, und somit läßt sich auch in Rücksicht auf sie sagen, daß die Formen in dem Stoffe der Natur von idealen Formen erzeugt werden[2]). — Gehen wir jetzt auf die mehr erwähnte Schwierigkeit ein.

---

[1]) Quemadmodum corpora crassiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem. S. Aug. De Trin. l. 3. c. 4. In hoc mundo visibili nihil nisi per invisibilem creaturam disponi potest. S. Greg. Dial. l. 4. c. 5. Cf. Lactant. Inst. l. 2. c. 5. Ambr. Hexam. l. 2. c. 4. Hieron. in Isaiae c. 45. Cyrill. Alex. l. 2. contra Jul. Basil. Hexaem. hom. 3. Damasc. de fide orth. l. 2. c. 6.

[2]) Coelum est causa inferiorum motuum secundum suum motum, quo movetur a substantia intellectuali. Sequitur ergo, quod sit sicut instrumentum intellectualis substantiae. Sunt igitur formae et motus inferiorum corporum a substantia intellectuali causatae et intentae, sicut a principali agente, a corpore vero coelesti sicut ab instrumento. Oportet autem, quod species eorum, quae causantur et intenduntur ab intellectuali agente, praeexistant in intellectu ipsius, sicut formae artificiatorum praeexistunt in intellectu artificis, et ex eis deriventur in effectus. Omnes igitur formae, quaè sunt in istis inferioribus et omnes motus determinantur a formis intellectualibus, quae sunt in intellectu alicujus substantiae vel aliquarum . . . . . et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum, quae sunt in materia; licet posuerit eos per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium; nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum coeli.

746. Alle jene Gelehrten, welche einen schöpferischen Einfluß Gottes in der Zeugung für nöthig hielten, wie auch die Atomisten und namentlich die Cartesianer, welche die Zeugung als Hervorbringung neuer Substanzen läugneten, machten gegen Aristoteles und die Scholastiker den Grundsatz geltend, daß durch die Kräfte der Natur *aus nichts nichts werden kann*. Wenn man dagegen bemerkt, daß die Erzeugnisse der Natur nicht aus nichts, sondern aus andern schon daseienden Wesen entstehen; so ist die Antwort, daß sie jedoch — nach der peripatetischen Lehre — nicht entstehen können, ohne daß im Stoffe eine neue Form erzeugt werde. Weil also diese nach derselben Lehre nicht nur ein Reales, sondern sogar ein substanzieller Bestandtheil des Körpers sei; so bleibe immer wahr, daß die Formen entweder in dem Stoffe schon enthalten sein, oder daß sie aus nichts hervorgebracht werden müssen. Im ersten Falle sei die Zeugung nur Entwicklung, im andern schließe sie ein wahres Erschaffen ein. — Vernehmen wir die Antwort des h. Thomas:

Wie die Annahme, daß der Stoff die Formen, wenngleich unentwickelt, in sich enthalte, Unkenntniß der Natur des Stoffes; so setzt die Behauptung, daß die Form nur durch Schöpfung entstehen könne, Unkenntniß der Form voraus. Die Natur des Stoffes ist, Substrat oder Subject zu sein; als solches muß er zwar *Empfänglichkeit* für die Formen, aber nicht auch *Kräfte*, sie *hervorzubringen*, und noch viel weniger schon wirkliche *Anfänge* der Formen in sich haben. Im Gegentheil kann nur deßhalb der Stoff Subject vieler Formen und der aus ihm bestehende Körper wandelbar sein; weil der Stoff, von der Form, unter welcher er da ist, abgesehen, durchaus formlos ist. — Die (rein körperliche) Form aber ist ihrer Natur nach nicht etwas, das für sich besteht oder bestehen könnte; sondern vielmehr etwas, wodurch ein Anderes ist, was es ist. Darin also kommt sie mit dem Accidenz überein, daß sie nicht sein kann *ohne ein Anderes, das sie trage*. Was aber nicht für sich bestehen kann, das hat auch kein *Sein für sich*. Weder die Form, noch der Stoff, sondern der Körper ist, und nur als seine Bestandtheile, deren Dasein von ihrer Vereinigung zum Körper abhängt, sind auch

---

Cont. Gent. l. 3. c. 24. Cf. S. p. 1. q. 70. a. 3., wo insbesondere gezeigt wird, daß man deßhalb sich die Engel nicht etwa als die Seelen der Gestirne denken dürfe. Ferner S. p. 1. q. 110 a. 1. S. Bonav. in l. 2. Dist. 14. p. 1. a. 3. q. 2.

Stoff und Form. Was aber vom Sein gilt, das gilt auch vom Werden. Der Körper ist es, der wird; Stoff und Form aber werden nur, insofern er wird. Entsteht er durch Schöpfung, so werden zwar Stoff und Form aus nichts hervorgebracht; aber sie sind nicht jedes für sich, sondern in ihrer Vereinigung als körperliche Substanz der Gegenstand der schöpferischen Thätigkeit. Ebenso verhält es sich mit der Zeugung; ihr eigentlicher Gegenstand ist ebensowenig die Form als der Stoff, sondern die aus beiden bestehende Substanz; diese aber entsteht bei der Zeugung nicht aus nichts, sondern aus einer andern Substanz. Freilich wird in und mit der Substanz auch die Form gezeugt: aber weil von dieser wie das Sein, so auch das Werden nur im relativen Sinne ausgesagt wird; so tritt man auch, indem man die Entstehung der Form den Naturkräften zuschreibt, mit jenem Grundsatz: Aus nichts wird nichts — nicht in Widerspruch. Denn so wie man denselben, damit er wahr sei, auf das, was durch die Wirksamkeit endlicher Wesen wird, beschränken muß; so darf man ihn auch nicht von allem, was in irgend einem, sondern nur von dem, was im absoluten Sinne wird, also von den Substanzen verstehen[1]).

747. Indessen dürfte man hier einwenden, daß doch immer die Form, insofern sie wird, aus nichts werde; was auch durch die eben gegebene Erklärung des Grundsatzes: Aus nichts wird

[1]) Istae opiniones videntur provenisse ex hoc, quod ignorabatur natura formae, sicut et primae provenerunt ex hoc, quod ignorabatur natura materiae. Forma enim naturalis non dicitur univoce esse cum re generata. Res enim naturalis generata dicitur esse per se proprie, quasi habens esse et in suo esse subsistens; forma autem non sic esse dicitur, cum non subsistat nec per se esse habeat; sed dicitur esse vel ens, quia ea aliquid est; sicut et accidentia dicuntur entia, quia substantia eis est vel qualis vel quanta, non quod eis sit simpliciter sicut per formam substantialem, unde accidentia magis proprie dicuntur entis quam entia (n. 596). Unumquodque autem factum hoc modo dicitur fieri, quo dicitur esse: nam esse est terminus factionis; unde illud, quod proprie fit per se, compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id, quo fit i. e. per cujus acquisitionem aliquid dicitur fieri. Nihil igitur obstat per hoc, quod dicitur, quod per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas substantiales ex operatione naturae esse dicamus Nam id, quod fit, non est forma, sed compositum, quod ex materia fit et non ex nihilo.

Quaest. disp. de pot. q. 3. a. 8. cf. S. 1. q. 45. a. 8. q. 90. a. 2. — In l. 7. Metaph. lect. 7.

nichts — ausgesprochen ist. Weßhalb aber sagt man, daß die Form bei aller Wirklichkeit, die sie haben möge, dennoch nur in relativem Sinne sei und werde? Nämlich weil sie nicht für sich, sondern nur in dem Stoffe sein und werden kann. So bleibt es also doch immer wahr, daß die Naturkräfte etwas in dem Stoffe aus nichts hervorbringen.

Wir können alles dieses zugeben, wofern man nur diesen letzten Satz: daß die Naturkräfte etwas in dem Stoffe aus nichts hervorbringen, richtig auffaßt. Die Form wird von dem Stoffe nicht wie immer empfangen und getragen, nicht also, wie ein in sich bestehendes Ding von einer andern Substanz, sondern so, daß sie ihrem Werden und Sein nach vom Stoffe abhängig und dieser in wahrem Sinne eine ihrer Ursachen ist. Ursache ist das, wodurch ein Anderes wird. Weil also die Form nicht in sich, d. h. in ihrer eigenen Wesenheit, sondern nur im Stoffe Dasein hat; so kann auch die zeugende Naturkraft nicht ihre alleinige Ursache sein. Sie ist die wirkende Ursache (causa efficiens), die aber ihre Wirkung nicht ohne den Stoff hervorbringt. Denn nur dadurch wird die Form, daß sich der Stoff der zeugenden Thätigkeit hingiebt; und nur dadurch ist sie, daß der Stoff sich mit ihr, der werdenden, zu einem Sein und Wesen, dem Körper nämlich, vereinigt. Der Stoff ist also Ursache wie des Körpers, so der Form, indem er zu ihrem Dasein wenngleich nicht wirkend, aber doch empfangend und sich hingebend beiträgt[1]). — Hiermit ist nun zugleich erwiesen, daß auch das Zeugen selbst, d. h. die Thätigkeit der wirkenden Ursache, außer dem Stoffe unmöglich ist. — In doppelter Weise also ist die Entstehung der Form in der Zeugung von dem Ursprung einer Substanz durch Schöpfung verschieden. Erstlich entsteht etwas, das kein Sein für sich und also auch kein Sein im vollen Sinne des Wortes hat; zweitens kann es eben deßhalb nur in einem Andern entstehen, so daß sowohl sein Werden als auch die es hervorbringende Thätigkeit von diesem Andern getragen werden muß. Beides hat, wie gesagt, die substanziale Form mit der accidentalen gemein, wie groß auch übrigens die Verschiedenheit sein mag. So wenig die Gestalt, die der Bildhauer dem Marmor giebt, außer diesem für sich dasein, und so wenig der Bildhauer sie außer dem Marmor hervorbringen; so wenig auch das Phantasiebild außer der Phantasie

[1]) Cf. Suarez Metaph. Disp. 13. sect. 9.

und der Gedanke außer dem Geist sein oder werden können: so wenig kann durch die Naturkräfte das Vegetationsprinzip außer dem Samen hervorgebracht, oder außer dem Stoffe der Pflanze für sich erhalten werden. Bei diesem Gedanken müssen wir noch etwas verweilen, damit es klar werde, daß, wenn man der Natur die Kraft zu zeugen deßhalb abspricht, weil durch sie etwas wird, was nicht war, aus demselben Grund jede Thätigkeit der Natur, aller Erfahrung und Vernunft zum Trotz, geläugnet werden müßte. —

748. Wir redeten oben von der Behauptung der cartesianischen Schule, daß es keine von der Substanz verschiedene Accidenzen gebe. Weil also nach den Grundsätzen derselben Schule und aller Atomisten die Substanz des Körpers im elementarischen Stoffe allein zu suchen war; so folgte, daß außer diesem in den Körpern nichts sei, was irgend eine Realität in sich habe. Alle Eigenschaften, Wirkungen und sonstige Erscheinungen sollten daraus entspringen, daß die stofflichen Elemente eine andere Lage und Verbindung erhielten, und hiedurch die Gestalt des Körpers und die Bewegung der Atome oder Elemente, aus welchen er bestehe, verändert würden. Jene Erscheinungen oder Veränderungen, die auf solche Weise nicht erklärt werden konnten, sollten daraus entspringen, daß die Substanz selbst, Stoff erhaltend oder verlierend, sich verändere. Denn alles, was mit den Körpern vorgeht, hatte nach Cartesius seinen Grund einzig in der Masse, Figur und Bewegung. —

Fragen wir nach der wahren Ursache, weßhalb man außer der Substanz nichts Reales anerkennen wollte; so möchte sie wohl darin zu suchen sein, daß man in der Sache eine Schwierigkeit zu finden glaubte, die nur in unserer unvollkommenen Erkenntnißweise liegt. Weil unser Erkennen von den sinnlichen Vorstellungen, die immer ein Ausgedehntes zum Gegenstand haben, beginnt; so liegt es uns, — wenigstens so lange wir nur über die Körper denken, — nahe, das Reale mit dem Materialen zu verwechseln, und jedes Zunehmen in der körperlichen Substanz uns als ein Wachsen des Stoffes vorzustellen. Freilich war die cartesianische Schule, welche den Gegensatz zwischen Geist und Körper so scharf betonte, weit entfernt, alles Reale für ein Materiales zu erklären; aber wir reden von keiner bewußten Verwechselung; die unbewußte aber tritt auch in der Theorie, die jene Schule vom Geiste gab, hervor. Denn woher jene sonderliche Behauptung, daß die geistigen Fähigkeiten Kunst, Wissenschaft, Tugend, die er=

worben werden müssen, daß selbst die actuellen Empfindungen, Gedanken und Willensentschlüsse des Geistes keine von der Substanz verschiedene Accidenzen seien? Der Geist ist doch ein endliches Wesen: weshalb sollte also in ihm jedes Zunehmen oder Abnehmen unbegreiflich sein? Nämlich im Körper sollte es keinen realen Zuwachs, es sei denn durch Vermehrung, und keine Abnahme, es sei denn durch Verminderung des Stoffes geben können. Weil also diese Vermehrung und Verminderung im Geiste wegfällt, so fand man in ihm jede reale Zunahme oder Abnahme unbegreiflich. — Auch neuere Naturforscher erheben, wenn von den organischen Wesen die Rede ist, eine ähnliche Schwierigkeit. Was, fragen sie, soll denn die Lebenskraft, die man als eigenthümliches Prinzip des Organischen annimmt, sein? Ist sie doch weder Geist, noch Stoff? Aber sie vergessen, daß man sie ebensowohl fragen könnte, was denn die mechanische und chemische Kraft sei, die sie den Elementen beilegen, und doch von dem Stoff dieser unterscheiden. Darin also dachte Cartesius folgerichtiger: er läugnete in den Körpern und Elementen alle und jede Kraft, welche verändernde Wirkungen hervorbringen könnte.

Um ihn aber des Irrthums zu überführen, begann man von eben jenen Accidenzen, die nicht nur nach seiner, sondern auch nach der allgemeinen Lehre bloße Modificationen der Substanz sind, so daß sie in keiner Weise ein eigenes Sein haben. Auch diese, sagte man, sind dennoch etwas Reales, und die Ursache, welche sie hervorbringt, bewirkt, daß etwas ist, das vorher nicht war. Oder hat der Künstler nichts geschaffen, wenn er das Wachs zum Bildniß formt? und zerstört derjenige nichts, der das Bild wiederum zum unförmlichen Wachsklumpen macht? — Ebenso verhält es sich mit der Verbindung unveränderter Elemente. Je nachdem dieselben Töne auf einander folgen oder verbunden werden, erhalten wir die verschiedensten Melodien und Harmonien, und — ein Beispiel, dessen sich Aristoteles zu bedienen pflegt — aus denselben Buchstaben wird eine unzählige Menge von Wörtern aller Sprachen geformt. Man kann nicht entgegnen, das Reale, was durch solche Veränderungen entstehe, entstehe nur für den Geist. Denn die im Geiste beim Anschauen des Bildnisses, beim Anhören des Gesanges oder der Rede wechselnden Gedanken und Empfindungen hängen ja doch von den Veränderungen, die in dem Sinnlichen hervorgebracht werden, ab, und folglich müssen auch diese etwas sehr Reales sein. — Nehme man nun an, auch

die Naturwesen seien nur dadurch verschieden, daß dieselben Stoffelemente sich auf verschiedene Weise verbinden, und deßhalb eine andere Lage und Bewegung erhalten: so muß doch diese Verbindung, so müssen diese daraus entspringende Lage und Bewegung, durch welche, was jetzt Mineral ist, nachher ein Baum oder ein Pferd werden soll, etwas Reales sein[1]). Soll es also in der Natur keine Kräfte geben, reale Veränderungen, und insofern in dem, was ist, etwas, das nicht war, hervorzubringen; so muß man ihr auch die Macht, die Substanz wie immer zu modifiziren, und folglich jede Thätigkeit absprechen, und Malebranche hatte vollkommen Recht, wenn er aus jenem Grundsatz folgerte, daß Gott allein die wirkende Ursache aller Veränderungen sei. Wo Veränderung ist, da entsteht oder vergeht Reales, möge man es nun Modification, Modalität, Accidenz oder wie immer nennen.

Kann demzufolge nicht geläugnet werden, daß es wie im Geiste, so in der Natur Kräfte giebt, das Seiende zu verändern;

---

[1]) Etiamsi concedamus Atomistis, omnes res naturales constitui per combinationem et ordinationem corpusculorum, adhuc nihil melius salvatur in ipsorum opinione quam in sententia Aristotelis principium illud: ex nihilo nihil fieri, in nihilum nil posse reverti. Ratio est, quia ipsa dispositio corpusculorum, per quam ita ordinantur, ut fiat leo e. g., debet esse forma positiva a corpusculis distincta: sed haec forma fit ex nihilo sui et ex potentia subjecti: antequam enim leo fieret, non erat (actu) forma leonis, hoc est dispositio corpusculorum, per quam (ex Atomistarum sententia) leo constituitur, atque adeo illa forma et dispositio erat nihil; erat tamen subjectum potens habere talem dispositionem, nimirum erant corpuscula sic disponibilia . . . . . Motus etiam corpusculorum est aliquid distinctum a corpusculis mobilibus, quod fit ex nihilo sui; cum enim corpuscula non movebantur, non erat motus . . . . et erat subjectum mobile . . . Ergo etiam Atomistae debent concedere, quod aliqua forma et actus fiat ex nihilo sui et ex potentia subjecti . . . Huic argumento non possunt aliter respondere, quam dicendo, motum corpusculorum et ipsorum dispositionem nihil esse distinctum a corpusculis: sed convincuntur evidenter. Nam est manifestum, quod id, per quod corpuscula, quae possunt esse leo et non esse leo, constituuntur actu leo, est quid positivum distinctum a talibus corpusculis. Quis enim dubitet, quod actus constitutivus leonis in esse leonis, animalis perfectissimi, sit actus positivus et valde perfectus? . . . . . alioquin aut ipsum esse actuale leonis non esset quid positivum aut esse actuale leonis non esset quid distinctum ab eo, quod potest esse leo et non esse leo, quorum utrumque est absurdum. Maurus. Quaest. ph. Vol. 2. q. 4.

so ist, um die Zeugungskraft der Natur zu begreifen, nur festzuhalten, was oben (n. 739) bei Entwicklung des Begriffs gezeigt wurde, daß nämlich auch die Zeugung der Natur immer nur eine verändernde Thätigkeit ist. In jeder Veränderung bekommt oder verliert das, was verändert wird, eine Bestimmung oder Vollkommenheit, und somit entsteht oder verschwindet in ihm eine Form. Als substanziale Veränderung unterscheidet sich die Zeugung dadurch, daß in ihr die Form, welche das spezifische Sein bestimmt, und Grund der wesentlichen Vollkommenheit ist, entsteht. Ohne Zweifel setzt also die Zeugung eine größere Macht zu verändern voraus, aber sie bleibt dennoch ihrem Wesen nach Veränderung. So lange kein für sich bestehendes Wesen allem Sein nach, das es enthält, neu entsteht, sondern nur in einem schon daseienden und fortdauernden Subject die Beschaffenheit, sei es auch die spezifische, eine andere wird, findet immer nur Veränderung und keine Schöpfung statt. In jeder Veränderung wird oder vergeht etwas in dem, welches verändert wird; daß aber in den körperlichen Wesen auch die wesentlichen Bestimmungen wechseln können, hat seinen Grund nicht sowohl in der Größe der Naturmacht, als in der Unvollkommenheit der Naturwesen (n. 677). Sie sind freilich Substanzen; aber weil das Substrat, in welchem sie subsistiren, an sich bestimmungslos ist; so fordert es zwar, um dasein zu können, ein Prinzip, das es bestimme, die Form, aber es ist empfänglich für viele, und deßhalb ebenso wandelbar, als unzerstörbar. Denn sein Wesen besteht darin, daß es den Naturkräften für alle Erzeugnisse bildsam sich hingiebt, aber zugleich die entstehenden Formen und die bildenden Kräfte selbst mit allem ihren Wirken als Subject, in dem sie subsistiren, trägt.

749. Hier ist nun auch der Ort, die Schwierigkeiten zu erwägen, welche man in dem aristotelischen Begriff von dem Grundstoffe findet. Derselbe, sagt man, soll an sich betrachtet zwar ein Reales, ja ein Substanziales und dennoch, weil aller Bestimmtheit ermangelnd, des Daseins unfähig sein. Nun kann es aber weder zwischen dem Sein und Nichtsein, noch zwischen dem Etwas und Nichts eine Mitte geben. Und da hilft es nicht, an die oben erörterte Lehre des Stagiriten zu erinnern, daß, was ist, nicht nothwendig Wirkliches sei, da es auch ein bloß Mögliches sein könne. Denn wofern unter dem Möglichen nicht etwa bloß das, was Gegenstand der Erkenntniß oder Macht ist (die potentia objectiva), sondern etwas, das einigermaßen wenigstens außer

seinen Ursachen ist, das sogenannte Real-Mögliche verstanden wird; so kann dies Mögliche nur in einem Wirklichen sein. Es ist nämlich die Möglichkeit, daß ein Wirkliches jenes, was wir als möglich bezeichnen, werde. Ein solches Real-Mögliche setzt also ein Anderes als sein Subject voraus, und kann folglich nicht, wie dieses im Grundstoffe der Peripatetiker der Fall wäre, selbst das letzte Subject sein.

Es ist sehr wahr, antworten wir, daß ein Real-Mögliches nur in einem Wirklichen sein kann; aber wird nicht eben dies in der aristotelischen Lehre vom Grundstoffe behauptet? Ohne Form, also außer dem Körper, kann derselbe nicht sein, und ist folglich so gedacht ganz und gar nicht außer seinen Ursachen, sondern nur Gegenstand der Erkenntniß und Schöpfermacht; und selbst dies ist er nur, wie es ein Abstractum sein kann. Ein Real-Mögliches ist der Stoff nur im Körper, also in einem Wirklichen. — Man bemerke, daß es etwas anderes ist, im Körper von der Form absehen und den Stoff für sich betrachten, und etwas anderes, denken, daß der Stoff ohne die Form sei, d. i. nach Vernichtung dieser fortdauere. Dies letztere ist nach Aristoteles Lehre durchaus unmöglich. Der Stoff kann nur, wenn die Form aufhört, unter der Bedingung fortdauern, daß eine andere Form an die Stelle der schwindenden trete. Wo dies nicht der Fall wäre, da müßte mit der Form auch der Stoff aufhören zu sein, d. h. der Körper müßte nicht umgewandelt, sondern vernichtet werden.

Wenn man ferner sagt, das Real-Mögliche sei dadurch im Wirklichen, daß dieses das, was man möglich nennt, werden könne; so trifft auch das in unserm Falle ein. Denn weßhalb enthält der Körper das, was Aristoteles ersten Stoff heißt, nämlich ein Solches, das nicht Körper ist, aber zu jeder Art Körper werden kann? Eben deßhalb, weil der Körper, obwohl er Körper dieser bestimmten Art ist, dennoch Körper jeder Art werden kann.

Freilich setzt nun der Einwurf noch hinzu, daß das Mögliche im Wirklichen als *seinem Subjecte* sein müsse und folglich nicht selbst erstes Subject sein könne: aber das ist eben auch nur ein willkürlicher Zusatz, durch den man behauptet, daß nur ein Accidenz als Mögliches in einem Andern sein könne, und folglich zu Gunsten des atomistischen Systems jede substanziale Umwandlung läugnet. Denn kann ein Wesen der Substanz nach ein anderes werden; dann ist es ja doch offenbar, daß die Substanz, in welche es verwandelt wird, in ihm als ein Real-Mög-

liches, und daß sie es deßhalb war, weil in diesem Wirklichen das erste Subject selbst verschiedener Bestimmungen fähig ist.

Indeß will man noch in anderer Weise in dem Begriffe der materia prima einen Widerspruch aufdecken. Wenn ich, heißt es, im Körperlichen, von der Form absehend, den Stoff allein betrachte; so muß ich ihn nach Aristoteles Lehre als einen Bestandtheil, nicht etwa bloß des Begriffes Körper, sondern des wirklichen Körpers denken. Als solcher Bestandtheil aber muß er von der Form als dem andern Theile verschieden sein, und folglich auch irgend ein eigenes Dasein haben: wie könnte sonst auch in der Umwandlung der Körper die Form aufhören zu sein und der Stoff in den neu entstehenden Körper übergehen? Hat aber der Stoff ein eigenes Dasein; so muß er auch ein bestimmtes Etwas, kann nicht, wie Aristoteles lehrt, *οὐδε τι οὐδε ποιον* sein.

Diese Einwendung wäre nicht ohne Grund, wenn man den Stoff für ein schlechthin Unbestimmtes erklärte; aber man erklärt ihn vielmehr für das unbestimmte Subject des Körpers. Die Formel *οὐδε τι οὐδε ποιον* drückt also aus, daß er kein Körper oder Naturwesen ist, noch auch irgend eine der Beschaffenheiten hat, welche die Körper in Arten scheiden; aber es wird durch dieselbe deßhalb nicht behauptet, daß er all und jeder Bestimmtheit ermangele. Er ist Subject; folglich ein Etwas, das die Form empfangen und tragen kann: er kann ferner jede körperliche Beschaffenheit erhalten und besitzt daher an und für sich keine derselben; aber er kann doch nur körperliche Beschaffenheiten erhalten: er ist überdies der Grund, weßhalb der Körper nothwendig gewisse Eigenschaften hat. Somit hat der Stoff bei aller Unbestimmtheit dennoch eine gewisse Wesenheit, wenngleich diese nicht hinreichend bestimmt ist, um für sich dasein zu können, und darum mit Recht als unvollendete Substanz (substantia incompleta) bezeichnet wird.

Obschon nun der Stoff im daseienden Körper ohne Zweifel wirkliches Subject ist; so kann man deßhalb nicht von einem dem Stoffe eigenen Dasein reden. Denn für sich, d. h. ohne die Form betrachtet, bleibt er immer unbestimmtes Subject; da das Subject eben durch die Form, welche es trägt, bestimmt wird. So wenig aber ein Körper dasein kann, der nicht Körper einer Art wäre; so wenig kann ein Subject dasein, das nicht bestimmtes Subject wäre. Ist also der Stoff ohne die Form unbestimmtes, so ist er ohne dieselbe auch unwirkliches Subject.

Indem man endlich einwirft, daß der Stoff, wenn er kein eigenes Dasein hätte, beim Verschwinden der Form nicht fortdauern und in andere Körper übergehen könnte; bedenkt man nicht, daß der Stoff eben dadurch die Form, die er besitzt, verliert, daß eine andere Form in ihm entsteht, und folglich nie ein Dasein für sich, sondern immer nur in Vereinigung mit der Form hat. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als wenn die Form das Dasein als wirkende Ursache hervorbrächte, oder auch ihr Dasein dem Stoffe mittheilte. Vielmehr kommt das Dasein zunächst und eigentlich dem Körper als die Wirklichkeit seiner Wesenheit zu. Weil aber diese Wesenheit aus Form und Stoff als ihren Prinzipien besteht; so ist ihre Verwirklichung auch die Verwirklichung des Stoffes und der Form; und nur sie ist es, da Stoff und Form nicht ein jedes für sich, sondern nur in Vereinigung, folglich als Wesenheit des Körpers wirklich sein können (n. 677).

750. Um nun zur Frage über den Ursprung der Formen in dem Stoffe zurückzukehren, so sind die eben entwickelten Gedanken dieselben, welche beim h. Thomas, wo er von der Zeugung der Naturwesen und insbesondere vom Ursprung der Thierseele redet[1]), stets wiederkehren: die Zeugung ist Umwandlung einer körperlichen Substanz, und somit ist in ihr das, was man de potentia materiae educere zu nennen pflegt; dies aber kann nicht über die Sphäre des Naturlebens hinausliegen. Es heißt zwar keineswegs — wie neuere Schriftsteller trotz der so oft wiederholten Erklärung der Scholastik fälschlich voraussetzen, — was in den Stoffen dem Keime nach verborgen sei, zur Entwicklung bringen; sondern den (ebenso keim- als bestimmungslosen) Stoff zu dem machen, was er werden kann, ihm die Bestimmungen, für die er empfänglich ist, geben: denn diese Empfänglichkeit, die in der Bestimmbarkeit besteht, ist die potentia, von der man redet[2]). Aber wie hieraus folgt, daß sich die Zeugungskraft nicht weiter als diese Empfänglichkeit des Stoffes erstreckt; so darf man daraus auch schließen, daß sie auf keinen engeren Kreis beschränkt ist: was der Stoff werden kann, dazu können ihn auch die Natur-

---

[1]) S. p. 1. q. 118. a. 1. cf. q. 45. a. 8. — Quaest. disp. De pot. q. 3. a. 11. cf. a. 8. et 12. — In l. 2. Dist. 18. q. 2. a. 3. — In Metaph. l. 7. lect. 7. et 8.

[2]) Daher bemerkt auch der h. Thomas: Non proprie dicitur, quod forma fiat in materia, sed magis, quod de materiae potentia educatur. Quaest. disp. De pot. q. 3. a. 8.

kräfte machen. Um die Kraft dieses Grundes aufzufassen, muß man ihn auf die Lehre von der Einheit des Stoffes und der Form, die sich aus dem Begriff des Körpers ergiebt, zurückführen. Wie überhaupt nicht der Stoff noch die Form, sondern der aus beiden bestehende Körper ist und wirkt; so kommt auch in den organischen Wesen das Sein, Leben und Empfinden nicht den Theilen, sondern dem Ganzen zu. Durch das Lebensprinzip ist in der Pflanze der Stoff ein vegetirender, und durch die sinnliche Seele im Thiere ein empfindender Körper, wie er in den unorganischen Wesen durch die Formen dieser ein flüssiger Körper oder Stein, Metall u. s. w. ist. Daß die sinnliche Seele in solchem Verhältnisse zum Leibe stehe, wird aus den Thätigkeiten, deren Grund sie ist, erkannt: nicht die Seele (für sich), sondern das beseelte Auge sieht, und nicht die Seele, sondern das durch die Seele lebendige Fleisch empfindet; dasselbe gilt vom innern Sinne. Weil es also Körper, die vegetiren und empfinden, geben kann; darum kann es in körperlichen Wesen Kräfte geben, die Pflanzen und Thiere erzeugen[1]).

Nicht erst in neuerer Zeit, sondern auch in den vergangenen Jahrhunderten hatte man dagegen die Schwierigkeit erhoben, daß in den Stoffen, aus denen die organischen Wesen entstehen, nur die elementarischen Naturkräfte thätig seien. Wie also, sagte man, diese Kräfte, unter was immer für Bedingungen sie wirken, für

[1]) Cum esse formarum naturalium et corporalium non consistat nisi in unione ad materiam; ejusdem agentis esse videtur, eas producere, cujus est materiam transmutare . . . . . Esse autem hujusmodi animarum (sensibilium et vegetabilium) non potest consistere nisi in unione ad corpus; quod earum operationes ostendunt, quae sine organo corporali esse non possunt; unde nec esse earum est eis absolute sine dependentia ad corpus. Propter quod nec a corpore separari possunt, nec iterum in esse produci, nisi quatenus producatur corpus in esse. Unde sicut producitur corpus per actum naturae generantis, ita et animae praedictae. De pot. q. 3. a. 11.

Materia transmutatur non tantum transmutatione accidentali, sed etiam substantiali: utraque enim forma in materiae potentia praeexistit: unde agens naturale, quod materiam transmutat, non solum est causa formae accidentalis, sed etiam substantialis.

Anima sensibilis, cum non sit res subsistens, non est quidditas, sicut nec aliae formae materiales, sed est pars quidditatis, et esse suum est in concretione ad materiam: unde nihil aliud est, animam sensibilem produci, quam materiam de potentia in actum transmutari. Ibid. ad 10. et 11.

keine Lebensverrichtung und am wenigsten für die sinnliche Wahrnehmung hinreichen; so können sie auch nicht genügen, in dem Samen das Lebensprinzip hervorzubringen.

Was also erwiederte man hierauf? Andere Wirkungen bringen jene Kräfte hervor, wenn sie sich selbst überlassen nach den ihnen eigenen Gesetzen, andere, wenn sie im Dienste eines höheren Prinzips und von diesem geleitet wirken. Daher bemerkt auch Aristoteles gegen die Materialisten, daß man, um die Ernährung und das Wachsthum organischer Wesen zu begreifen, außer den Kräften der Elemente das sie für seine Zwecke verwendende Lebensprinzip annehmen muß. Denn jene Kräfte würden die Stoffe niemals zu Theilen, die der Größe und Gestalt nach dem Organismus des Ganzen entsprechen, verbinden können. Dies leitende Prinzip muß als die hauptsächliche Ursache des Wachsthums, und in Vergleich mit ihm jede elementarische Kraft, namentlich die Wärme, als werkzeugliche Ursache angesehen werden. Denn wie die Wirkungen des eigentlichen Werkzeuges durch den Gedanken des Künstlers, der es handhabt, bestimmt werden; also auch die Wirkungen der materiellen Kräfte durch die Form des Naturwesens, das durch sie thätig ist (n. 742). So nun verhält es sich auch mit der Zeugung. Denn in dem Samen wirken nicht bloß die elementarischen Kräfte, sondern auch das plastische Prinzip und durch dasselbe das lebende Wesen, aus dem er ist[1]. —

[1]) Ex actione qualitatum elementarium sequitur aliquid dupliciter. Uno modo ex ipsis secundum se, sicut sapor et odor, durum et molle et alia, et sic nec anima sensibilis nec aliqua forma substantialis ex actionibus earum sequitur: quia sequeretur, quod formae substantiales ex necessitate materiae inducerentur, ut Empedocles dixit. Alio autem modo sequitur aliquid ex eis, sicut ex instrumentis, ut dicit Philosophus in l. 2. de anima (c. 4. n. 8. et 9.), quod ignis in motu augmenti est sicut instrumentum regulatum: sed principaliter agens et regulans est virtus animae dirigens in determinatam quantitatem. Et similiter dico, quod ex actionibus qualitatum activarum consequitur anima sensibilis et aliae formae substantiales, secundum quod in eis ut instrumentis manet virtus animae vel alterius substantialis formae et ipsius coeli: et ideo non oportet, cum non agant in sua virtute tantum, quod ex actionibus earum nihil sequatur ultra earum speciem, quia ex motu instrumenti sequitur effectus secundum rationem principalis agentis. In l. 2. Dist. l. c.

Daß dieser ratio agentis (der Idee des Künstlers) in den Naturdingen die ihre Wesenheit bestimmende Form entspreche, wird ausführlicher erklärt: In l. 7. Metaph. lect. 7. et 8.

Deßhalb darf man vielmehr schließen: wie in den organischen Wesen das Lebensprinzip hinreicht, den Nahrungsstoff in die Substanz des lebendigen Leibes umzuwandeln; also vermag es auch aus dem Samenstoff ein lebendiges Wesen seiner Art zu erzeugen[1].

Und um einzusehen, daß man diesen Schluß auch auf die Thiere ausdehnen könne, so beachte man die verschiedene Weise zu wirken, die den Wesen der drei Reiche der Natur eigen ist. In den Elementen nämlich und dem Mineral finden wir nur jene Wirkungen, welche die sogenannten physikalischen Kräfte aus sich hervorbringen können: woraus wir abnehmen, daß die Formen dieser Naturdinge in die Materie gänzlich versenkt sind. In der Vegetation offenbart sich ein höheres Prinzip; aber es vermag nur dadurch zu wirken, daß es sich die Kräfte der Elemente dienstbar macht. Erst in dem sinnlichen Leben treten Erscheinungen hervor, die auch nicht vermittelst jener Kräfte bewirkt werden können: — wie besonders der Gesichtssinn und mehr noch das Gedächtniß und die Phantasie offenbaren. Allein das sinnliche Prinzip kann doch nicht für sich, sondern nur in und mit dem Organe thätig sein; und auch es bedarf insofern der Mitwirkung der elementarischen Kräfte, als die Organe durch dieselben vorbereitet (disponirt) werden. Nur die menschliche Seele hat im Denken und Wollen eine Thätigkeit, die weder Erscheinung materieller Kräfte sein, noch vermittelst derselben erzeugt, noch auch in einem Organ vollzogen werden kann. Erst im Menschen also finden wir ein Prinzip, das über die gesammte Wirksamkeit der Natur erhaben ist: die sinnliche Thätigkeit aber liegt innerhalb der Sphäre des Naturlebens, und darum haben wir auch keinen Grund, die Fortpflanzung der sinnlichen Wesen auf ein höheres Prinzip zurückzuführen[2].

---

[1]) Sicut per animam materia transmutatur, ut convertatur in totum in actione nutrimenti, ita et per virtutem praedictam (i. e. quae est in semine) transmutatur materia, ut generetur conceptum: unde nihil prohibet, quin virtus praedicta operetur, quantum ad hoc, ad actionem animae sensibilis in virtute ipsius.

De pot. l. c. ad 7.

[2]) Cum hujusmodi formae non excedant virtutem et ordinem et facultatem principiorum agentium in natura, nulla videtur necessitas, earum originem in principia reducere altiora . . . . (Animas autem sensitivas ordinem principiorum naturalium non excedere) patet eorum operationes considerantibus. Nam secundum ordinem naturarum sunt etiam ordines actionum. Invenimus

III.

Von der Zweckthätigkeit der Natur.

751. Wie das lateinische Wort finis, also bedeutet das deutsche Ziel nicht bloß Ende, sondern auch Zweck; das heißt, es drückt nicht blos das aus, worauf eine Bewegung oder eine Thätigkeit gerichtet ist, so daß sie bei Erreichung desselben zur Ruhe kommt, sondern es bezeichnet eben dies Ende auch als etwas, dessentwegen die Bewegung oder Thätigkeit begann. Nur dort also ist Zweckthätigkeit, wo das Ziel und Ende der Thätigkeit zugleich ihr Grund, und somit in gewissem Sinne ihr Anfang ist. — Nun ist aber dieses Ziel nicht immer ein von der Thätigkeit unabhängig daseiender Gegenstand, wie das Wild, das der Jäger verfolgt, sondern wird vielmehr oft erst durch die Thätigkeit hervorgebracht, wie die Gesundheit durch die Bemühungen des Arztes; und selbst, wenn der Thätige nach dem, was schon da ist, strebt, ist nicht sowohl dies Daseiende, als vielmehr der Besitz desselben das Ziel seines Strebens, und dieser Besitz, nicht der Gegenstand, ist die Wirkung seines Thuns. Demzufolge läßt sich

---

autem quasdam formas, quae se ulterius non extendunt, quam ad id, quod per principia materialia fieri potest; sicut formae elementares et mixtorum corporum, quae non agunt ultra actionem calidi et frigidi: unde sunt penitus materiae immersae. Anima vero vegetabilis, licet non agat nisi mediantibus qualitatibus praedictis, attingit tamen operatio ejus ad aliquid, in quod qualitates praedictae se non extendunt, videlicet ad producendum carnem et os, et ad praefigendum terminum augmento, et ad hujusmodi: unde et adhuc detinetur intra ordinem materialium principiorum, licet non quantum formae praemissae. Anima vero sensibilis non agit per virtutem calidi et frigidi de necessitate, ut patet in actione visus et immaginationis. et hujusmodi; quamvis ad hujusmodi operationes requiratur determinatum temperamentum calidi et frigidi ad constitutionem organorum, sine quibus actiones praedictae non fiunt: unde non totaliter transcendit ordinem materialium principiorum, quamvis ad ea non tantum deprimatur, quantum formae praedictae. Anima vero rationalis etiam agit actionem, ad quam virtus calidi et frigidi non se extendit; nec eam exercet per virtutem calidi et frigidi, nec organo etiam corporali: unde ipsa sola transcendit ordinem naturalium principiorum; non autem anima sensibilis in brutis vel vegetabilis in plantis, De pot. l. c.

immerhin sagen, daß durch die Zweckthätigkeit ein Gegenstand zu sich selbst in das Verhältniß der Ursache zur Wirkung tritt. Und um einzusehen, daß hierin kein Widerspruch liegt, genügt es, zu bemerken, wie und in wie fern der Zweck Ursache ist. Er ist es nämlich nur dadurch, daß er die wirkende Ursache zur Thätigkeit bewegt: und zwar bewegt er sie nicht durch mechanischen Antrieb, oder was immer für ein unmittelbares Einwirken auf die thätige Kraft, sondern dadurch, daß er von der wirkenden Ursache begehrt wird[1]). Jede wahre Ursache hat Einfluß auf das Entstehen der Wirkung: wie also dieser Einfluß bei der wirkenden Ursache in ihrem Wirken, also besteht er beim Zwecke darin, daß er begehrt wird[2]). Inwiefern also der Zweck, ehe er in der Wirklichkeit besteht, schon etwas ist; insofern ist er Ursache, daß er durch die Thätigkeit der wirkenden Ursache hervorgebracht werde.

Es ist also der Zweck nicht nur Ursache, sondern auch die erste unter den Ursachen. Der Stoff, die materielle Ursache, kann nur dadurch wirklich sein, daß er von der Form bestimmt wird. Es ist aber die wirkende Ursache, welche die Form im Stoffe hervorbringt. Wiederum aber muß die wirkende Ursache zur Thätigkeit durch das Begehren des Zweckes bewegt werden. Denn ohne dies würde ihre Thätigkeit keine bestimmte Richtung haben, und deßhalb kein Grund sein, weßhalb sie dies und nicht vielmehr jenes hervorbrächte. Wie also die Thätigkeit der mit Vernunft begabten Wesen dadurch, daß sie den Zweck wollen; so wird jene der vernunftlosen Dinge durch eine natürliche Neigung zu demselben bestimmt[3]). Wenn hiemit gesagt ist, daß alle und jede Thätigkeit

---

[1]) Finis non est causa nisi secundum quod movet efficientem ad agendum: non enim est primum in esse, sed in intentione solum.
S. Thom. de pot. q. 5. a. 1.

[2]) Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari.
S. Thom. De verit. q. 22. a. 2.

Wir haben diese Erklärungen des h. Thomas auch deßhalb hier angeführt, weil man ihn noch jüngst beschuldigt hat, über den ursachlichen Einfluß der Zwecke so zu reden, daß man denselben von der Art, in welcher die wirkende Ursache Ursache ist, kaum unterscheiden könne.

[3]) Omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cujus ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente: nihil enim reducit se de potentia in

unter dem Einflusse von Zwecken steht; so sieht man daraus jedoch zugleich, daß auf andere Weise vom Menschen und allen vernünftigen Wesen, und auf andere Weise von der Natur Zweckthätigkeit behauptet wird. Der Mensch, durch Vernunft und freien Willen Herr seines Thuns, bewegt sich selbst zum Ziele, das er sich gesteckt; die Naturwesen aber werden zu dem Ziel, das ihnen gesteckt ist, hinbewegt, nicht anders wie der Pfeil, den der Schütze abschnellt. Denn mögen sie auch, wie die Thiere, das Ziel ihrer Thätigkeit erkennen; so erkennen sie es doch nicht als solches, und bestimmen sich für es durch keine Wahl des Willens[1]). Wenn aber das, so ist es auch nicht eigentlich die Natur, welche Zwecke verfolgt; sondern derjenige, welcher sie einrichtete, in jedes Wesen die ihm eignen Kräfte und Neigungen legend, und welcher fortwährend nach bestimmten Gesetzen ihr Wirken ordnet, ist in ihr und durch sie für Zwecke thätig, so daß die Natur sich zu ihm wie das Werkzeug zu dem, welcher es handhabt, verhält[2]).

752. Daß es in der Natur ein solches zweckmäßiges Wirken gebe, kann nicht bezweifelt werden; so lange als Wahrheit feststeht, daß nicht die blinde Macht der Materie, und ihr theils nothwendiges, theils zufälliges Walten, sondern des Schöpfers Allmacht und Weisheit das Weltall ordneten: aber es fragt sich, ob sich aus der Wirksamkeit der Natur in sich betrachtet darthun lasse, daß sie nach Zwecken bestimmt werde, so daß wir vielmehr hieraus auf das Walten Gottes in der Natur schließen dürfen. Daher beginnt der h. Thomas seine Erklärung der Abhandlung, worin Aristoteles die Zweckthätigkeit der Natur wider die älteren Griechen

---

actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis: si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo, quod determinatum effectum producat, necesse est, quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio sicut in rationali creatura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas, ita in aliis fit per inclinationem naturalem, qui dicitur appetitus naturalis. Id. S. p. 1. 2ae. q. 1. a 2.

[1]) Proprium est naturae rationalis, ut tendat in finem quasi se agens et ducens ad finem; natura vero irrationalis quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, ut bruta animala, sive in finem non apprehensum, sicut ea, quae omnino cognitione carent. Ibid. cf. In l. 2. Dist. 25. q. 1. a. 2.

[2]) Tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens pincipale. Ibid.

beweist, mit der Bemerkung, daß diese Untersuchung von Bedeutung sei für die Frage über die göttliche Vorsehung[1]). Die älteren Griechen also, namentlich Empedokles und Demokrit läugneten, daß die Natur nach Zwecken wirke. Das Getreide z. B., sagten sie, wachse zwar, weil es regne; aber es regne nicht, damit das Getreide wachse, sondern einzig deßhalb, weil sich das Wasser in der Atmosphäre gesammelt, und die zu schwere Wolke entladen müsse. Sie betrachteten nämlich keine andere Ursache in der Natur, als die in dem elementarischen Stoffe thätigen Kräfte, und was sie aus dem mechanisch oder physisch nothwendigen Wirken dieser nicht erklären konnten, schrieben sie dem Zufalle zu. Plato im Phädon und Timäus, und Aristoteles in dem angeführten Buche der Physik, wie auch bei anderer Gelegenheit, bekämpften diese materialistische Lehre, und ihre Gedanken sich aneignend, führt Cicero mit Beredtsamkeit den Beweis, daß die zweckmäßige Einrichtung des Weltalls und die geordnete Wirksamkeit der Natur jeden Nachdenkenden nöthigen, das Walten der göttlichen Vorsehung anzuerkennen[2]). Auch die hh. Väter leiten uns an, insbesondere auf diesem Wege die Erkenntniß Gottes aus seinen Werken zu suchen[3]), und die Scholastiker unterließen es nicht, was sie über die Zweckthätigkeit der Natur, Aristoteles erläuternd, in der Philosophie begründet hatten, für die Theologie in der Lehre von der Vorsehung Gottes zu benutzen.

Kaum aber hatte die neue Naturwissenschaft begonnen, als auch ihr Gründer, Baco, eben diese Weise die Natur zu betrachten, angriff. In der Metaphysik möge man von Endursachen reden; aber die Physik werde dadurch nur auf Abwege geführt, und gerade deßhalb habe Demokrit in der Naturlehre mehr als Plato und Aristoteles geleistet, weil er das Wirken und Schaffen der Natur nicht aus Zwecken, sondern aus der in der Beschaffenheit

---

1) Dicit, quod natura est de numero illarum causarum, quae propter aliquid agunt. Et valet ad quaestionem de providentia. Ea enim, quae non cognoscunt finem, non tendunt in finem nisi ut directa ab aliquo cognoscente, sicut sagitta a sagittante; unde si natura operetur propter finem, necesse est, quod ab aliquo intelligente ordinetur, quod est providentiae opus.

In l. 2. Phys. lect. 12.

2) De nat. Deor. l. 2. n. 30. seqq. ed. Schütz.

3) Clem. Alex. Str. V. (siehe oben n. 227. 432). Athan. adv. Gent. n. 35. et seqq. (n. 452). Greg. Naz. orat. 2. de theol. Aug. de ordine 2. Lact. de opificio Dei. Basil. hexam. Ambros. ibid. Chrys. de prov. Dei.

des Stoffes liegenden Nothwendigkeit und den ohne Aufhören erneuerten (blinden) Versuchen d. h. aus dem Zufall zu erklären gestrebt habe[1]). Auch Cartesius will, daß man in der Naturphilosophie von den Zweckursachen schweige, aus frommer Besorgniß nämlich, daß es Anmaßung sein möchte, die Absichten Gottes erforschen zu wollen[2]). So glaubt er also die Naturdinge vollständig erkennen, ihr Wirken, ihre Kräfte, ihr Wesen verstehen zu können, ohne den Zweck zu betrachten, dem alles in ihnen angepaßt ist, nach dem das Verhältniß, worin jedwedes zu den übrigen steht, und die Stellung, die es im Ganzen einnimmt, zu beurtheilen ist: und um eine die religiöse Erkenntniß und Gesinnung fördernde Anschauung der Natur zu bemängeln, verwechselt er die Absichten, die Gott in seinen Werken uns vor Augen gelegt hat, mit den verborgenen Rathschlüssen, die seine Vorsehung im Laufe der Zeiten verwirklicht, und erst am Ende derselben enthüllen wird.

Daß alle jene Gelehrten, welche die Natur ohne einen Schöpfer und sein vorsehendes Walten begreifen wollen, dem Rathe Baco's und Cartesius' gefolgt sind, daß namentlich die Materialisten der Gegenwart jede Annahme von Zwecken der Natur schnöde abweisen, bedarf kaum einer Erwähnung. Aber was ernstlich erwogen zu werden verdient, ist, daß diese Naturphilosophen des neunzehnten Jahrhunderts die Lehren der Jonier, welche Aristoteles widerlegt, nicht etwa einem oder dem andern vorherrschenden Gedanken nach, sondern bis auf alle einzelnen Punkte wiederholen, nicht mehr und nicht weniger und nichts Besseres als Demokrit und Empedokles zu sagen wissen. Und so ist es denn auch wieder nothwendig geworden, zu beweisen, daß die Vögel nicht fliegen, weil sie Flügel haben, sondern Flügel haben, damit sie fliegen; daß wir nicht essen, weil uns zufällig Zähne gewachsen sind, sondern daß wir Zähne haben, damit wir essen. Um festhalten zu können, daß die Naturwesen nicht aus zufälligen Mischungen der Stoffe entstehen konnten, wird wiederum der Beweis geführt, daß ein Uhrwerk, ein Gemälde oder gar eine Aeneïde nicht durch Kräfte, die der Zufall lenkte, sich bilde. — Wir sagen dies durchaus nicht, um die Bemühungen derer, welche den Irrthum bekämpfend in

[1]) De augm. l. 2. c. 4.

[2]) Nullas unquam rationes circa res naturales a fine, quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus; quia non tantum nobis debemus arrogare, ut ejus consiliorum participes esse putemus. Princ. phil. p. 1. n. 28.

solche Untersuchungen eingehen, verächtlich, sondern um aufmerksam zu machen, daß in unserer Zeit mit der empirischen Kenntniß der Natur die philosophische nicht gleichmäßig fortgeschritten ist. Wahrlich, wo es nöthig ist, mit allem Ernste und großer Ausführlichkeit derlei Punkte zu erörtern; da kann sich die Naturphilosophie dem Alterthume gegenüber keiner bedeutenden Erfolge rühmen.

753. Es behaupteten also die Jonier, und die heutigen Materialisten wiederholen, nichts nöthige oder berechtige anzunehmen, daß das Wirken der Natur nach Zwecken bestimmt werde, da sich dasselbe ohne diese erklären lasse. Betrachte man das Wirken der Naturdinge in sich selbst, so sei es eine nothwendige Folge ihrer Beschaffenheit: es liege z. B. in der Natur gewisser Körper, daß sie Wärme, und in der Natur anderer, daß sie Kälte verbreiten. Wenn aber mit solchen Wirkungen irgend ein Nutzen für andere Naturwesen verbunden sei; so müsse das in Bezug auf jene Wirkungen insofern als etwas Zufälliges angesehen werden, als dieselben ganz abgesehen von jenem Nutzen mit Nothwendigkeit erfolgen. Daß von der Erde Dünste aufsteigen, in der Atmosphäre zu Wasser werden und in Wolken sich sammeln, aus diesen aber als Regen wieder auf die Erde herabfallen, habe in der Beschaffenheit der stofflichen Elemente einerseits und in dem Einflusse der Wärme und Kälte andererseits seinen hinreichenden und nothwendigen Grund. Außer diesem Grunde könne man in dem Nutzen, den ein fruchtbarer Regen bringe, ebensowenig, als in dem Schaden, den ein unzeitiger anstifte, eine Ursache, weßhalb es regne, suchen[1]). — Auf dieselbe Weise stellte man, und stellt man noch heute die innere Zweckmäßigkeit der Naturwesen in Abrede. Daß im organischen Körper die Glieder so und nicht anders sich bilden, sei eine nothwendige Folge der Beschaffenheit des Stoffes, der in ihnen vereinigt ist[2]) Und wenn man außerdem in dem Gebrauche, den

---

[1]) *Ἔχει δ' ἀπορίαν, τί κωλύει τὴν φύσιν μὴ ἕνεκά του ποιεῖν μηδ' ὅτι βέλτιον, ἀλλ' ὥσπερ ὕει ὁ Ζεὺς, οὐχ ὅπως τὸν σῖτον αὐξήσῃ ἀλλ' ἐξ ἀναγκῆς· τὸ γὰρ ἀναχθὲν ψυχθῆναι δεῖ, καὶ τὸ ψυχθὲν ὕδωρ γενόμενον κατελθεῖν· τὸ δὲ αὐξάνεσθαι τούτου γενομένου συμβαίνει τὸν σῖτον.* Phys. l. 2. c. 8.

[2]) *Ὥστε τί κωλύει ούτω καὶ τὰ μέρη ἔχειν ἐν τῇ φύσει; οἷον τους ὀδόντας ἐξ ἀναγκῆς ἀνατεῖλαι τοὺς μὲν ἐμπροσθίους ὀξεῖς, ἐπιτηδείους πρὸς τὸ διαιρεῖν, τοὺς δὲ γομφίους πλατεῖς καὶ χρησίμους πρὸς τὸ λεαίνειν τὴν τροφὴν· ἐπεὶ οὐ τούτου ἕνεκα γενέσθαι, ἀλλὰ συμπεσεῖν.* Phys. Ibid.

diese Wesen von ihren Gliedern machen, eine Ursache, weßhalb die Natur sie ihnen gegeben habe, suchen wollte; so könnte man auch hier die zu einem solchen Gebrauche untauglichen Glieder, die schlaffen Füße des Lahmen, die entnervten Augen des Blinden u. s. w. ebensowohl einer Absicht der Natur zuschreiben. — Es lag aber die Frage nahe, woher es denn komme, daß mit den Wirkungen der Natur fast immer ein bestimmter Nutzen verbunden sei, so daß, was die einen Wesen allerdings in Folge ihrer Beschaffenheit nothwendig wirken, den andern ersprießlich sei; daß insbesondere die organischen Wesen in allen Gliedern sich so ausbilden, wie es ihre Erhaltung und die ihnen eigene Wirksamkeit erfordert. Woher mit einem Worte diese Einrichtung der Natur, in Folge welcher das Zweckmäßige gerade auch das Gesetzmäßige, das Gewöhnliche ist? Auch diese Frage wurde schon von den griechischen Materialisten ebenso als von den heutigen beantwortet. Die elementarischen Stoffe seien von Anfang auf mannigfaltige Weise, jedoch nicht von einer sie ordnenden Macht, sondern durch zufälliges Zusammenströmen gemischt und zu Körpern vereinigt worden. Von den Dingen, die so entstanden, seien aber nur jene geblieben, welche wir zweckmäßig nennen; nicht weil sie in der That zu einem Zwecke hervorgebracht worden wären, sondern weil nur sie geeignet waren, fortzudauern, und sich fortzuflanzen. Daher sei auch nicht anzunehmen, daß die Natur, wie wir sie jetzt kennen, mit einem Male aus dem chaotischen Stoffe hervorgegangen; sondern vielmehr, daß viele Arten unvollkommner Bildungen und mißgestalteter Wesen entstanden und untergegangen seien, bevor das Universum in allen seinen Theilen sich, wie es jetzt besteht, gestalten konnte. Und wie man heutzutage, um diese blinden Versuche der Natur wahrscheinlich zu machen, auf die versteinerten Ueberreste von Thiergeschlechtern, die nicht mehr bestehen, hinweist; so berief sich Empedokles, mit geringerer geschichtlichen Wahrheit, übrigens aber mit richtigerem Blicke, — auf die alte Sage von Wesen, die halb Thier und halb Mensch gewesen[1]). „Mit richtigerem Blicke," sagen wir: denn jene untergegangenen Thierarten waren, wenn auch, besonders der Größe nach, von den gegenwärtigen verschieden, übrigens ebenso zweckmäßig, wie diese organisirt.

---

[1]) *Ὅπου μὲν ἅπαντα συνέβη, ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη, ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ καὶ ἀνδρόπωρα.* Phys. Ibid.

754. Aristoteles beginnt die Widerlegung dieser Theorie von dem Begriffe des Zufalls. Er hatte denselben in einer vorhergehenden Untersuchung festgestellt[1]), und daselbst gerügt, daß die früheren Philosophen, obschon sie viel vom Zufall redeten, dennoch die Frage, ob es in Wahrheit einen Zufall gebe, und worin das Wesen desselben zu suchen sei, nicht behandelten. — So viel ist gewiß, daß in unserer Weise zu reden der Zufall als eine Ursache bezeichnet wird, die ungewiß und unbestimmt ist, und darum außer dem Kreise der Berechnung liegt. — Man könnte also zweifeln, ob es einen Zufall gebe; weil, was wir demselben zuschreiben, immer auch andere und zwar bestimmte Ursachen habe, wie wenn jemand, der sich Geschäfte halber auf den Markt begeben hatte, dort seinem Freunde, den er anderwo vergebens gesucht hatte, unversehens begegnet. Denn es ist klar, daß dies Begegnen, welches wir zufällig nennen, seinen nothwendigen Grund darin hat, daß beide Freunde zur selben Zeit auf den Markt giengen; dazu aber würde jeder von ihnen durch irgend einen bestimmten Grund veranlaßt. Allein wir nennen eine Wirkung nicht in sich oder absolut betrachtet, sondern in Bezug auf die Handlung, womit sie verbunden ist, zufällig. Es giebt nämlich Wirkungen, die immer erfolgen, wie der Aufgang und Untergang der Sonne; es giebt andere, die gewöhnlich erfolgen, wie daß die Thiere mit allen ihren Sinnen geboren werden; es giebt endlich Wirkungen, die selten sind, wie daß ein Thier blind geboren wird. Zu diesen gehört auch das Begegnen der Freunde, von dem eben die Rede war. Nur solche Wirkungen, die eine Handlung selten begleiten, sind zufällig und auch sie für denjenigen, welcher mit Bewußtsein handelt, nur unter der Bedingung, daß er sie nicht vorhersah. Es werden aber solche seltene und nicht beabsichtigte Wirkungen zufällige genannt, weil sie nicht regelmäßig, sondern ausnahmsweise erfolgen. Denn was eine Thätigkeit immer oder gewöhnlich hervorbringt, das muß in ihr und dem gewöhnlichen Laufe der Dinge seinen Grund, und also eine gewisse und bestimmte Ursache haben. —

Aus diesen Erklärungen leuchtet ein, daß es zwar nicht für denjenigen, dem nichts verborgen, und dessen Herrschaft alle freien und unfreien Ursachen unterworfen sind; wohl aber für uns, und im Gebiete des Endlichen Zufälliges geben kann. Allein wie stützt

---

[2]) Ibid l. 2. c. 4. 5. 6.

nun Aristoteles auf diese Lehre vom Zufall den Beweis für die Zweckthätigkeit der Natur? Daß, sagt er, mit dem Wirken der Natur Nutzen verbunden ist, daß die Naturwesen, von den Himmelskörpern an bis zu den geringsten Dingen auf Erden, durch jene Thätigkeit, die ihrer Beschaffenheit entspricht, zur Erzeugung, zum Gedeihen, zur Vervollkommnung anderer und darum zur Erhaltung des Ganzen beitragen, ist eben das Immerwährende oder doch das Gewöhnliche und Gesetzmäßige. Obgleich also die Naturdinge in Folge ihrer Beschaffenheit und folglich mit Nothwendigkeit so wirken, wie sie wirken; so muß doch in der Einrichtung der Natur eine gewisse und bestimmte Ursache, liegen, weßhalb mit jenem nothwendigen Wirken dieser Nutzen verbunden ist. Denn das Gewöhnliche und Gesetzmäßige kann nicht aus dem Zufall, der ungewissen und unbestimmten Ursache, erklärt werden. — Es hatte aber Aristoteles oben bei der Erklärung des Zufalls bemerkt, daß es thöricht sein würde, zu zweifeln, ob eine Ursache, die mit Ueberlegung handelt, jene Wirkungen, die mit ihrem Handeln nothwendig oder doch regelmäßig verbunden sind, beabsichtige. Demgemäß ist das Wirken der Natur so beschaffen, daß wir, wenn sie mit Freiheit wirkte, nicht zweifeln könnten, ob sie des Nutzens wegen, der mit ihrem Wirken verbunden ist, thätig sei. Es ist aber gerade diese objective Zweckthätigkeit, die man von der Natur behauptet. Aus derselben folgt dann allerdings mit Nothwendigkeit, daß es entweder in der Natur selbst ein vernünftiges Prinzip gebe, oder daß ein höheres Wesen über sie walte.

755. Nur ein Ausweg bleibt hier den Materialisten offen, nämlich zu behaupten, daß zwar die Einrichtung der Natur jetzt gewisse und bestimmte Ursache der Nützlichkeit ihres Wirkens enthalte, und daher dieser Nutzen nicht mehr dem Zufall zuzuschreiben sei, daß aber jene Einrichtung selbst ursprünglich ein Werk des Zufalls, eine Folge gesetzloser Bewegung und Mischung der Stoffe sei. Dagegen hatte aber Aristoteles schon, wo er vom Zufall handelte, bemerkt, daß diese kosmogonischen Bildungen von den Himmelskörpern, unter deren Einfluß sich alles Andere gestaltet, beginnen mußte. Nun sind aber die Himmelskörper nicht nur an sich weit vollkommener als die irdischen, sondern auch in ihrem Dasein und Wirken durch eine unabänderliche Ordnung und Regelmäßigkeit viel weiter von allem, was man Zufall nennen kann, entfernt. Es ist also nicht anzunehmen, daß gerade die vollkommensten Theile des Weltalls durch den Zufall gebildet worden

seien; während wir es nicht einmal begreiflich finden, wie die Naturwesen auf Erden, eine Pflanze, ein Baum, durch Stoffverbindungen, die der Zufall veranlaßte, entstehen könnten[1]). Dazu kommt, daß der Zufall stets andere Ursachen, die gesetzmäßig oder auch mit Ueberlegung wirken, voraussetzt: denn wir können ihm ja nur eben jene Wirkungen zuschreiben, die außer dem Gesetze, nach welchem die physische, und außer der Absicht liegen, mit welcher die freie Ursache wirkt, und daher dieses Wirken nur selten begleiten. Unmöglich also können gerade die ersten Bildungen, durch welche sich das Weltall gestaltete, im Zufall ihren Grund haben[2]). — Gegen diesen letztern Beweis ließe sich jedoch, wie mir scheint, einwenden, daß die zufälligen Stoffverbindungen, welchen man die Bildung der ersten von den jetzt bestehenden Weltkörpern zuschriebe, allerdings das regelmäßige Wirken der mechanischen und chemischen Kräfte des Stoffes voraussetzeten, und daß folglich durch jene Annahme weder der Zufall zur ersten Ursache, noch die Himmelskörper zur ersten Wirkung gemacht würden.

Aber ebenso überzeugend für den Verstand, als befriedigend für das Gemüth erscheint, was schon manche Weisen des Alterthums, insbesondere aber die hh. Väter über die gesammte Einrichtung des Weltalls sagen. Durch diese sind unzählige Wesen der verschiedensten Art sammt ihrer höchst mannigfaltigen Thätigkeit und den Veränderungen, welchen sie unterliegen, zu einem Ganzen, das sich in sich selbst erhält, geordnet. Dieselbe Ordnung aber, welche das Wohl des Alls und seiner Theile erzielt, bietet zugleich dem Betrachtenden ein durch die reichste und erhabenste Schönheit hinreißendes Schauspiel dar. Weil also sowohl diese Schönheit, als auch jenes Gemeinwohl nur dadurch erreicht werden, daß Vieles, und in unserm Falle unabsehbar Vieles auf ein Ziel hingerichtet wird; so haben wir auch in der Einrichtung des Weltalls im wahrsten Sinne und im höchsten Grade das, was Zweckmäßigkeit genannt wird. Je mehr wir aber von den Himmelskörpern bis zu den geringsten Wesen auf Erden alles Einzelne untersuchen, desto mehr entdecken wir von dieser zugleich auf Wohlfahrt und Schönheit gerichteten Zweckmäßigkeit; und wenn wir dann von solchem Nachsinnen über das Einzelne uns wiederum zur Betrachtung des unermeßlichen Ganzen erheben; so müssen wir über die Weisheit, die in diesem von einem Ende zum andern

[1]) Phys. l 2. c. 4. — [2]) Ibid. c. 6.

reicht, in Erstaunen versinken. Was also kann mehr der Vernunft widerstreiten, als das Werk einer Weisheit, von der die Vernunft zu viel erkennt, um sie fassen zu können, der Unvernunft des Zufalls beizulegen? —

756. Was nun ferner die innere Zweckthätigkeit der Naturwesen angeht, so führt Aristoteles denselben Beweis, den wir bei Kant, allerdings in viel größerer Vollständigkeit finden (n. 622), und der h. Thomas bedient sich, um ihn zu erläutern, überdies desselben Beispiels. Eben weil die Naturdinge der Freiheit entbehren, entspricht ihr Wirken, wenn es ungehemmt ist, um so gewisser ihrem Wesen. Nun ist aber die Weise, in welcher sie ihre Erzeugnisse hervorbringen, eben jene, in welcher die Kunst ihre Werke mit Absicht und Ueberlegung schafft. Auch sie richten, was sie zuerst und was sie nachher bilden, auf das eine zu erreichende Ziel, die Vollendung des Ganzen, nach diesem jedes Einzelne ordnend und gestaltend. Wie der Baumeister zuerst den Grund legt, und dann die Mauern aufführt, um über ihnen das Dach zu wölben; also treibt die Natur die Wurzeln des Baumes in die Erde, erhebt den Stamm, und breitet über ihm die Zweige und die Blätter aus[1]. So müssen wir also schließen, daß in den Wesen der Naturdinge ein Grund liegt, der sie bestimmt, wenn auch ohne Bewußtsein, so wie der überlegende Künstler zu wirken. Und dies ist, wie schon gesagt wurde, jene nur thatsächliche d. h. unbewußte Zweckthätigkeit, die von der Natur behauptet wird.

Dieselbe tritt aber, fährt Aristoteles fort, nicht bloß in der Erzeugung und Bildung, sondern auch in der ferneren Wirksamkeit der Naturwesen und zwar in den Thieren so deutlich hervor, daß manche geglaubt haben, diesen Verstand beilegen zu müssen. Denn sie konnten es nicht erklären, wie ohne Ueberlegung die Spinne z. B., um Insekten zu erhaschen, ihr künstliches Gewebe ausbreite, oder die Schwalbe um ihre Brut zu hüten, das Nest baue. Indessen die Einförmigkeit, womit alle Thiere zu allen Zeiten in denselben Umständen dieselben Werke verrichten, beweist zur Genüge, daß sie nicht mit freier Ueberlegung handeln, sondern durch ihre Triebe bestimmt werden. Und wenn man aufmerksamer betrachtet, wie die Pflanze ihre Nahrung an sich zieht und verarbeitet, wie sie Blüthe, Frucht und Samen erzeugt, und dieselben mit Blättern gleichsam schützend umhüllt; so läßt sich auch in ihnen, die gar kein

[1]) S. Thom. in l. 2. Phys. lect. 13.

Bewußtsein und keine Erkenntniß haben, eben jene sinnige Zweckthätigkeit nicht verkennen.

Die Scholastiker unterlassen es nicht, hier überdies auf die Menge der verschiedenen Körpertheile, der Organe und Glieder, welche in den vollkommneren Wesen sich die einen für die andern passend bilden, und auf die mancherlei Vermögen, Triebe und Kräfte, die in ihnen harmonisch zusammenwirken, hinzuweisen. Denn je mehr diese Bildungen der Natur über alles, was die Kunst zu leisten vermag erhaben sind; um desto mehr beweisen sie, daß die Thätigkeit, durch welche sie werden, von der größten Weisheit geordnet, und deßhalb, was sie hervorbringt, ohne Zweifel zu einem Zwecke bestimmt ist[1]).

757. Freilich giebt es in der Natur auch vieles Unvollkommne, und wenn wir nur auf die nächsten Zwecke und den unmittelbaren Nutzen sehen, Zweckwidrige und Schädliche. Manche Wesen kommen nie zu der ihrer Natur entsprechenden Entwicklung, andere sind gänzlich mißgestaltet, und dieselben Elemente, deren wohltätigen Einfluß man erhebt, stiften nicht selten Verheerungen an. Aber wenn, wiederum ebensowohl die neuesten, als die ältesten Materialisten daraus schließen, daß die Wirksamkeit der Natur nicht nach Zwecken bestimmt werde; so bemerkt Aristoteles, daß man, wäre die Folgerung richtig, mit demselben Rechte schließen könnte, auch der Mensch handle nicht nach Zwecken, der Arzt beabsichtigte nicht zu heilen, der Feldherr nicht zu siegen, der Staatsmann nicht das Volk zu beglücken. Es folgt also nichts anders, als daß die in der Natur wirkenden Ursachen, so lange wir auf das Einzelne sehen, — unvollkommen sind, und deßhalb ihren

---

[1]) Rursus hoc ipsum (naturam agere propter finem) palam indicant in animalibus tot membra tam ordinate tam providenter effecta; tot partium descriptio non ad speciem solum et elegantiam, sed etiam ad usum apta; tot organorum apparatus, tot vires et potentiae, tot multiformi contextu instrumenta. Quae omnia ad agendum atque adeo alicujus finis gratia tributa esse, qui negat, amens est. Quid enim magis a ratione alienum esse potest quam existimare, ea, quae humana arte fiunt, ad aliquem finem effici, ut navem ad navigandum, domum ad arcendas coeli injurias: quae tamen tam admirabili solertia, tam excellenti divinaque ratione perfecta sunt, ut ea nulla humana ars assequi imitando possit, vago et incerto fluctuantis naturae motu in eam formam ac speciem coaluisse, neque ad scopum ullum fuisse destinata? Conimbr. in l. 2. Phys. c. 8. et 9. q. 1. a. 1.

Zweck ebensowohl wie der Mensch verfehlen können; aber nicht daß sie zweck- und regellos wirken. Im Gegentheil wie das mißlungene Werk des Künstlers eben deßhalb als ein mißlungenes bezeichnet wird; weil es dem Zwecke der Kunst, die ihre Thätigkeit regelt, nicht entspricht: so sind auch jene mißgestalteten Wesen, welche hie und da die Natur hervorbringt, nur deßhalb Mißgeburten, weil in ihnen die Wirksamkeit der Natur ihrem Zwecke nicht entsprach. Denn gäbe es keine Zwecke, auf welche die Thätigkeit gerichtet wäre, so gäbe es auch keine Norm, die Werke zu beurtheilen[1]). — Etwas anderes also ist es behaupten, daß die Natur in ihrem Wirken Zwecke anstrebt, etwas anderes, daß sie dieselben immer erreiche. Freilich wenn nicht vom Einzelnen, sondern vom Ganzen die Rede ist, so müssen wir auch die Erreichung des Zweckes behaupten. Denn wie oben gesagt wurde, es ist nicht sowohl die Natur, die bewußtlose, als vielmehr der Schöpfer, welcher in ihr und durch sie für Zwecke thätig ist; Gott aber kann seinen Zweck nicht verfehlen. Indessen brauchen wir uns darüber nicht zu verbreiten, daß auch die unvollkommnen und mißlungenen Werke der Natur, das Schädliche und Verderbliche, das ihre Kräfte hervorbringen, durch Gottes Weisheit und Macht zur Verwirklichung des alles, was ist, wird und geschieht, umfassenden Planes verwendet wird.

758. Aristoteles schließt seine Abhandlung damit, das Verhältniß der **Nothwendigkeit** zu der **Zweckthätigkeit** der Natur zu bestimmen. Es giebt, sagt er, eine doppelte Nothwendigkeit, eine unbedingte und eine bedingte. Unbedingt ist jene, die in der wesentlichen Beschaffenheit, dem Stoffe oder der Form, oder auch in der wirkenden Ursache ihren Grund hat. Was nämlich in den Naturwesen in Folge jener Beschaffenheit und dieser Ursachen nothwendig ist, das ist auch in ihnen schlechthin nothwendig. **Bedingt** aber ist die Nothwendigkeit, die aus dem End-

---

[1]) Si enim ars non ageret ad determinatum finem, qualitercunque ars operaretur, non esset peccatum, quia operatio artis aequaliter se haberet ad omnia. Hoc ipsum igitur, quod in arte contingit esse peccatum, est signum, quod ars propter aliquid operetur. Ita etiam contingit in naturalibus rebus, in quibus monstra sunt quasi naturae peccata, **propter aliquid** agentis, in quantum deficit recta operatio naturae et hoc ipsum, quod in naturalibus contingit esse peccatum, est signum, quod natura **propter aliquid** agit. S. Thom. ibid. lect. 14.

zwecke entsteht. Es fragt sich also, ob die Nothwendigkeit, womit die Natur ihre Wesen bildet, aus der Beschaffenheit des Stoffes und der in ihm wirkenden Kräfte, oder vielmehr aus dem Endzweck entspringe. Die Gegner behaupten das Erstere. Daß die Naturwesen so und nicht anders sich bilden, rühre von den Elementen her, die sich in ihnen vereinigen; wie wenn jemand sagen wollte, das Gebäude sei gestaltet, wie es gestaltet ist, weil das Material, aus welchem es besteht, dies erheische. Es ist nun freilich nöthig, daß das Material eine entsprechende Beschaffenheit habe, einiges z. B. schwer, damit es zum Fundament und den unteren Mauern dienen, anderes leichter sei, damit es von diesen getragen werden könne. Aber es läßt sich doch nicht sagen, daß ein Gebäude deßhalb diese verschiedenen Theile, Fundament, Erdgeschoß, Stockwerke und Dach habe, weil das Material eine verschiedene Lage erforderte: vielmehr hat es diese Theile, damit es dem Zwecke, zu dem es errichtet wird, entspreche; und diese Nothwendigkeit, die aus dem Zwecke entsteht, ist der Grund, weßhalb Material von solcher Beschaffenheit nothwendig ist. Wie also der Künstler, weil er das Werk will, den geeigneten Stoff sucht oder bereitet, also auch die Natur. Weil die Pflanze, weil das Thier solche Organe haben und so gestaltet sein muß; darum verwendet sie zu seiner Bildung diesen Stoff und diese Kräfte.

Es könnte befremden, daß auf solche Weise die Nothwendigkeit, welche aus dem Zwecke entspringt, obschon sie nur eine bedingte ist, dennoch zum Grunde der unbedingten gemacht werde. Allein darin liegt, wenn man die Natur der endlichen und darum geschaffenen Dinge betrachtet, kein Widerspruch. Denn nur in Bezug auf die nächsten Ursachen kann es in dem Geschaffenen etwas unbedingt Nothwendiges geben; in Bezug auf die erste und höchste Ursache ist jede Nothwendigkeit, die sich in Geschöpfen findet, eine bedingte, und dies darum weil ihr Sein selbst bedingtes Sein ist[1]). Sie sind nur, weil Gott mit Freiheit wollte, daß sie seien. Dieses Wollen Gottes vorausgesetzt, bleibt nun zwar in Bezug auf Gottes

---

[1]) Si rerum creatarum universitas consideretur, prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii nisi necessitate suppositionis; si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam Nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus.

S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 30

Wille ihr Dasein immer nur ein bedingt nothwendiges; in Bezug auf jede andere Ursache aber kann es unbedingt nothwendig, weil unzerstörbar sein. Ebenso ist es, die Dinge in sich betrachtet, absolut nothwendig, daß sie seien, was ihr Begriff enthält, und wirken, wie ihre Natur es erheischt; obgleich auch diese Nothwendigkeit nur eine Folge des göttlichen Beschlusses ist, daß Dinge dieser bestimmten Art seien und in Thätigkeit treten. Wie es also, vorausgesetzt, daß Gott einen Menschen erschaffen wollte, nothwendig war, daß er mit dem aus dem Stoffe gebildeten Leibe die vernünftige Seele vereinigte; in dem einmal erschaffenen Menschen aber vieles unbedingt nothwendig ist: also kann auch in der Natur das durch ihre Triebe bestimmte Streben der Grund sein, weßhalb sie nothwendig aus solchem Stoffe solche Wesen bildet; sodann aber in den einmal gebildeten Wesen gar Vieles sich mit unbedingter Nothwendigkeit ergeben. Erkennt man hieraus von neuem, daß, wie oben gesagt wurde, der Zweck unter den Ursachen die höchste ist: so leuchtet zugleich ein, daß in der Natur das nothwendige Wirken der mechanischen Kräfte im Dienste der Zweckthätigkeit steht. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß auch der bloße Mechanismus der Natur von Zwecken bedingt sei. Zwar pflegt man, besonders in neuerer Zeit, die mechanische Wirksamkeit der Zweckthätigkeit entgegenzustellen, und mit Kant die Zweckthätigkeit der Natur daraus zu beweisen, daß es in ihr und zwar besonders in den organischen Wesen Erscheinungen gebe, die sich aus jener bloß mechanischen Wirksamkeit nicht erklären lassen. Aber damit kann und soll höchstens gesagt sein, daß die mechanische Thätigkeit für sich allein betrachtet die Zweckthätigkeit nicht hinreichend kund gebe, keineswegs aber, daß sie ohne dieselbe sei. Daher schließt denn auch Kant, weil in den organischen Wesen die Natur sich unverkennbar als zweckthätig offenbare; so seien wir berechtigt, anzunehmen, daß sie auch in allem übrigen Wirken Zwecke verfolge (n. 622). Sehen wir aber jetzt, wie der h. Thomas diese allgemeine Zweckthätigkeit der Natur nicht aus der Analogie der organischen Wesen, sondern aus dem Wesen der Thätigkeit selber beweist. Denn in allem Obigen haben wir nur die Beweise, die man bei Aristoteles findet, mit einigen Gedanken, durch welche die Scholastiker sie erläutern, mitgetheilt. Der h. Thomas aber geht einen ihm eigenen Weg.

759. Zweckthätigkeit findet Statt, wenn der Thätige durch die Wirkung, die er hervorbringt, zur Thätigkeit bewegt wird.

Dies kann aber in Wesen, die ohne Erkenntniß und daher ohne eigentliches Begehren sind, nur dadurch geschehen, daß sie durch blinde Triebe und Neigungen nach dem, was sie hervorbringen, zur Thätigkeit bestimmt werden. Es fragt sich also, ob wir dies von allen Naturwesen behaupten können. — Das, worauf die Thätigkeit gerichtet ist (worin sie ihr Ziel hat), kann etwas sein, was der Thätige in sich oder außer sich hervorbringt; es kann aber auch die Thätigkeit selbst sein, wie z. B. das Erkennen; aber irgend eine Wirkung muß die Thätigkeit haben; heißt sie ja deßhalb auch Wirksamkeit, weil durch sie etwas wirklich wird oder ist.

So wenig aber ein Körper örtlich bewegt werden kann, ohne irgend eine bestimmte Richtung zu erhalten, also zu einem Ziele hinbewegt zu werden; ebensowenig ist eine Thätigkeit denkbar, die nicht eine bestimmte Wirkung habe, und somit auf irgend ein Ziel gerichtet sei[1]). Giebt es also in den Körpern nicht bloß, wie Cartesius wollte, eine ihnen von außen angethane Bewegung, sondern auch innewohnende Kräfte, durch welche sie, wenn auch nicht ohne Einfluß von außen, selbst thätig sind; so müssen erstlich schon diese Kräfte selbst ihrer Qualität und Quantität nach, dann aber auch, wenn sie wirken, ihre Anwendung bestimmt sein. Es muß also die thätige Kraft eine Kraft anzuziehen oder abzustoßen, zu theilen oder zu verbinden, zu erwärmen oder zu erkälten sein; und wenn sie, wie dies besonders von der organischen gilt, mannigfaltiger Art sein kann; so muß sie auch der Art nach bestimmt, also nicht etwa Vegetationskraft im allgemeinen, sondern die Vegationskraft dieser bestimmten Art von Pflanzen sein.

Obwohl nun die Aeußerung der Kraft an Umstände gebunden ist, so muß doch, wenn das Wesen selbstthätig, aber nicht zugleich freithätig ist, in ihm ein Grund liegen, weßhalb es unter diesen gegebenen Umständen seine Kraft äußert, und zwar in diesem Grade und in solcher Weise äußert, mit andern Worten diese bestimmte Wirkung hervorbringt. Weil demzufolge sowohl die Kraft, die thätig wird, als auch die Weise, in der sie thätig wird, in der natürlichen Beschaffenheit des thätigen Wesens ihren Grund haben; so finden wir in diesem in Wahrheit einen Trieb oder Impuls zu der Wirkung, die erst werden soll, also Zweckthätigkeit, und nicht mit Unrecht hat man jenen Impuls als das der Natur im Gegensatze zum Geiste eigene Begehren (appetitus naturalis) bezeichnet,

---

[1]) Cont. Gent. l. 3. c. 2.

Dieses natürliche Begehren oder vielmehr Streben der Dinge kann aber nur auf das gerichtet sein, was ihrer Natur, aus der es hervorgeht, angemessen ist. Daher sehen wir denn auch alle Wesen durch ihre Thätigkeit dahin streben, entweder sich im Dasein zu erhalten und auszubilden, oder das Gute, das sie haben, außer sich zu verbreiten, und in andern Wesen Veränderungen, die sie vervollkommnen, hervorzubringen. Und es ist zu bemerken, daß ein Ding eben dadurch, daß es sich selbst seiner Natur gemäß ausbildet, auch geeignet wird, auf andere wohlthätig einzuwirken; und während es diese Wirkungen, die seiner eigenen Beschaffenheit entsprechen, hervorbringt, ihnen eine Ursache ihrer Vervollkommnung wird. Denn nichts beweist mehr als dies, daß die Wirksamkeit der ganzen Natur eine zweckmäßige ist. — Die vollkommneren Wesen aber bringen außer sich nicht bloß Wirkungen, die ihrer Natur entsprechen, sondern auch andere Wesen, die derselben Natur theilhaftig sind, hervor: sie erzeugen; und ihr Streben ist somit nicht bloß auf die Erhaltung ihres individuellen Daseins, sondern auch auf die Erhaltung der Art, zu welcher sie gehören, gerichtet[1]). Die Wirksamkeit der Himmelskörper, namentlich der Sonne, endlich hat zu ihrem Ziele die Erhaltung und das Wohl der ganzen (irdischen) Natur; denn über alle und jede Thätigkeit derselben erstreckt sich ihr wohlthätiger Einfluß, so daß ohne denselben weder Ernährung und Wachsthum, noch Zeugung und Fortpflanzung möglich wäre[2]).

760. Dem Vermögen der Naturwesen, durch ihre Thätigkeit auf andere einzuwirken, muß in diesen ein Vermögen, die Einwirkung in sich aufzunehmen, entsprechen; und diese Empfänglichkeit kann ebenfalls als ein natürliches Begehren bezeichnet werden, besonders insofern dasjenige, was die Einwirkung erleidet, durch dieselbe seiner Natur gemäß entwickelt und vervollkommnet wird, und noch viel mehr, wenn in ihm erst das spezifische Sein, zu dem es die Bestimmung in sich trägt, wie z. B. im Samen das Sein der Pflanze, erzeugt wird.

---

[1]) Cont. Gent. l. 3. c. 3

[2]) Sicut particularis agentis in istis inferioribus intentio contrahitur ad bonum hujus speciei vel illius, ita intentio corporis coelestis fertur ad bonum commune substantiae corporalis, quae per generationem conservatur et multiplicatur et augetur.

Ibid. c. 22. Cf. S. p. 1. q. 115. a. 3.

Demgemäß darf man dem Stoffe ein Begehren der Form, durch die er zum selbstständigen Sein vollendet wird, beilegen, und den Urstoff, weil er für alle Formen empfänglich ist, mit einem solchen Begehren nach den vollkommensten denken. Denn erst durch diese empfängt er alles Sein, dessen er fähig ist, wird völlig verwirklicht. Wir dürfen ihn also in den verschiedenen Arten von Körpern, die sich stufenmäßig, die eine über die andere erheben, in den Elementen, den Mineralien, den organischen, den sinnlichen Wesen, mit jener Empfänglichkeit und jenem Begehren denken, das die vollkommenste Form sucht, und daher erst im Menschen zur Ruhe kommt. Denn im Menschen wird er mit der vollkommensten Form, für die er empfänglich ist, der vernünftigen Seele vereinigt. Und weil die Zeugungen der Natur von den unvollkommensten Körpern bis zum Menschen, als dem letzten Ziele von Stufe zu Stufe fortgeführt werden; so folgt, daß die Elemente der Mineralien, diese aber der lebendigen, und unter den lebendigen Wesen die Pflanzen der Thiere, diese endlich und alle vorhergehenden des Menschen wegen da sind.

Diese selbe Ordnung, welche wir in der Zeugung finden, offenbart sich auch in der Erhaltung. Denn die Mineralien werden durch die entsprechenden Qualitäten der Elemente erhalten, die Pflanzen aber ziehen ihre Nahrung aus den Mineralien an sich; die Thiere werden durch die Pflanzen oder doch die vollkommneren Thiere durch die unvollkommneren ernährt; der Mensch aber bedient sich aller Arten von Naturwesen theils zu seiner Nahrung, Kleidung und Wohnung, theils zur rascheren Bewegung und zu mannigfaltigen Arbeiten, theils endlich zur Ausbildung seines Geistes, indem er durch das Sinnliche zur Erkenntniß des Uebersinnlichen geleitet wird. Daher lesen wir nicht nur in den h. Büchern, daß Gott dem Menschen alles Geschaffene zu Füssen gelegt (Ps. 8, 8); sondern selbst Aristoteles erkannte die Wahrheit, daß der Mensch durch die Natur selbst zum Herrscher über alle Thiere bestellt ist[1]).

761. Aber weßhalb legt der h. Thomas der Natur jenes Begehren oder Suchen, das von Stufe zu Stufe bis zum vollkommensten Wesen aufsteigt, nur wegen der Empfänglichkeit und der Bestimmung des Stoffes bei? weßhalb findet er dasselbe nicht

[1]) S. Th. Ibid. c. 22. — Aristoteles Worte sind: *Οὐδὲν γὰρ μάτην ἡ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων· . . . διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζώοις.* Polit. l. 1. c. 1.

vielmehr in der thätigen Zeugungskraft, und redet, wie wir es heutzutage gewohnt sind zu hören, von einem Streben der Natur nach immer vollkommneren Erzeugnissen, das in ihrer Macht zu bilden und zu schaffen gründe, und dahin ziele, den Reichthum des Seins, der noch unentwickelt in ihres Wesens Tiefe ruhe, mehr und mehr zu entfalten? Diese Frage führt uns zur Betrachtung der materialistischen Lehre, die keine Zwecke in der Natur anerkennen will, zurück.

Wir haben gesehen, daß sie aus der mechanischen und chemischen Wirksamkeit der Stoffe weder die Bildung des Weltalls, noch auch die Entstehung der verschiedenartigen Naturwesen zu erklären vermag, ohne dem Zufalle das Werk der allumfassendsten Weisheit zuzuschreiben. Wie weit sie sich dadurch von aller Wahrheit und Wahrscheinlichkeit entfernt, tritt durch die soeben in Kürze mitgetheilten Gedanken des h. Thomas immer mehr in's Licht; aber die gestellte Frage muß veranlassen, auch noch ein anderes ebenso großes Gebrechen derselben Theorie zu erwägen. Jene Stoffe, aus deren Verbindung allein die Naturdinge entstehen sollen, haben jeder seine bestimmte Beschaffenheit und dieser entsprechende Kräfte: denn eben durch diese Beschaffenheit und das nothwendige Wirken dieser Kräfte soll es ja erklärlich werden, weßhalb bei verschiedener Verbindung der Stoffe die Naturwesen das ihnen eigenthümliche Sein erhalten. Nun tritt aber nothwendig die Frage ein, woher in den Stoffen selbst diese ihnen wesentlichen Beschaffenheiten und Kräfte. Und wofern man nicht, wie dem Zufalle ihre Verbindung, so ihren Ursprung einer unbekannten Ursache zuschreiben, sondern irgend eine Antwort, die mehr als ein Geständniß des Nichtwissens sei, geben will; so muß man entweder Gott den Schöpfer als ihren Urheber anerkennen, oder mit den Pantheisten von einer Ursubstanz, die in jene Stoffe auseinander gegangen sei, reden. Aber nicht bloß bei jener Anerkennung der Wahrheit, sondern auch bei dieser Voraussetzung des Irrthums müßte man einräumen, daß die Wirksamkeit der Natur durch Zwecke bestimmt werde. Oder könnte irgend ein denkender Geist sich bei der Annahme befriedigen, die Ursubstanz sei, — man wisse nicht wie und warum, — in Stoffmassen auseinander gesprengt, und es dann dem Zufall überlassen worden, aus diesen Stoffen zu bilden, was sich bilden ließe? Ist also vielmehr, wie die Pantheisten sagen, die absolute Monas in die unendliche Vielheit der stofflichen Elemente übergegangen, um sich selbst äußerlich zu werden,

und in den unzähligen Wesen, die sie dann aus den Elementen bildete, sich selbst zu erscheinen, und so das Bewußtsein ihres Seins und ihrer Macht zu erringen: so haben wir auch eine durch das ganze All der Dinge ausgedehnte Zweckthätigkeit der Natur. Bei einer solchen Ansicht der Dinge wird man dann freilich auch von einem Streben der Natur reden, durch immer vollkommnere Gebilde den Reichthum ihres Seins zu entfalten, und jenes Suchen der vollkommensten Form des Daseins nicht wie die Scholastik dem leidenden und bedürftigen Stoffe, sondern vielmehr der allgemeinen Macht der Natur zu zeugen und zu schaffen beilegen.

Aber auch wenn man, den pantheistischen Irrthum verwerfend, die Körperwelt zwar als erschaffen, nichtsdestoweniger jedoch alle Einzelwesen nur als Erscheinungen, in welchen die eine sogenannte Natursubstanz sich besondere und darstelle, betrachtet; kann und muß man die gesammte Wirksamkeit der Natur aus einem Streben nach immer vollkommneren Gebilden hervorgehen lassen. Denn der Gedanke, welcher einer solchen Anschauung zu Grunde liegt, ist ebenfalls kein anderer, als daß die ursprünglich unentwickelte Monas, nachdem sie durch Einfluß von außen differenzirt oder zur Bethätigung ihrer selbst geweckt worden, von Erzeugniß zu Erzeugniß fortschreite, um sich vor sich selbst zu offenbaren und endlich ihrer inne zu werden. Die Scholastik aber erkannte aus Gründen, die wir später erwägen werden, ebensowenig diese erschaffene, als jene unerschaffene oder absolute Monas an. Auch wenn die verschiedenen Arten von Wesen, welche das Weltall einschließt, nicht gleichzeitig in's Dasein gerufen, sondern zuerst nur elementarische Stoffe erschaffen wurden; so konnten doch aus diesen sich weder die Himmelskörper, noch die vollkommneren Wesen auf Erden ohne die schöpferische Wirksamkeit Gottes bilden. Es giebt also keine allgemeine Zeugungsmacht, aus welcher, wie aus dem tiefsten Wesen oder Lebensquell der Natur Wesen aller Art hervorgegangen wären und etwa auch fortwährend noch hervorgiengen; sondern die ersten Wesen jeglicher Art traten durch die Schöpfung in's Dasein (n. 742), und werden durch keine andere Zeugungskraft fortgepflanzt, als durch jene, die den einzelnen Wesen innewohnt und sich nie über die Art, zu der diese gehören, erhebt. Es konnte also auch der h. Thomas das Begehren der Natur, das in ihrer Thätigkeit ist, nur als den Trieb der einzelnen Dinge sich selbst und ihre Art zu erhalten, und nicht als Streben eines allgemeinen Naturgrundes, durch das Un=

vollkommne zum Vollkommnen zu gelangen, darstellen. Insofern jedoch die Himmelskörper ihren wohlthätigen Einfluß über die ganze Natur ausdehnen, und namentlich zur Erzeugung aller Dinge mitwirken; läßt sich von ihrer Wirksamkeit auch ein Hinstreben der Natur zu dem Vollkommensten, dessen sie fähig ist, aussagen. Der Mensch ist das letzte Ziel wie aller Zeugungen der Natur, so dieser wirksamen Einflüsse der Himmelskörper[1]), und insbesondere deßhalb lesen wir von ihnen in der Schrift, daß sie zum Dienste des Menschengeschlechtes geschaffen sind[2]).

Aber wenn die Körperwelt nicht als eine Substanz angesehen und daher ihr Zusammenhang auch nicht ein organischer im wörtlichen Sinn genannt werden kann: so ist doch ohne Zweifel das ganze Weltall ein geordnetes Ganze, dessen zweckmäßige Einrichtung mit jener der organischen Körper verglichen werden darf. Wie also in diesem die Glieder ihren nächsten Zweck in der ihnen eigenen Wirksamkeit, das Auge z. B. im Sehen haben, sodann sich untereinander wechselseitig erhalten und unterstützen, insbesondere aber die unvollkommneren zum Dienste der vollkommenen

[1]) Si igitur motio ipsius coeli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem hujus generis; manifestum est, quod finis motionis coeli ordinatur ad hominem, sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium. Cont. Gent. l. 3. c. 22.

Der h. Thomas redet hier nach der im Alterthume allgemeinen Ansicht von der Bewegung des Himmels, und im folgenden Hauptstücke entwickelt er die Gründe, weßhalb wie manche Philosophen, so auch mehrere hh. Väter mit Recht dafür gehalten, daß jene Bewegung von einem intelligenten Wesen verursacht werde (n. 745). Er folgert also auch, daß die Wirkungen der Himmelskörper, und die Zweckthätigkeit, die in denselben ist, vielmehr diesem intelligenten Beweger als den bewegten Himmelskörpern zuzuschreiben sei. Wir brauchen aber wohl kaum zu bemerken, daß jene in neuerer Zeit verlassenen Ansichten auf die Lehre, um die es sich hier handelt, keinen weiteren Einfluß haben. Ob sich der gestirnte Himmel um die Erde, oder die Erde um die Sonne bewege; der Einfluß dieser bleibt, insofern er hier in Betracht kommt, derselbe: und ob Gott, was bewegt wird, durch dienstbare Geister oder durch andere Ursachen bewegt; immer wird die Bewegung mit allen ihren Folgen auf ihn, als ihren ersten Urheber zurückzuführen und in letzter Instanz er als der Zweckthätige zu betrachten sein: was auch der h. Thomas ll. cc. sehr bestimmt erklärt.

[2]) Ne forte elevatis oculis ad coelum videas solem et lunam et omnia astra coeli et errore deceptus adores ea et colas, quae creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus. Deut. 14, 19.

bestimmt sind; wie ferner alle Glieder in dem Ganzen (dem organischen Körper), das sie bilden und erhalten, ihren Zweck, und endlich dies Ganze selbst je nach der Stellung, die es in der Ordnung der Dinge einnimmt, seine Bestimmung hat: also auch in der Natur. Die Dinge haben den nächsten Zweck ihres Wirkens in ihrer eigenen Erhaltung und Vervollkommnung; sie dienen aber auch die einen den anderen, und alle dem Menschen, als dem vollkommensten Wesen; wiederum ist es die Bestimmung aller, als Theile zur Vollkommenheit des ganzen Weltalls beizutragen, und somit ist der höchste Zweck ihres Daseins und Wirkens kein anderer, als jener der gesammten Schöpfung, die Herrlichkeit des Schöpfers zu offenbaren[1]).

762. Aus allem Bisherigen ist klar, wie wir nach der Lehre des h. Thomas über die Zweckthätigkeit der Natur zu denken haben. Im eigentlichsten und vorzüglichsten Sinne ist es Gott, der Schöpfer und Beherrscher der Welt, welcher in der Natur für Zwecke thätig ist. Denn erstlich wird das Wirken aller Naturwesen durch die jedem eigene Beschaffenheit und Kraft bestimmt. Diese Beschaffenheit und diese Kraft ist ihnen aber durch die Schöpfung gegeben. Sodann hängen sie in ihrem Wirken gegenseitig von einander ab, und sind darum die einen für die andern thätig; eine solche Ordnung aber bestimmte und erhält des Schöpfers weisheitsvolle Macht. Aber auch ihr Wirken selbst steht unter dem fortwährenden Einflusse Gottes, nicht nur weil er ihre Kräfte erhält, und mit jedem Einzelnen thätig ist, sondern auch weil nur von ihm jene Bewegung ausgeht, von welcher der geregelte Einfluß der Himmelskörper bedingt ist; ohne diesen Einfluß aber wäre in der ganzen Natur, kein Leben und keine Thätigkeit. So wie also die Wirkungen nicht sowohl den Werkzeugen, als dem, welcher diese in Bewegung setzt und leitet; also müssen auch die Werke der Natur vielmehr Gott, als den Naturwesen zugeschrieben werden[2]).

---

[1]) S. p. 1. q. 65. a. 2.

[1]) Sic igitur non est difficile videre, qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente per modum quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante. Sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad signum sive ad finem determinatum ex impulsione sagittantis; ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturali-

Warum wird nichtsdestoweniger die Zweckthätigkeit, obgleich nicht von Maschinen oder andern Körpern, die wir als Werkzeuge bewegen, doch von den Naturwesen ausgesagt, da ja diese in ihrer Thätigkeit ebensowenig als jene frei sind? Weil in ihnen die Nothwendigkeit keine nur von außen angethane oder gewalsame ist, sondern aus ihrer Natur und den in dieser wurzelnden Neigungen und Trieben entspringt[1]). Gott wirkt in den Geschöpfen auf eine ihrer Natur entsprechende Weise, so daß er nicht nur nicht verhindert, sondern bewirkt, daß jedwedes seine eigene und daher die vernünftigen Wesen auch eine freie Thätigkeit haben[2]). Ist ja dies der Grund, weßhalb der Mensch einerseits zwar eine Sphäre hat, in der er mit Freiheit Zwecke erwählt und verfolgt, andererseits doch aber all sein Thun und Lassen den Zwecken Gottes in der Weltregierung dienen muß, und weßhalb er, auch abgefallen von seinem besonderen Ziele, der Seligkeit in Gott, zum allgemeinen Zwecke des Alls, der Verherrlichung Gottes beiträgt. Weil also auch die übrigen Geschöpfe zwar ohne Freiheit und Bewußtsein, aber doch durch eine von Neigungen und Trieben bestimmte Wirksamkeit Zwecke verfolgen; so darf ihnen auch, wenngleich nur in untergeordneter Weise, Zweckthätigkeit beigelegt, und von ihnen gesagt werden, daß sie nach ihrer Vervollkommnung, daß

---

bus, ex quibus sortiuntur suas formas et virtutes et motus. Unde etiam patet, quod quodlibet opus naturae est opus substantiae intelligentis: nam effectus principalius attribuitur primo moventi dirigenti in finem, quam instrumentis ab eo directis: et propter hoc operationes naturae inveniuntur ordinate procedere ad finem sicut operationes sapientis. Cont. Gent. l. 3. c. 24.

[1]) Necessitas naturalis inhaerens rebus, qua determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem, sicut necessitas, qua sagittae agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittae. Sed in hoc differt, quia id, quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur praeter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiae in motu sagittae demonstrat sagittantis directionem, ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinae providentiae gubernationem. S. p. 1. q. 103. a. 1. ad 3.

[2]) Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae; sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. Ibid. q. 83. a. 1. ad 3. Cf. q. 103. a. 5. ad 2.

sie nach dem, was gut ist, und daher auf ihre Weise nach Aehnlichkeit mit Gott, dem höchsten Gute streben[1]).

[1]) Planum igitur fit, quod ea etiam, quae cognitione carent, possunt operari propter finem et appetere bonum naturali appetitu, et appetere divinam similitudinem et propriam perfectionem. Non est autem differentia, sive hoc sive illud dicatur: nam per hoc tendunt in suam perfectionem, quod tendunt ad bonum; cum unumquodque in tantum bonum sit, in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc, quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem: Deo enim assimilatur aliquid, in quantum bonum est: bonum autem hoc vel illud particulare habet, quod sit appetibile, in quantum est similitudo primae bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem et non e converso. Unde patet, quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem. Cont. G. l. c.



Siebentes Hauptstück.

Von der Einheit der Natur.

763. Daß es in der Natur irgend eine Einheit gebe, kann keinem Zweifel unterliegen, wohl aber fragt es sich, welcher Art diese Einheit sei, ob eine bloß ethische oder zugleich physische, und wenn dies, ob die physische jene vollendete sei, die dem Organismus eigen ist. Damit nämlich ein Ganzes organische Einheit im eigentlichen Sinne des Wortes habe, ist vonnöthen, daß alle seine Theile durch ein Realprinzip, möge man dieß Form, Seele oder wie immer nennen, nicht bloß zusammengehalten, sondern zu einem eigenthümlichen Sein bestimmt werden, so daß jeder Theil nur in diesem Sein, und folglich in Vereinigung mit den übrigen, nicht aber als ein in seiner Art vollendetes Ding für sich bestehe. Mehrere selbstständige Prinzipien können zwar in ein dem organischen Verbande ähnliches Verhältniß treten, aber nie einen wahren Organismus bilden. Weil also die Scholastik mit Aristoteles dafür hielt, daß die Einzelwesen der Natur als wahre Substanzen jedes ein Sein für sich haben; so konnte sie auch in dem Ganzen der Natur keine eigentlich organische Einheit anerkennen (n. 761). Dadurch aber ist sie nicht nur mit der Lehre der Eleaten und aller Pantheisten, sondern auch mit der Ansicht Günther's und anderer Gelehrten unserer Tage im Widerspruch. Denn jene wollen das All der Dinge, diese die Natur, d. h. die Körperwelt als eine Substanz und folglich als einen Organismus im engern Sinne des Wortes angesehen wissen. Es fragt sich also, wie die Vorzeit den Einen und den Andern gegenüber durch ihre eigenen Lehren gerechtfertigt werde.

I.

Wider die Weltsubstanz.

764. Aristoteles widerlegt nicht nur die Beweise, welche die Eleaten für die Einheit alles Seins führten (n. 543.), sondern

hebt auch den Widerspruch, der in ihrer Behauptung liegt, hervor. Wenn, sagt er, Alles dem Wesen und Begriff nach Eines wäre, so würden sämmtliche Gegensätze, und zwar nicht bloß die conträren, sondern auch die contradictorischen zusammenfallen, also nicht bloß Gutes und Schlechtes, sondern auch Gutes und Nicht-Gutes dasselbe sein. Wenn aber das, so müßte auch Sein und Nichtsein Eines sein; woraus sich ergäbe, daß man ebensowohl behaupten könnte, Alles sei Nichts, denn Alles sei Eines. Wenn nämlich Sein und Nichtsein dasselbe sind, so kann man vom All' der Dinge das eine so gut als das andere aussagen[1]).

Auf diesem Wege hat man stets die pantheistische Lehre von der Einheit der Substanz widerlegt: es ist aber das Eigenthümliche des Pantheismus unserer Tage, diese Folgerungen einzuräumen, und sie als ebenso viele Wahrheiten zu vertheidigen. Denn wornach anders ringt die Identitätsphilosophie und namentlich Hegel, als begreiflich zu machen, wie alle Gegensätze, von denen man redet, nur im gemeinen Denken als Widersprüche erscheinen, in der höheren Speculation aber ihre Auflösung finden, so daß die Sätze: „Alles ist Eines, und Alles ist nichts;" „Gott ist das Sein," und „Gott ist das Nichts" — als gleich wahr erscheinen. Wir haben nun zwar schon betrachtet, wie weit die Dialektik, die man zu dem Zwecke anwendet, entfernt ist, dem denkenden Geiste irgendwie zu genügen; daß sie vielmehr auf nichtigen Voraussetzungen beruht, und durch unaufhörliche Verwechselung der Begriffe in ächt sophistischer Weise voranschreitet: indessen müssen wir hier noch auf die Grundlage, welche die hegelsche Schule der Naturphilosophie geben will, einige Blicke werfen.

765. Die absolute Idee also, welche in ihrem vor- und überweltlichen Sein das ganze System der Begriffe und in ihm die eigentliche Wesenheit aller Dinge in sich faßt, soll dadurch zum Grunde der wirklichen Welt werden, daß sie sich selbst frei entlassend in die Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit übergeht und zur unendlichen Vereinzelung von sich abfällt. In dieser Aeußerlichkeit und Vereinzelung ist sie Materie, und als solche gedankenlos, unfrei, einer regellosen Zufälligkeit hingegeben.

[1]) Ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα πάντα . . . . τ' αὐτὸν ἔσται καὶ ἀγαθῷ καὶ κακῷ καὶ μὴ ἀγαθῷ εἶναι καὶ ἀγαθῷ· ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται ἀγαθὸν καὶ οὐκ ἀγαθὸν, καὶ ἄνθρωπος καὶ ἵππος· καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα λόγος ἔσται· ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδέν.

Phys. l. 1. c. 2. Cf. S. Thom. in h. l.

Indeß hat sich die reine Idee nur deßhalb zur äußerlichen (d. h. zur Natur) bestimmt, um aus der Aeußerlichkeit sich wieder zu erheben, und in der Wissenschaft des Geistes dadurch ihre Befreiung zu vollenden, daß sie zum höchsten, sich selbst begreifenden Begriffe wird, nämlich eben zu jener Erkenntniß kommt, daß sie als Begriff alles ist[1]). — Aber Hegel dringt auch darauf, daß die Idee als das wahrhaft Seiende und Allerrealste, die Natur aber in ihrer Vereinzelung und „zügellosen Zufälligkeit" als das Nichtige und Scheinbare betrachtet werde. — Ebenso redeten die Eleaten. Jenes Eine, das ewig und unwandelbar sei, müsse als das einzig wahre Sein, und das Viele, das in der Zeit erscheine und verschwinde, ihm gegenüber für das Nichtseiende gelten.

Wir haben oben gezeigt, daß sowohl was Aristoteles, als was Plato wider sie sagt, richtig aufgefaßt, auf den Gedanken, dem man bei den Scholastikern überall begegnet, hinführt, daß nämlich das Geschaffene in seiner Zufälligkeit und Wandelbarkeit dem Unerschaffenen gegenüber zwar ist, als wäre es nicht, aber darum doch weder als Nichts, noch als leerer Schein, sondern als wahres, wenngleich endliches Sein zu betrachten ist. Und diese Wahrheit darf man um so mehr wider Hegel geltend machen, als er sich so ernst und so oft gegen das einseitige Idealisiren ausspricht, als Vorzug seiner Speculation erhebend, daß sie die Wirklichkeit nicht nur nicht durch das Denken verflüchtige, sondern vielmehr in ihrer ganzen Wahrheit behaupte. So zufällig, darf man ihm also entgegnen, so unangemessen, so unlogisch und unvernünftig auch die Natur in ihrer Aeußerlichkeit sein mag; sie kann nicht für einen bloßen Schein des Seins erklärt werden. Hat sie aber Wirklichkeit, so ist sie entweder auch in dieser Wirklichkeit die Idee selbst, oder sie hat ihr eigenes Sein. Das Letztere kann die monistische Philosophie nimmer zugeben; denn es wäre eben jener von ihr sogenannte Dualismus des Seins, den sie aus allen Kräften bekämpft. So bleibt es also dabei, die Natur in ihrer Aeußerlichkeit, alle diese endlichen in ihr nun entstehenden, nun vermodernden Dinge sind die Idee, sind das ewige, einfache, lautere Sein der Vernunft. Nun soll zwar die Idee, während sie sich zu diesem äußerlichen Leben entläßt, in sich selbst ruhend, bleiben, was sie ist; aber was sie entläßt, das ist doch sie selbst; nicht ein Anderes, sondern sich bestimmt sie zum Sein der Natur.

[1]) Logik. III. S. 353.

Darum heißt es: „Die Natur ist die Idee in der Form des Andersſein:“ und dieſes eigenthümliche Sein, das die Idee als Natur erhält, wird von Hegel ſelbſt der Materie, welche die Alten als das non-ens betrachteten, gleichgeſtellt[1]). — In welche Formeln ſich alſo auch die Identitätsphiloſophie hüllen mag, ſie verſinkt dennoch ihren Grundgedanken nach in den gemeinſten Pantheismus. Indem ſie auf die erklärte Weiſe die Idee von ſich zur Aeußerlichkeit abfallen läßt, macht ſie mit David Dinanto Gott ſelbſt zur materiellen Grundlage der Welt. Und wenn die Idee bei dieſer ihrer Veräußerung dennoch in ſich bleibt, und zum äußern Leben der Natur ſich wie das innere verhält; was anders iſt ſie dann, wenn nicht die Weltſeele der Alten?

Schaller macht deſſen, wie wir oben (n. 646) vernahmen, kein Hehl. Der Fundamentalgedanke aller philoſophiſchen Syſteme, die auf die Scholaſtik folgten, ſagte er uns, ſei eben dieſer, daß alle Geſtaltungen der Wirklichkeit von der allgemeinen, allgegenwärtigen Seele zuſammengehalten werden, und nur die Darſtellung und Gliederung der einen in ſich einfachen Subſtanz ſeien. „Das Abſolute“, hieß es weiter, „iſt der Nous, welcher von Innen heraus bildet, wirkt und ſchafft, ſich ſelbſt gliedert und organiſirt, und thatſächlich alles zugleich iſt in einfacher Einheit.“ — Aber wenn dem ſo iſt, wenn die Syſteme, die auf die Scholaſtik folgten, keinen andern Grundgedanken hatten, als jene, welche ihr vorhergingen oder gleichzeitig waren; ſo wird auch wohl die Widerlegung, welche dieſe in der alten Zeit fanden, heute noch giltig ſein.

766. Die Natur, ſo fuhr Schaller fort, ſei nun für das Denken nicht mehr ein gleichgültiges, intereſſeloſes Sein, ſondern das Sein, dem ſich das Denken mit aller Begeiſterung hingebe, und an deſſen Herrlichkeit es ſich erquicke. Beginnen wir von dieſem Satze, der ohne Zweifel den vorherrſchenden Gedanken des ganzen Syſtem’s enthält. Wenn alſo ihm zufolge hier vom Sein die Rede iſt, das nicht ein, ſondern das Sein iſt; ſo muß dies erſtlich ohne Zweifel Sein im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes oder wie die Scholaſtiker reden, simpliciter und nicht secundum quid ſein. Das iſt aber nur das wirkliche und nicht das bloß mögliche Sein. Denn nicht was ſein kann, ſondern was iſt, iſt Sein im vollen Sinne des Wortes (n. 542). Es muß aber ferner reines oder, wie Hegel ſich gern ausdrückt, ſchlecht-

[1]) Encyklopädie §. 247.

hinniges Sein sein: denn sonst wäre es nicht das, sondern irgend ein Sein. Nun behandelt zwar die monistische Philosophie dies reine Sein, als wäre es das unbestimmte, das leere, das dem Nichts gleichgesetzt werden könne; es hat uns aber der h. Thomas gezeigt, daß dieß die allerärgste Begriffsverwechslung ist[1]). Ein Wirkliches, welches das Sein ist, kann nicht reines Sein genannt werden, wie das bestimmungslose, das nichts ist, und alles werden kann, sondern nur wie das unvermischte, das alles ist, und nichts werden kann. Könnte es ein Wirkliches geben, das dem Begriffe des unbestimmten Seins entspräche: so würde es ein Etwas sein, das nichts wäre, insofern es nichts Bestimmtes wäre; und zu allem werden könnte, weil es, durch eine endlose Metamorphose aller Bestimmungen fähig wäre. Das unvermischte Sein aber ist alles, insofern es nicht etwa die Allheit der durch ihre beschränkenden Bestimmungen unterschiedenen Dinge in sich zusammenfaßt, sondern die Fülle des Seins ohne Beschränkung umschließt. Es kann aber nichts werden, weil es durch diese seine Lauterkeit jeder ferneren Bestimmung unfähig ist. Denn durch jede Bestimmung müßte in ihm entweder etwas werden, was in ihm nicht war, oder etwas aufhören, was in ihm war. Jenes Sein aber, welches das Sein, also das Sein selbst ist, muß bereits seinem Wesen nach jegliche Vollkommenheit des Seins umfassen, und kann also keine Bestimmung, die es vervollkommne, erhalten; es kann aber auch in ihm keine Negation gesetzt werden, weil dadurch die Lauterkeit seines Seins, und folglich sein Wesen selbst zerstört würde. So ist also jenes Sein, welches das Sein ist, nicht nur wirkliches Sein, sondern es ist auch die lautere Wirklichkeit — actus purus, in dem, wie die Schrift sagt, es keine Umwandlung und keinen Schatten von Veränderung giebt. — Wie kann nun dieses Sein zugleich das Sein der Natur sein, das unstäte, wandelbare, in dem der „Nous bildet, wirkt und schafft," „das sich gliedert und organisirt?" Und wenn die Idee dadurch Grund der Welt ist, daß sie sich entläßt, also ihr Sein, das lautere Wirklichkeit ist, außer sich setzt; wie kann dies gesetzte Sein der Idee jenes potenziale Sein der Materie, die auch als non-ens

[1]) Siehe die oben n. 408 und 546 angeführten Stellen, und vergl. In l. 1. Dist. 8. q. 4. a. 1. ad 1 et 2. Summa p. 1. p. a. 4. ad 1. Quaest. dist. de pot. q. 7. a. 2. ad 6. Denn der h. Lehrer kommt oft auf diese Wahrheit zurück.

bezeichnet werden darf, wie kann es das Auseinander, die unendliche Vereinzelung sein? Das unbestimmte Sein kann gar nicht in der Wirklichkeit, sondern nur im abstrahirenden Geiste sein; aber was ihm an Unvollkommenheit am nächsten liegt, das ist der an sich bestimmungslose Stoff der Körperwelt. Unter allem also, was irgendwie in der Wirklichkeit ist und sein kann, ist nichts so verschieden von dem Sein der absoluten Idee, als jenes, das die Idee aus sich entlassen soll. — Dieß ist der Gedanke, welchen der h. Thomas Dinanto entgegengestellt[1]). Wo es Potenzialität giebt, da giebt es auch Wandelbarkeit und Leidensfähigkeit; und jemehr ein Wesen durch seine Wirklichkeit von der Potenzialität sich entfernt, destoweniger unterliegt es der Veränderung; in der lauteren Wirklichkeit also kann es keinen Wandel und auch kein Leiden, sondern nur Thatkraft geben[2]). Unmöglich also kann Gott, der lauteres Sein ist, zugleich die Materie sein, welche pure Potenzialität ist.

767. Mit der Reinheit des absoluten Seins ist auch seine höchste Einfachheit gegeben; durch diese aber wird nach dem h. Thomas nicht bloß Dinanto's Meinung, die er die thörichteste von allen nennt, sondern jede Art von Pantheismus ausgeschlossen[3]). Und dies ist um so mehr zu bemerken, als auch nach Hegel die Idee, indem sie in die unendliche Vereinzelung übergeht, darum von sich abfällt, weil sie in sich das Einfache ist. Auch Schaller nennt die Weltsubstanz eine in sich einfache und läßt das Absolute alles zugleich in einfacher Einheit sein. Die Einfachheit des göttlichen Seins wird also anerkannt: wie aber glaubte man ehemals durch dieselbe die pantheistische Weltansicht unmöglich machen zu können? Die absolute Einfachheit fordert nicht nur, daß Gott kein aus Theilen bestehendes Ganze, sondern auch, daß er nicht Theil eines Ganzen sei: welches letztere behauptet wird, sei es, daß man Gottes Wesenheit mit Dinanto zum Stoffe, sei es, daß man sie mit Almarich zur Form, oder mit Thales zur Seele des Weltalls mache. Jedweder Theil, nicht bloß jener, der ver-

---

[1]) Cont. Gent. l. 1. c. 16. 17.

[2]) Causa mutabilitatis est potentia; causa immutabilitatis est actus: est enim de ratione potentiae, quod se habet ad esse et non esse; sed secundum quod aliquid magis perficitur ab actu, firmius fit in illo; id vero, quod secundum se est actus, omnino immutabile est. In Job. cap. 4. lect. 3.

[3]) S. p. 1. q. 3. a. 8.

vollkommnet wird, sondern auch der vervollkommnende, muß, wenigstens wenn die Verbindung eine natürliche ist, von dem andern Theile und vom Ganzen abhängig sein. Denn wenngleich die Form dem Geformten Grund der Wirklichkeit ist, und in sich selbst eine Wirklichkeit und Subsistenz besitzen kann; so bedarf sie doch, wenn es ihr natürlich ist, Form zu sein, des Stoffes, um ihre Wirklichkeit zu vollenden. Nun ist es aber unmöglich, daß das erste und absolute Sein in irgend einer Weise, und vorzüglich, daß es in der bezeichneten Weise von einem Andern abhängig sei. Und dieß leuchtet gerade dann um so mehr ein, wenn man das absolute Sein als das Sein betrachtet. Denn da es als solches seiner innersten Natur nach die lautere Wirklichkeit ist; so ist es nicht bloß ein Widerspruch, daß es durch ein Anderes als seine Form bestimmt und eben dadurch verwirklicht werde, sondern auch, daß es eines andern bedürfe, um durch Formirung desselben sich in seinem Dasein zu vollenden (auszuwirken)[1].

Ebensowenig kann man Gott zu dem Weltall im Verhältniß der Seele zum Leibe denken. Die Seele ist mit dem Körper auf doppelte Weise vereinigt. Ihrem ungetheilten Wesen nach ist sie ganz in jedem Theile des Körpers, das Sein desselben bestimmend, oder, was dasselbe ist, ihn belebend: durch die mannigfaltigen Kräfte aber, die in ihr wurzeln, ist sie in den entsprechenden Organen, jedes derselben zu der ihm eigenen Thätigkeit bestimmend, oder vielmehr mit ihm vereinigt auf verschiedene Weise wirkend. Jene Vereinigung also, durch welche die Seele das Sein bestimmt, kann zwischen Gott und der Welt aus dem oben angeführten Grunde nicht statt haben; es läßt aber die Einfachheit des göttlichen Seins ebensowenig diese andere zu. Denn wie die Vollkommenheiten Gottes, weil jede das göttliche Wesen selbst ist, weder von diesem, noch unter sich reel verschieden sind; so kann es auch in Gott keine Vielheit von Kräften oder Vermögen geben, sondern sein ungetheiltes Wesen selbst ist die Macht, die alles wirkt. Es werden also freilich „die Gestaltungen der Wirklichkeit" von dieser Macht „zusammengehalten", und auf die mannigfaltigste Weise „bildet, wirkt und schafft" Gott in den Dingen; aber eben weil er dabei „die einfache Einheit" seines Wesens bewahrt, vermengt er sich nicht mit den Dingen. In absoluter Freiheit un-

[1]) S. Thom. Cont. Gent. l. 1. c. 27. In l. 1. Dist. 8. q. 4. c. 1. S. Bonav. in l. 1. Dist. 8. p. 2. a. 1. q. 2. Suarez, De Deo l. 1. c. 5.

wandelbar über allem stehend, spendet er jedem nach der Empfänglichkeit, die er ihm gegeben, ohne deßhalb sich selbst auszugießen, zu zertheilen oder zu besondern[1]).

768. Wenn also Schaller am angeführten Orte es an Jordano Bruno rühmt, daß er die Idee (das Absulute) als die Einheit von Form und Materie, Activität und Passivität gefaßt habe; so fügt er mit voller Wahrheit hinzu, daß er dieses im Gegensatze zur Scholastik gethan. Nun glaubt zwar der neuere Pantheismus eben dadurch, daß er Gott weder als die Materie, noch als die Form, sondern als die Einheit beider denkt, die erwähnten Widersprüche zu vermeiden. Indeß hatte auch die Scholastik schon bemerkt, daß jene Ansicht von Gott als der Form oder Seele des Alls dahin führe, sich dieses vielmehr als einen Leib zu denken, den Gott durch einen Ausfluß seiner Wesenheit sich bilde[2]). Wenn also auf diese Weise Gott nicht mehr Theil eines Ganzen ist; so wird er statt dessen zu einem aus Theilen bestehenden Ganzen, und jene Einheit kann nicht die Einheit des Einfachen, sondern nur die Einheit des Zusammengesetzten sein.

Das Absolute wäre ein organisches Ganze, wie es denn auch ausdrücklich von ihm hieß, daß es im All' der Dinge wirkend und schaffend, sich selbst gliedere und organisire. Kann es

---

[1]) In dem Werke De causis prop. 20., auf das der h. Thomas a. a. O. verweist, lesen wir: Causa prima regit res creatas omnes, praeterquam quod commisceatur cum eis. Quod est, quia regimen non debilitat unitatem ejus exaltatam super omne esse, neque destruit eam, neque prohibet essentiam unitatis ejus sejuncta a rebus, quin regat eas. Quod est, quia causa prima est fixa, stans cum unitate sua pura semper, et ipsa regit res creatas omnes, et influit super eas virtutem vitae et bonitates secundum modum virtutis earum receptibilium et possibilitatem earum.

Aus den Erklärungen des h. Thomas (ibid.): Vocat (Proculus) habitudinem aliquam dispositionem, per quam agens coaptatur seu proportionatur patienti seu recipienti. Et quod sic agit in diversa, necesse est, quod habeat diversas dispositiones, quibus diversis coaptatur. Et secundum hoc cadit in hujusmodi re quaedam multitudo, quae diversimode agit in diversas secundum diversas suas dispositiones, quae sunt praeter naturam sive essentiam ejus, quae est una. Et sic tale agens secundum diversas dispositiones commiscetur rebus, in quas agit, secundum quandam suam coaptationem ad eas. Sed causa prima agit per esse suum; unde non agit per aliquam habitudinem vel dispositionem superadditam, per quam coaptetur et commisceatur rebus.

[2]) Suarez. l. c.

nun, wie hinzugefügt wurde, trotzdem Alles in einfacher Einheit sein? In jedem Ganzen, bestehe es nun aus gleichartigen oder ungleichartigen Theilen, ist weder der eine Theil der andere, noch jeglicher Theil das Ganze, so daß dies nicht mit Wahrheit von allem, was in ihm ist, ausgesagt werden kann. In körperlichen Wesen ist dies offenbar. Die Hand ist nicht der Fuß, und weder Hand noch Fuß noch Kopf oder Herz der Mensch. Wollte man aber auf die Seele verweisen, so ist zuvörderst zu bemerken, daß die Idee, zur Natur geworden und in ihr sich organisirend, nicht mehr purer Geist ist, sondern sich eben verkörpert hat. Aber auch von dem Geiste, der auf die mannigfaltigste Weise in sich bildet, wirkt und schafft, läßt sich nicht behaupten, daß alles, was in ihm ist, er selber sei. Denn wären auch die Vermögen und Kräfte das Wesen der Seele selbst; so sind es doch nun und nimmermehr die Erscheinungen, in welchen es bildend und schaffend sich mannigfaltig bethätigt. Eine solche Zusammensetzung, der zufolge in einem Wesen etwas ist, was nicht es selbst ist, findet in jedwedem statt, das die Form, durch welche es seine Bestimmtheit hat, nicht selber ist, sondern als Subject sie in sich aufgenommen, und daher an dem, was die Form ist, Theil hat. In jedem Kräftigen z. B., das nicht die Kraft selbst ist, sondern eine Kraft als Eigenschaft besitzt, giebt es auch etwas, das nicht Kraft ist. Aber ein Wesen, das die Kraft selber wäre, könnte nichts Anderes als Kraft enthalten. Ist also Gott nicht dies oder jenes, sondern das Sein; so kann nichts in ihm sein, das nicht er selber wäre. So wenig, wer die Kraft selbst ist, Unkräftiges, und wer das Licht selbst ist, Dunkelheit als etwas, das zu ihm gehöre, in sich fassen kann; so wenig kann der Absolute, der das Sein selbst ist, in die endlichen Dinge als seine Theile oder Organe sich gliedern[1]).

769. Allein ist es denn nicht gerade dies, was die Identitätsphilosophie will? Wenn sie sagt, daß die Idee alles zugleich

[1]) In omni composito est aliquid, quod non est ipsum. Hoc autem, etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid, quod non est ipsum; puta in albo est aliquid, quod non pertinet ad rationem albi: tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius l. 7. de Trinitate dicens: Deus qui virtus est, ex infirmis non continetur; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur. S. p. 1. q. 3. a. 7.

in einfacher Einheit ist; so will sie ja eben jene Theilung und Zusammensetzung, der zufolge die Theile jeder für sich nicht das Ganze sind, ausschließen. Sie behauptet jene Einheit, die eine lebendige Vielheit ist. So lange die endlichen Dinge — im abstrahirenden Denken — für sich betrachtet werden, sind sie freilich nicht das Absolute, sondern jedes eine unvollkommene Darstellung desselben; sobald sie aber in der Speculation der Vernunft in ihrer Einheit mit der Substanz, die in ihnen erscheint, betrachtet werden, sind sie auch mit dieser, und in ihr alle unter sich Eines und Dasselbe. Und hat nicht Thomas selbst auch von einem Ganzen geredet, in dem jeder Theil dasselbe, was das Ganze ist?

Freilich, aber durch nichts wird der Pantheismus besser widerlegt, als durch das, was Thomas von diesem Ganzen sagt (n. 638). Es ist nämlich nichts anderes als das Allgemeine, das freilich sich in jedem Besonderen und Einzelnen, das unter ihm steht, seinem ganzen Wesen nach wiederfindet Jeder einzelne Mensch ist Mensch, und jedes einzelne Pferd Pferd. Aber wie man deßhalb nicht sagen kann, daß alle Menschen der Mensch sind, es sei denn, man verstehe unter diesem den in der Abstraction betrachteten Menschen; so kann man auch, weil alle Dinge, die sind, unter dem Begriff des Seins fallen, nicht behaupten, daß sie das Sein sind, es sei denn, man verstehe unter diesem das Sein, welches der Verstand abstrahirt, das allgemeine Sein, das als solches weder wirklich ist, noch sein kann, und nicht jenes Sein, welches das Sein selbst und deßhalb nothwendig nur Eines ist, und als solches nicht bloß, wie das allgemeine, sein kann, sondern sein muß. Es ist also dies gerade jene Form des Pantheismus, welche der h. Thomas in der Lehre Almarich's mit größerer Sorgfalt als jede andere bekämpfte (n. 557). Was er aber wider dieselbe sagt und wir eben in Kürze wiederholten, zeigt, daß vielmehr gerade die Alleinslehre der Vorwurf trifft, das Sein der Dinge nicht, wie es in der Wirklichkeit, sondern wie es im abstracten Denken ist, zu fassen: denn nur deßhalb kann sie es mit dem Absoluten verwechseln.

Denselben Vorwurf zieht man sich zu, wenn man von einer vollkommenen und unvollkommenen Erscheinung oder Darstellung des einen Absoluten redet. In dem Absoluten kann es keine Erscheinungen geben. Denn was ist die Erscheinung, wenn nicht eine Bethätigung des Seins, durch welche dieses sich entwickelt,

und was es dem Vermögen nach in sich hat, verwirklicht? Ist aber das Absolute jenes Wesen, welches **das** Sein genannt werden muß; so kann es nicht als ein Sein gedacht werden, das durch seine Thätigkeit — wenngleich ewig — aus der Möglichkeit sich in die Wirklichkeit versetzt, sondern nur als ein solches, das reine That und Wirklichkeit ist.

Denn das Sein und die Wirklichkeit sein, ist Eines und dasselbe. Wenn dagegen die monistische Philosophie in dem Absoluten Vermögen und Bethätigung, Sein und Erscheinung annimmt, und dann dennoch glaubt, von der einfachen Einheit desselben reden zu dürfen; so wird sie wiederum von der Abstraction, in der sie die größte Feindin der wahren Speculation verfolgt, in Irrthum geführt. Das abstracte Denken nämlich mag bei aller Mannigfaltigkeit der Erscheinung die Substanz in ihrer Einheit und Unveränderlichkeit festhalten: dies Denken wird aber doch nur so lange wahr bleiben, als wir uns bewußt sind, daß es ein abstractes ist, und als solches die Substanz von den Erscheinungen trennt. Denn von der Substanz, wie sie in der Wirklichkeit da ist, d. h. von der Substanz mit den Erscheinungen, kann ich nicht dieselbe Einheit und keine Unveränderlichkeit behaupten. Bei allen wechselnden Erscheinungen bleibt im Menschen sein Wesen, das wodurch er Mensch und dieser Mensch ist, dasselbe; aber ich kann doch dieses von den wechselnden Erscheinungen nur durch mein Denken trennen, und daher nicht von dem Menschen, wie er in der Wirklichkeit da ist, sagen, daß er unverändert bleibe. Wenn ich nun ferner in dem einzelnen Menschen nicht seine individuelle Wesenheit, sondern nur die menschliche Natur, die ihm mit allen Menschen, und endlich nur das Sein, das ihm mit allen Dingen gemein ist, betrachte: so kann ich freilich behaupten, daß nicht nur in ihm, sondern in allen Menschen diese abstracte menschliche Natur und in allen Dingen dieses abstracte allgemeine Sein unverändert bei allem Wandel der Erscheinungen dasselbe bleibt. Es ist ein grober Irrthum, das Allgemeine, welches seine Einheit nur durch die Abstraction hat, als das der Zahl nach eine Wesen des Besondern und Einzelnen anzusehen: aber gesetzt, es wäre das allgemeine Sein das Wesen aller Dinge; so würde man doch nur durch einen zweiten Mißbrauch der Abstraction behaupten können, daß dieses allgemeine Sein in den Dingen jene einfache Einheit, in der es gedacht wird, behalte. Denn in der Wirklichkeit machte es dann mit der endlosen Mannigfaltigkeit der Er=

scheinungen, in welchen es sich bethätigte, ein Ganzes aus, und würde deßhalb auch einer endlosen Veränderung unterliegen.

770. Aus allem Bisherigen ergiebt sich, daß man die absolute Idee nicht zum Wesen aller Dinge, zur Weltsubstanz machen kann, ohne zu behaupten, daß die absolute Einfachheit zugleich die unendliche Vereinzelung, das lautere Sein zugleich die potenziale Materie, das absolut Vernünftige das Unvernünftige, Gott zugleich der Stoff und die Seele der Welt, und in beiden trotz seiner Ewigkeit und Unwandelbarkeit allen Veränderungen in der Zeit unterliege: man muß zugeben, daß die Götzendiener mit Recht Thiere, Holz und Steine, Feuer und Luft als die Gottheit verehrten, und sie nur darin tadeln, daß sie nicht alle und jede Geschöpfe anbeteten[1]). — Und wie befreit nun die absolute Methode das Denken aus allen diesen Widersprüchen? Sie verhilft zu der Einsicht, daß die Verneinung das, was sie verneint, in sich bewahrt, folglich die Vernunft, wenn sie zur Unvernunft wird, Vernunft bleibt, und nur um ihr Entgegengesetztes reicher geworden ist! So bleibt denn auch die absolute Idee, indem sie zur Aeußerlichkeit von sich abfällt, was sie war, und ist in der Natur nur um ihr Entgegengesetztes, die Materie, reicher geworden! Nur diese Theorie ist es, wodurch sich der neue Pantheismus von dem alten unterscheidet; wir haben aber schon, was sie bedeutet, erwogen (n. 550).

II.

Wider die Natursubstanz.

771. Wir haben die Lehre von der Natursubstanz, wie sie in Günther's Schule sich gestaltet hat, bereits oben (n. 664) in übersichtlicher Darstellung vorgelegt; hier müssen wir die einzelnen Punkte derselben einer näheren Prüfung unterwerfen, und hoffen, daß man uns die Ausführlichkeit derselben um so weniger zum Vorwurfe machen werde, als nicht nur die Frage in sich von

---

[1]) Hi etiam errantes eadem sententia propelluntur, qua et idololatrae, qui incommutabile nomen, scilicet Dei, lignis et lapidibus imposuerunt, ut habetur Sap. XVI. 14. Si enim Deus est esse omnium, non magis dicitur vere: Lapis est ens, quam lapis est Deus. Cont. Gent. l. 1. c. 26.

großer Bedeutung ist, sondern ihre Behandlung zugleich eine fortgesetzte Widerlegung des modernen Pantheismus sein wird.

Zunächst also erklärt Günther selbst auf das bestimmteste: „Von unserm Standpunkte aus legen wir allen Naturprodukten in allen drei Reichen nur Ein Prinzip, Eine Substanz zum Grunde, zu welcher alle jene Producte sich als Erscheinungen verhalten;" und bald nachher: „Auch die edelste Individualität" (in der Natur, das Thier) „ist nicht selbstständiges Sein, sondern Modification einer tiefer liegenden Substanz[1])." Diese Substanz jedoch „ist nicht mehr als numerisches Eins wie vor ihrer Lebensentfaltung, so auch nach derselben vorhanden, weil sie eben in eine Vielheit von Einzelheiten auseinander gegangen ist. So ist also das Eine nur noch in dem Vielen, d. h. formale Einheit in realer Vielheit, welche überdies ein Mannigfaltiges ist durch das Verhältniß der progressiven „Steigerung der Einzelwesen zu und untereinander[2])." — Wenn ferner Günther ebenso wie Pabst (an den schon (n. 664 f) mitgetheilten Stellen) von der ganzen Natur Leben, Bewußtsein, Denken aussagt; so führt uns dies auf die Begründung, die er seiner Annahme zu geben sucht.

Er behauptet nicht, daß Sein und Denken schlechthin dasselbe seien: denn, sagt er, „es kann ein Sein vor und ohne Denken geben; aber es kann kein Sein ohne Bestimmung zum Gedanken, d. h. zur Selbstoffenbarung des Seins für sich selber geben[3])." Insofern also kann es ein Wesen geben, das ist, ohne zu denken, als es ursprünglich unbestimmt und unentwickelt sein kann: aber darin besteht die Lebensthätigkeit, durch welche jedes selbstständige Wesen sich entwickelt, daß es sich gegenständlich wird. Hierauf nun stützt sich die Behauptung, daß allen Naturwesen eine Substanz zu Grunde liege. Denn wenn die Naturwesen jedes für sich Substanz wären; so würde man, die Thiere allein ausgenommen, in allen selbstständige Wesen haben, die nicht nur ohne Bewußtsein, sondern auch ohne Bestimmung zu demselben wären. Anders verhält sich die Sache, wenn sie nur Besonderungen eines Allgemeinen, Erscheinungen einer Substanz sind. Denn dann ist es diese, welche in allen lebt, und zum Bewußtsein ihrer selbst zu kommen trachtet. Die Dinge, welche in ihrer

[1]) Vorsch. Bd. 1. S. 156 und 160. — [2]) Eur. und Her. S. 176. — [3]) Ebend. S. 246.

Vereinzelung als leblos und bewußtlos erscheinen, sind es dennoch nicht in ihrer Einheit mit dem Prinzip. Denn nur dadurch werden und bestehen sie, daß das Prinzip, um sich gegenständlich zu werden, sich theilen und veräußern muß: diese Veräußerung ist aber auch Lebensthätigkeit, und geht der Verinnerung nothwendig vorher (n. 665).

772. Ein solcher Beweis mag Gültigkeit haben für jene, welche den Grundsatz, daß jedes Sein bestimmt ist, bewußtes Sein zu werden, anerkennen. Nun nannte ihn zwar Günther oben den Grundgedanken der deutschen Philosophie, und rühmt bei anderer Gelegenheit das Verdienst Hegel's, „den unsterblichen Gedanken siegreich eingeleitet zu haben, daß auch die Natur als Substanz zum Bewußtsein im Begriffe die apriorische Bestimmung habe[1])." Nichtsdestoweniger sind wir um so mehr berechtigt, eine Begründung eben dieses Gedankens zu fordern, als derselbe einerseits nicht etwa bloß mit dem gemeinen Bewußtsein, sondern auch mit der Ueberzeugung der meisten Denker aller Jahrhunderte in Widerspruch steht; andererseits aber bei Günther die einzige Begründung, die er bei Hegel hat, nothwendig verliert. Außer den Neuplatonikern und anderen dem Pantheismus ergebenen Philosophen wird man gewiß nur sehr wenige Gelehrte finden, die jene Stufen, nach welchen auch die hh. Väter die Geschöpfe zu unterscheiden pflegen, nicht anerkannt, und somit dafür gehalten hätten, daß es ebensowohl Seiendes, das nicht lebe, und Lebendiges, das nicht empfinde, als Empfindendes, das nicht denke, geben könne und gebe. Die Pantheisten aber wurden von ihrem höchsten Grundsatz, daß alles, was ist, nur Erscheinung des einen Absoluten sei, zu der Folgerung, daß alles Sein Denken sei, nothwendig hingeleitet. Denn weil sie im Gegensatz zu den Materialisten die Ursubstanz nicht als geistlosen Stoff, sondern als absolute Vernunft angesehen wissen wollten: so mußten sie schließen, daß das mannigfaltige Erscheinen derselben in den Dingen nichts anders als ein mannigfaltiges Denken sei. Bekanntermaßen haben denn auch lange vor Hegel die Eleaten zugleich mit der Einheit des Seins die Identität des Seins und Denkens behauptet. Da nun Günther jene Einheit verwirft, so sieht man nicht, mit welchem Rechte er noch diese Identität festhalte. Er sagt: „Denken und Sein ist nicht deß-

---

[1]) Eur. und Her. S. 101.

halb etwas Identisches, weil es nur ein Sein giebt (das im Denken sich selber offenbar ist); sondern die Nothwendigkeit jener Identität liegt in der Bestimmung des Seins als solchen (d. h. abgesehen davon, ob es nur einmal oder mehreremalen gegeben sei), und diese ist keine andere, als die: wissendes Sein — sich denkendes Sein — zu werden." Aber woher wissen wir denn, daß jedes Sein als solches diese Bestimmung habe? Günther fährt fort: „Es kann daher auch nicht früher über die Pluralität des Seins entschieden werden, als das Sein zur Entschiedenheit über sein Sein durch das Wissen vorgedrungen. Und ist dies geschehen, so hat es in dieser Identität des Denkens und Seins auch die Nothwendigkeit gefunden, diese Identität für jedes andere Sein und Denken geltend zu machen[1])."

Wenn der zum Selbstbewußtsein gelangte Mensch außer sich ein Sein, das denkt, gefunden hat; so muß er freilich für dieses Andere die Identität, von der die Rede ist, geltend machen: aber es fragt sich, ob er jedes Sein, das er außer sich findet, für ein denkendes oder zum Denken bestimmtes erklären müsse. Günther hebt mit Nachdruck hervor, daß die Realität und Substanzialität der Außenwelt durch das Selbstbewußtsein gewiß werde. Wie wir in diesem uns als den realen Grund der Erscheinungen in uns erfassen; so erkennen wir auch, daß wir nicht der Grund der Erscheinungen außer uns sind, und müssen deßhalb für diese mit derselben Gewißheit, womit wir unser Selbst festhalten, einen von uns verschiedenen Realgrund fordern. Die Gültigkeit dieser Beweisführung anerkennend, haben wir jedoch bemerkt (n. 336.), daß der Mensch nur deßhalb berechtigt und genöthigt ist, in dem, was außer ihm erscheint, ein Sein zu denken, weil er, sich selbst als solches erkennend, nicht bloß die vereinzelte Thatsache, daß er Grund seiner Erscheinungen ist, sondern auch die allgemeine Wahrheit erkannt hat, daß jede Erscheinung Bethätigung eines Seins ist. Hat er aber ebenso mit der Erkenntniß seiner selbst auch dieses als allgemeine Wahrheit gefunden, daß jede Erscheinung Gedanke oder Streben nach dem Gedanken ist, um daraus folgern zu können, daß jedes Sein bestimmt ist, nicht nur sich zu bethätigen, und dadurch Anderen, sondern auch sich vor sich zu bethätigen, und dadurch sich selbst offenbar zu werden?

---

[1]) Eur. und Her. S. 194.

Freilich wird uns in den Janusköpfen (S. 153) versichert, daß „der Denkgeist, indem er denkend sich selbst gewinne, aus sich selbst das Leben als die Selbstformirung alles wirklichen und selbstständigen Seins, und das Selbstbewußtsein als die Vollendung desselben, mithin als die wesentliche Form alles Seins erkenne“: — aber auf welchen Grund versichert man uns das? Damit der Mensch durch sein Selbstbewußtsein zu solcher Erkenntniß gelange, müßte es ihm einleuchten, daß sein Erscheinen oder seine Thätigkeit nicht deßhalb Leben, und sein Leben nicht deßhalb Denken sei, weil er solches (menschliches) Sein, sondern weil er Sein ist. Wodurch aber leuchtet das ein? Die Wahrheit, daß alles Erscheinen ein Sein voraussetzt, ist mit den Begriffen des Seins und Erscheinens gegeben; aber wahrlich nicht auch die Behauptung, daß jedes Seins Erscheinen Leben, Erkennen, Bewußtsein sei. Das Erscheinen als Bethätigung des Seins kann eine nach außen gehende Wirksamkeit sein, wie jene, durch welche die Körper auf die Sinne Eindruck machen; von dieser ist jene Wirksamkeit, vermittelst welcher die Substanz von innen aus sich gestaltet und vervollkommnet, die Lebensthätigkeit, durchaus verschieden; wiederum ist die sinnliche Wahrnehmung eine ganz andere Thätigkeit, als die bloße Vegetation, und endlich ist ein noch größerer Unterschied zwischen dem Wahrnehmen und Denken. Daraus also, daß alles dies unter den Begriff des Erscheinens fällt, läßt sich doch wahrlich nicht schließen, daß jedes Erscheinende auf alle jene Weisen erscheinen muß; noch läßt sich daraus, daß es in der Natur des Seins liegt, sich zu bethätigen, folgern, daß jedes Sein bestimmt ist, sich denkend zu bethätigen.

Freilich wenn man unter dem Sein nicht irgend ein Sein, sondern das Sein versteht, ein Wesen nämlich, das alles, was unter Sein gedacht werden kann, in sich vereinigt; so muß man in ihm auch alle jene unterschiedene Bethätigung, nicht zwar in der Eigenthümlichkeit, worin wir sie in den endlichen Dingen finden, aber in höherer Weise annehmen. An die Stelle der nach außen gehenden Thätigkeit tritt die freie Allmacht des Schöpfers, an die Stelle der bildenden Lebensthätigkeit die Vollendung des göttlichen Seins durch absolute Wirklichkeit, an die Stelle des Wahrnehmens und Denkens das göttliche Wissen. Versteht man aber unter dem Sein nicht das Eine höchste und absolute Sein, sondern im allgemeinen das, was ist oder sein kann; so braucht in diesem ebensowenig alle Vollkommenheit des Er-

scheinens, als alle Vollkommenheit des Seins gedacht zu werden. Auch hieraus also sieht man, wie die monistische Philosophie aus ihrem ersten Grundsatze, daß es nur ein Sein, das absolute nämlich, gebe, auf diesen andern geführt wurde, daß jedes Sein sich nicht bloß durch diese oder jene Thätigkeit, sondern durch Denken bethätige. Allein wie nun Günther gegen die monistische Philosophie darauf dringt, daß aus der Natur des Seins mit nichten die Einheit des Seins gefolgert werden könne, daß es vielmehr außer dem Sein, das durch sich ist, und darum sich in jener ihm allein eigenen Weise bethätigt, anderes Sein geben könne, das nicht durch sich ist, und deßhalb auch in ganz anderer Weise erscheint; wie er ferner behauptet, daß, wenngleich jedes Sein sich selbst offenbar werde, diese Selbstoffenbarung doch sehr verschieden sein könne, und man deßhalb für jede verschiedene Weise der Selbstoffenbarung ein entsprechendes Prinzip voraussetzen, nicht aber alle Weisen für alle Prinzipe geltend machen müsse[1]): also kann man auch gegen ihn zur Rechtfertigung der gewöhnlichen Ansicht bemerken, daß aus der Natur des Seins und der Erscheinung sich ebensowenig die Identität des Seins und Denkens ergiebt; und daß wir deßhalb, weil jedes Sein sich bethätigen muß, noch nicht berechtigt sind, nur das als Sein anzuerkennen, dessen Bethätigung Leben und Bewußtsein einschließt. Wie also er wider Hegel sagt, daß die Natur wahres Sein haben kann, ob sie gleich nur wahrnimmt und nicht denkt, und deßhalb nur ihre Erscheinungen, nicht ihr Wesen erkennt: so läßt sich ebensowohl gegen ihn behaupten, daß auch das Unorganische, ob es gleich nur nach außen sich bethätigt, und das Organische, ob es gleich nur sich ausbildet, ohne sich zu empfinden, ein wahres Sein haben kann; und dies deßhalb, weil auch das bloß äußerliche Wirken ohne Leben, und das Leben ohne Empfindung eine wahre Bethätigung und Erscheinung ist. Wenn somit Pabst mit großer Zuversicht fragt: „Wie ist die Natursubstanz ein Wirkendes und doch bewußtlos? — kann die Wirksamkeit etwas Anderes sein als Leben? — und Leben etwas Anderes als Streben der Substanz nach Selbstinnewerdung[2])?“ — so antworten wir, eben weil allerdings das Leben mehr als bloßes Wirken, und das Bewußtsein mehr als bloßes Leben ist, kann es in der Natur Substanzen

[1]) Eur. und Her. S. 194. [2]) Janusköpfe S. 101.

geben, die ohne Bewußtsein leben, und andere, die ohne zu leben, wirken.

So lange man demnach bloß die Natur des Seins und der Bethätigung betrachtet, folgt mit nichten, daß jedes Sein die Bestimmung habe, bewußtes Sein zu werden, und somit kann man diese Behauptung nicht als Grundsatz, dessen Wahrheit aus ihm selbst erkannt werde, geltend machen.

773. Allein man macht für das Axiom nicht bloß die Begriffe des Seins und der Erscheinung, sondern auch jenen des Selbstigen oder Selbstständigen, also der Substanz geltend. An obiger Stelle erklärte Pabst das Leben für Selbstformirung alles wirklichen und selbstigen Seins, und das Selbstbewußtsein für die Vollendung desselben; drückt sich aber noch bestimmter aus, indem er sagt: „Leben ist nichts Anderes, als die Selbstaffirmation einer Substanz von Ihr selbst und durch Sie selbst als selbstig-Wirklichen und wirklich-Selbstigen, d. h. es ist nichts Anderes als Selbstbewußtsein[1].“ Demgemäß würde die Selbstständigkeit, durch welche ein Ding Substanz ist, fordern, daß es sich vor sich selbst bejahe, d. h. sich gegenständlich werde. Man hat Cartesius getadelt, daß er von der Substanz eine Erklärung gab, der zufolge Gott allein Substanz sein würde. Weil nämlich der Begriff Substanz eine Unabhängigkeit des Seins ausdrückt; so meinte er, nur derjenige sei im eigentlichen Sinne Substanz, der in seinem Sein in jeder Hinsicht unabhängig ist. Statt dessen hätte er überlegen müssen, welche Art von Unabhängigkeit der Begriff Substanz einschließe. Gerade so nun verhält es sich mit der Selbstständigkeit, die durch die Unabhängigkeit gegeben ist. Wir hörten oben (n. 685.) den h. Thomas sagen, wenn selbstständig sein (per se stare) so viel heiße, als durch sich sein; so könne die Selbstständigkeit nur von Gott, der keine Ursache habe und Ursache alles Andern sei, ausgesagt werden Wenn aber selbstständig sein, so viel heiße, als in sich und für sich sein, und daher, um zu sein, keines Andern als Subjectes bedürfen; so komme die Selbstständigkeit auch dem, was nicht durch sich ist, zu; — obgleich auch diesem wiederum in sehr verschiedener Weise. In höherer Weise ist der Geist selbstständig; weil, was ihm seine Bestimmtheit und insofern seine Wirklichkeit giebt, die Form, nicht in einem Andern, sondern in sich selbst subsistirt, und deßhalb

---

[1]) Janusköpfe S. 100.

seine Wesenheit einfach ist; während des Körpers Wesenheit aus Theilen besteht, die, was zur Selbstständigkeit erfordert wird, nur in ihrer Vereinigung haben; denn für sich entbehrt der Stoff der Bestimmtheit und die Form der Subsistenz. — Wir wissen nun, daß der h. Thomas in eben jener höheren Selbstständigkeit, die der Geist durch seine Einfachheit hat, den Grund fand, weßhalb er seiner selbst bewußt und der eigentlichen Gewißheit fähig ist; aus der Getheiltheit (Materialität) aber, die sich ebensowohl in der Thätigkeit, als in dem Wesen der körperlichen Substanz finden muß, begriff, daß dieselbe, wenn sie erkenne, doch immer nur, sei es in sich, sei es in Anderm, Erscheinungen erkenne (n. 106 ff.). So fragt es sich denn nun, mit welchem Rechte die Günther'sche Schule behaupte, daß jedes selbstige Sein die Bestimmung haben müsse, wenigstens zu diesem unvollkommnen Wissen und unvollendeten Bewußtsein zu gelangen.

Die Selbstständigkeit erheischt, daß ein Wesen nicht bloße Erscheinung oder Theil eines Andern sei, sondern für sich bestehe; daraus werden wir, weil die Erscheinung dem Sein entspricht, mit Recht folgern, daß ein selbstständiges Wesen auch eine Thätigkeit für sich habe, nicht bloß Leidendes sei: aber kann man daraus auch ferner schließen, daß es sich für sich oder deutlicher vor sich bethätigen, sich Object der Erkenntniß werden müsse? In dem Begriff der Selbstständigkeit liegt das mal gewiß nicht. Nach Hegel ist die Selbstoffenbarung, zu der das Sein bestimmt ist, noch nicht vollendet, wenn das Prinzip sich vor sich bethätigt, und also Subject und Object geworden ist, sondern erst, wenn es sich als die Einheit beider erkannt hat, und dadurch „übergreifendes Subject" geworden (zum Selbstbewußtsein) gelangt ist. Dagegen macht nun Günther die verschiedenen Weisen der Selbstoffenbarung, die dem verschiedenen Sein der Prinzipe entsprechen, geltend. Ein Prinzip, sagt er, das sich nur dadurch offenbar werden kann, daß es in Theile auseinander geht, kann sich in jener Einheit, die in der Theilung untergegangen ist, nicht mehr erfassen. Für ein solches Prinzip ist also die Selbstoffenbarung als vollendet zu betrachten, wenn es sich in seinen Erscheinungen oder Besonderungen gegenüber getreten ist[1]). Aber wenn nun demgemäß Günther wider Hegel behauptet, daß ein Prinzip (durch Bewußtsein) Subject sein kann, ohne die Bestimmung zu haben,

[1]) Eur. und Her. S. 162 und S. 181.

auch (durch Selbstbewußtsein) „übergreifendes Subject“ zu werden: so können wir wider ihn behaupten, daß ein Prinzip (durch seine Bethätigung) Subject, d. h. Grund und Träger von Erscheinungen sein kann, ohne bestimmt zu sein, auch (durch Erkenntniß seiner Erscheinungen) bewußtes Subject zu werden.

774. Indessen dagegen sagt Günther: „Ein Rein-Objectives ist so gut wie ein Rein-Subjectives ein leeres Abstractum, und daher ohne Wahrheit. Ebenso ist das Todte eine formale Contradiction des Lebendigen, und als solche wieder nichts Reales[1]).“ Rein-objectiv ist nach dem Sprachgebrauch der Identitätsphilosophie, was erkannt wird, ohne zu erkennen, und rein-subjectiv, was erkennt, ohne (von sich) erkannt zu werden. Das eine oder das andere für real zu halten, wäre also eben jener Fehlgriff, dessen sich nach Günther die alte Schule durchgehends schuldig machte: was nämlich das abstrahirende Denken trennt, in derselben Getrenntheit als objective Realitäten zu behandeln (n. 540). Wir trennen in unserm Denken das Wesen und seine Erscheinung, und stellen sie einander gegenüber: aber es wäre gefehlt, wenn wir auch in der Wirklichkeit ein Wesen ohne Erscheinung oder eine Erscheinung ohne Wesen annehmen wollten, und deßhalb müssen wir auch in Gott etwas, das dem Begriffe des Wesens, nämlich Sein, und etwas, das dem Begriffe der Erscheinung entspricht, nämlich Thätigkeit denken. Obgleich nun in dem Geschaffenen Sein und Thätigkeit (Wesen und Erscheinung) nicht wie in Gott zusammenfallen; so können sie doch deßhalb auch im Geschaffenen nicht das eine von dem andern geschieden dasein: es kann nichts geben, das bloß Wesen, und nichts, das bloß Erscheinung wäre. Aber müssen wir dasselbe vom Rein-Objectiven und Rein-Subjectiven gelten lassen? Es kann kein Erkennendes geben, das nicht auch einigermaßen seiner bewußt und folglich von sich erkannt sei: aber kann es etwa auch nichts geben, das erkannt wird, ohne zu erkennen? Wenn bewußtlos und leblos sein ebenso viel ist, als erscheinungslos und thatlos sein: dann — aber auch nur dann ist die Behauptung gegründet. Auch sie also ruht ganz auf der Annahme, daß jedes Seins Bethätigung Denken sei, oder sie ist vielmehr nur ein anderer Ausdruck derselben. Von neuem schließen wir demnach: wenn Günther gegen Hegel sagt, daß die Einheit des Seins eine unbegründete Vor-

[1]) Ebend. S. 177.

aussetzung ist, und es deßhalb ein Prinzip geben könne, das erkenne, ohne sich selbst (dem Wesen nach) zu erkennen; so darf auch die alte Schule ihm entgegnen, daß die Identität des Seins und Denkens eine willkürliche Annahme sei, und es deßhalb ein Sein geben könne, das seine eigene Thätigkeit habe (selbstig-wirklich sei), ohne deßhalb auch Bewußtsein zu haben.

775. Indessen scheint Günther an eben der Stelle, von der wir reden, dennoch einen Beweis für seine Ansicht vorzubringen. Er handelt von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Die pantheistischen Gegner halten diese bei der Annahme, daß Leib und Seele verschiedene Substanzen seien, für unerklärlich; wie sie auch die Einwirkung der Naturwesen aufeinander nur daraus begreiflich finden, daß sie Theile und Glieder einer und derselben Substanz seien, und folglich in ihnen diese auf sich selber einwirke. Günther nun räumt ein, daß die „sinnlosen" Naturwesen auf die „sinnbegabten" deßhalb einwirken können, weil die einen wie die andern Besonderungen einer und derselben Natursubstanz seien: aber den Grund hievon findet er nicht darin, daß diese eine Substanz auf sich selber einwirke; — denn nachdem sie in die Vielheit von Einzelheiten auseinander gegangen ist, kann sie als numerisches Eins nicht mehr vorhanden sein; — sondern darin, daß in Folge jenes Verhältnisses zu dem einen Naturprinzip das „Sinnlose noch kein Lebensloses, kein Todtes, kein rein Objectives zu nennen sei." Denn, wie wir schon wissen, das Unorganische ist nach Günther die Natursubstanz in ihrer Veräußerung; die Veräußerung selbst aber ist Lebensthätigkeit, weil aus dem Streben nach der Verinnerung hervorgegangen (n. 665). Wenn also diese Einheit des Prinzips in den Naturwesen, damit sie auf sich einwirken, nur deßhalb nothwendig ist, weil sonst die „sinnlosen" auch leblos und rein objectiv sein würden: so folgt, daß auch zwischen „qualitativ-verschiedenen Substanzen" wie Leib und Seele sind, ein Realverhältniß (d. h. Wechselwirkung) möglich ist; wofern sie nur unter der einen Kategorie des Lebendigen und Bewußten stehen, d. h. wofern nur auch der Leib für sich betrachtet Leben und Bewußtsein hat[1]). Anderswo redet Günther

[1]) Denselben Gedanken drückt Pabst in Kürze also aus: „Eine wesentlich bewußtlose Natur würde ewig unwahrgenommen neben dem Geiste stehen, und wäre für denselben nicht vorhanden, d. h. sie wäre, weil selbst nicht denkend, auch nicht denkbar. Denn was in's Wissen des

auch in dieser Weise: was unter einander verkehren soll, braucht nicht einerlei Sein zu haben, es genügt, daß es der Form nach sich ähnlich sei; die Form alles Seins aber ist Bewußtsein.

Es muß anerkannt werden, daß die Wechselwirkung, von der die Rede ist, zwischen Seele und Leib nicht Statt finden könnte, wenn der Leib unbelebt wäre; aber an seinem Orte werden wir zeigen, daß deßhalb der Leib nicht ein ihm eigenes Lebensprinzip haben muß, ja daß vielmehr bei dieser Voraussetzung auch zwischen dem belebten Leibe und der Seele jener Verkehr unmöglich sein würde. Hier fragen wir, wie doch Günther bei seiner Ansicht von dem Verkehr zwischen Leib und Seele es unbegreiflich finde, daß ein Körper ohne Leben und Empfindung auf einen belebten einwirke. Nicht bloß wenn die Naturwesen Erscheinungen einer und derselben Substanz sind, sondern auch wenn sie jedwedes für sich bestehen, ist dennoch der Unterschied zwischen den belebten und unbelebten unvergleichlich geringer, als jener zwischen dem Geiste und dem belebten Körper. Denn die organischen Körper haben mit den unorganischen die stoffliche Grundlage gemein, und können deßhalb diese auch der Substanz nach in sich aufnehmen, und wenn die Lebenskraft in ihnen erlöscht, zu unorganischen werden. Daher sagt man mit Recht, daß die Naturwesen, wenn sie gleich in ihrem spezifischen Sein verschieden sind, dennoch in realem und physischem Sinne eine Gattung bilden: während Geist und Körper ihrem ganzen Sein nach so verschieden sind, daß sie nur dem Begriffe nach unter eine Gattung gebracht werden können (n. 143). Daß also unter den Naturwesen bei jener Verwandtschaft und jenem Verkehr, die sie dem Sein nach haben, auch ein Verkehr dem Wirken und Leiden nach Statt finde; dazu muß gewiß viel weniger erfordert werden, als daß ein belebtes Naturproduct zum Lebensverkehre mit einer geistigen Substanz gelange.

Weßhalb aber meint Günther, daß nichts destoweniger zwischen dem Leibe und Geiste des Menschen jenes reale Verhältniß, das diesen Verkehr zur Folge habe, möglich sei? Nämlich, weil der sinnlich belebte Leib mit dem Geiste unter eine Kategorie, die Kategorie des Bewußten, gestellt sei. Aber findet sich denn

---

Geistes eingehen soll, muß in lebendige Wechselwirkung mit dem Geiste treten, d. h. muß leben." Januskövfe S. 100.

nicht auch für die belebten und unbelebten Körper eine gemeinsame Kategorie, die Kategorie des Thätigen? Soll es also, damit der Leib auf den Geist einwirken könne, hinreichen, daß jener wie dieser Leben und Bewußtsein, obschon ein ganz verschiedenes habe: wie soll es denn, damit ein Unsinnliches auf ein Sinnbegabtes einwirke, nicht genügen, daß jenes wie dieses Thätigkeit hat? besonders da sich behaupten läßt, daß zwischen der Thätigkeit, deren ein unsinnliches Naturwesen fähig ist, und zwischen der sinnlichen Wahrnehmung wiederum der Abstand viel geringer ist, als zwischen dem Empfinden und Bewußtsein des Naturwesens und zwischen dem Denken und Selbstbewußtsein des Geistes; und das aus dem Grunde, weil jede Thätigkeit des Naturwesens auch die des Empfindens auf materieller Grundlage vollzogen wird, und daher ihrem Wesen nach von der Thätigkeit des Geistes ebenso verschieden ist, als das Sein, aus dem sie entspringt, von dem Sein des Geistes.

776. Um aber der Sache noch mehr auf den Grund zu kommen, weßhalb kann das Materielle auf das Immaterielle nicht einwirken? Weil das Materielle nichts bewirken kann, was nicht materiell wäre, das Immaterielle aber nichts in sich aufnehmen kann, was nicht immateriell ist. Daß ein Leidendes keine Wirkung, als die seinem Sein entspricht, in sich aufnehmen kann, leuchtet von selbst ein; daß aber auch, was ein Wesen in einem andern bewirken soll, seinem (des Wirkenden) Sein entsprechen muß, ergiebt sich daraus, weil dies Sein der Grund jener Wirkung ist. Dies hindert nicht, daß ein Wesen höherer Art auf ein anderes, das auf tiefere Stufe gestellt ist, einwirke: denn wenn es gleich die Wirkungen, die es hervorbringt, nicht so, wie sie in diesem sind, in sich besitzt; so kann es doch dieselben in höherer Weise haben, und das genügt, damit es Grund derselben in anderen sei. Es kann also z. B. der Geist den Körper bewegen, und dadurch bewirken, daß derselbe bald an diesem, bald an jenem Orte gegenwärtig sei; weil auch seine Gegenwart nicht an einen Ort gebunden, und auch er einer, freilich ganz anderen, Bewegung fähig ist. Wohl aber folgt, daß ein Wesen in einem andern nichts hervorbringen kann, was in ihm selbst entweder gar nicht oder in nicht nur anderer, sondern auch niederer Art ist. Weil also demzufolge der Körper nichts hervorbringen kann, das nicht körperlich wäre, und der Geist nichts in sich aufnehmen kann, was nicht geistig wäre; das Körperliche aber vom Geistigen wesentlich ver-

schieden ist; so folgt, daß, wenngleich der Geist auf den Körper, mit nichten jedoch der Körper auf den Geist einwirken kann.

Ein anderer Grund liegt darin, weil, wie eben gesagt wurde, jedes Wirken des Körpers auf materieller Grundlage vollzogen wird. Denn was heißt das? Die Kraft, durch welche ein Körper thätig ist, wirkt nicht für sich allein, sondern in ihrer Vereinigung mit dem Körper: denn wenn sie ohne den Körper wirkte, so müßte sie als geistige Substanz gedacht werden, die, wenngleich mit dem Körper vereinigt, doch ohne den Körper sein könnte, und es wäre in dieser Voraussetzung nicht der Körper, sondern ein Anderes in ihm thätig. Ist aber der Körper das Thätige, so muß auch die Thätigkeit, wie der Körper, Größe und Ausdehnung haben. Weil also ein solches Wirken in ein Einfaches nicht aufgenommen werden kann; so ist es unmöglich, daß eine geistige Substanz von der körperlichen leide. Dazu kommt, daß zu dieser Einwirkung stets eine Berührung nothwendig ist, diese aber kann wiederum zwischen dem Einfachen und Ausgedehnten nicht Statt finden[1]).

Aus eben diesen Gründen, welche die Unmöglichkeit, daß der Körper im Geiste Veränderungen hervorbringe, darthun, ist es aber nun leicht begreiflich, daß hingegen die Körper unter sich einen Verkehr des Wirkens und Leidens haben können. Zunächst findet sich in allen, was die eben erwähnte Bedingung dieses Verkehrs erfordert, Größe und Ausdehnung. Außerdem kann aber nur noch dieses nothwendig sein, daß der eine Körper empfänglich sei für das, was ein anderer im Stande ist, zu verursachen. Daß es nun im allgemeinen eine solche Empfänglichkeit gebe, bietet gewiß keine Schwierigkeit dar. Weil aber ferner auch die vollkommensten Körper von den unvollkommensten nicht ihrem ganzen Wesen nach verschieden sind; so wird es begreiflich, weßhalb auch organische Körper für das, was unorganische bewirken, Empfänglichkeit haben. Ist gleich ihr Sein Leben, so hat doch dieses in ihnen ein stoffliches Substrat, und in Folge dessen mit dem Sein des Unbelebten Verwandtschaft. Wie sie deßhalb manche Eigenschaften mit ihnen gemein haben, so können sie auch für Wirkungen, die nicht über die Sphäre des Unorganischen hinausgehen, empfänglich sein. Dies also ist der Grund, weßhalb z. B. das Feuer ebensowohl den belebten als unbelebten Körper erwärmt, und es ist,

---

[1]) S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 56. — In l. 1. de Generatione lect. 19.

um solche Wirkungen begreiflich zu finden, gewiß nicht nöthig, die lebendigen und leblosen Dinge als Erscheinungen oder Bruchtheile einer und derselben Substanz, sei es, daß diese ihre Einheit in der Theilung bewahre oder verliere, zu betrachten.

Man wird vielleicht entgegnen, um solche rein materielle Einwirkungen handele es sich nicht; die Schwierigkeit liege darin zu erklären, wie das Leblose auf das Sinnliche einwirke, so daß es sich diesem offenbare. Aber dabei ist zu bedenken, daß die Wahrnehmung nicht sowohl im Gegenstande eine besondere Weise einzuwirken, als vielmehr im Wahrnehmenden eine besondere Weise zu leiden voraussetzt. Das Feuer, um auf dasselbe Beispiel zurückzukommen, wirkt von seiner Seite nicht anders auf den belebten, als auf den unbelebten Körper ein; daß also der belebte Körper nicht bloß erwärmt wird, sondern auch die Wärme empfindet, kann nur darin seinen Grund haben, daß es in ihm ein Vermögen giebt, außer der Wärme auch jenen Eindruck, wodurch sie empfunden wird, zu empfangen. Wenn dies Vermögen als ein Vermögen zu leiden bezeichnet wird; so ist jedoch dies Leiden ein vervollkommnendes, und kommt überdies nicht ohne Thätigkeit des Leidenden zu Stande (n. 716). Weil nun die sinnliche Erkenntnißkraft eine organische und als solche von der Veränderung, die das Organ erleidet, abhängig ist; so genügt, um die Wahrnehmung von Seiten des Gegenstandes zu erklären, daß dieser auf das Organ einwirken könne, was, weil das Organ körperlich ist, dem Gesagten zufolge keiner Schwierigkeit unterliegt.

777. Aber wie Günther, was durch die Erfahrung gegeben ist, ohne die Annahme einer nach Bewußtsein strebenden Natursubstanz für unerklärlich hält; so glaubt er auch den Ursprung der Welt aus Gott ohne diese Annahme nicht begreifen zu können. Es ist einer der vorherrschenden Gedanken seiner Speculation, daß „die Creatur der verkehrte, contraponirte Gott, und deßhalb eben Nicht-Gott“[1]) sei: diesen Gegensatz betrachtet aber Günther auch und ganz besonders mit Beziehung auf die göttliche Dreifaltigkeit. „Wesen und Form im absoluten Sein, sagt er, stehen mit dem Wesen und der Form im relativen Sein geradezu im verkehrten Verhältnisse zu einander. Gott ist Einheit seinem Wesen nach, Dreiheit seiner wesentlichen Form nach; — die Weltcreatur aber (die Totalität des Relativen) ist

---

[1]) Vorsch. Bd. 1. S. 117.

Dreiheit in der Substanzialität, nämlich: Geist, Natur und Menschheit, — und Einheit in der Form oder Accidenz, denn jedes Prinzip in den drei Regionen des Weltalls kömmt zur Selbstoffenbarung durch den Dualismus von Grundkräften und ihrer Wechselwirkung, wenn auch das Resultat hievon, der Gedanke, das Bewußtsein jedesmal ein anderes ist, wie das Sein selber[1]).“

Die Wahrheit des Gedankens, daß die Welt ebensowohl Gegenbild als Nachbild der Gottheit sei, haben wir schon bei anderer Gelegenheit anerkannt, und gern wollen wir darin ein Verdienst Günther's erblicken, diesen Gedanken gerade in unserer Zeit so scharf bezeichnet und in den Vordergrund gestellt zu haben. Es haben aber auch von jeher die größten christlichen Denker diesen doppelseitigen Vergleich mit besonderer Beziehung auf die Dreifaltigkeit Gottes angestellt, und Spuren oder Analogien dieses Geheimnisses sowohl im Ganzen der Schöpfung, als in den einzelnen Geschöpfen gesucht. Doch können wir deßhalb dem, was Günther von dem umgekehrten Verhältnisse des Wesens und der Form sagt, nicht beistimmen. Unter der Form versteht er, wie man sieht, die Weise, in welcher das Sein sich bethätigt. Nun kommt aber er selbst oft auf den Grundsatz zurück, daß diese Weise der Beschaffenheit des Seins, und folglich dem Wesen entsprechen muß, und gerade hierauf gründet er — mit vollem Rechte — die Widerlegung des Pantheismus: Weil die Weise, in welcher die Natur, von jener, in welcher der Geist zur Selbstoffenbarung kommt, wesentlich verschieden ist; so muß auch das Sein der Natur vom Sein des Geistes wesentlich verschieden sein. Wenn aber dieser Schluß richtig ist, wie soll dann mit demselben nicht auch erwiesen sein, daß Geist, Natur und Mensch dem Wesen und Sein nach ebenso ähnlich und ebenso verschieden sind, als der Form und dem Bewußtsein nach? Günther selbst setzt auch an der hier angeführten Stelle hinzu, daß jedoch der Gedanke oder das Bewußtsein, zu welchem jedes der drei Prinzipien in der Selbstoffenbarung durch den Dualismus von Grundkräften und ihrer Wechselwirkung gelange, wie das Sein selber ein anderes sei. Nun wird er aber doch gewiß nicht läugnen, daß auch die Grundkräfte und ihre Wechselwirkung, und somit die Selbstoffenbarung in jedem, wie das Sein selber, verschieden seien. Wenn aber das, so ist

[1]) Ebendort. Vergl. Eur. und Her. S. 211 (oben n. 510).

auch die Form eine andere: und kommen die drei Prinzipe trotz dieser Verschiedenheit in der Form deßhalb überein, weil sie alle zu irgend einer Selbstoffenbarung gelangen; so muß sich dieselbe Uebereinstimmung auch im Wesen finden, als durch welches sie die Bestimmung und daher auch die Befähigung zur Selbstoffenbarung haben. —

Ebenso verhält es sich mit dem, was Günther über die Verschiedenheit und Aehnlichkeit des Geschöpfes mit dem Schöpfer hinzufügt. „Kann", sagt er, „die Creatur als solche das Wesen Gottes mit Gott nicht gemein haben; so hat sie doch in der Wesensverschiedenheit die Form (den Modus existendi) mit Ihm gemein." Wir entgegnen, daß die Creatur mit Gott ebensowenig das, was Günther die Form nennt, nämlich die Bethätigung oder das Bewußtsein, als das Wesen gemein hat. Wenn sie aber nichtsdestoweniger deßhalb, weil auch sie ein Bewußtsein hat, mit Recht Ebenbild Gottes genannt wird; so muß derselbe Vorzug auch in ihrem Wesen, demzufolge sie wahres Sein, Substanz, und deßhalb der Bethätigung fähig ist, anerkannt werden. Und wie es, um allen Pantheismus fern zu halten, nothwendig ist, in dem Geschöpfe nicht bloß die Aehnlichkeit, die es mit dem Schöpfer hat, sondern ebensowohl den Gegensatz, den es mit ihm bildet, zu betrachten; so ist es zu demselben Zwecke, wie ja Günther selbst oft genug hervorhebt, nicht weniger nothwendig, diese Substanzialität des geschaffenen Seins zu behaupten.

778. Obgleich demnach die Schöpfung in der von Günther angegebenen Weise als Gegenbild der göttlichen Dreieinigkeit nicht angesehen werden kann; so ist es doch in der Natur der Sache gegründet, und der christlichen Denkungsweise durchaus angemessen, die drei Arten von Wesen, aus welchen die Welt besteht, im Verhältnisse der These, Antithese und Synthese zu betrachten (n. 510). Dem Geisterreiche steht die Körperwelt in ihrer Materialität entgegen, und der Mensch vereinigt in sich die geistige und die körperliche Natur. Aber nöthigt uns diese Betrachtungsweise, die Körperwelt als Eine Substanz zu denken? Im Reiche der Geister haben wir eine Vielheit von Substanzen, ebenso im Geschlechte der Menschen; warum dürften wir sie nicht in der Körperwelt annehmen? Man will nämlich jenes Verhältniß von These, Antithese und Synthese insbesondere nach dem Bewußtsein der Weltwesen bestimmen: nun kann aber der gesammten Natur kein Bewußtsein beigelegt werden, es sei denn, daß sie Erscheinung

eines Prinzipes ist; und doch muß die gesammte Natur und nicht bloß eine Art von Naturwesen Antithese des Geistes sein. —

Indessen eben dies ist die Frage, ob jener Gegensatz, der sich allerdings ebensowohl in der Erscheinung als im Sein darstellen muß, durch die Verschiedenheit des Bewußtseins bestehe. Der Geist, der Mensch, das Naturwesen kommen darin überein, daß sie Substanzen, und als solche fähig sind, durch eigene Thätigkeit zu erscheinen; in der verschiedenen Weise ihrer Bethätigung aber offenbart sich jene Verschiedenheit des Wesens, durch welche sie das Verhältniß, von dem wir reden, bilden. Der reine Geist hat keine andere als immaterielle Bethätigung, und darum ist sein ganzes Leben Denken, und zwar rein intellectuelles Denken, und ein ihm entsprechendes Wollen. Umgekehrt ist alle und jede Erscheinung der Naturwesen eine materielle; auch die vollkommensten können nur in und vermittelst körperlicher Organe thätig sein, und darum ist auch das Erkennen und Begehren, zu welchem diese gelangen, immer ein materielles. Der Mensch aber bethätigt sich in beiden Weisen, indem die höheren Fähigkeiten der Seele mit Freiheit, d. h. nicht in körperlichen Organen wirken, die niederen aber an diese gebunden sind. — Halten wir also bei diesem Vergleiche den Begriff der Erscheinung oder Bethätigung fest; so stellt sich jenes Verhältniß der These, Antithese und Synthese auf das vollkommenste dar: denn in allen Geistern finden wir eine immaterielle, in allen Naturwesen eine materielle Bethätigung, im Menschen aber beide. Demzufolge kann auch diese Betrachtung des Weltganzen die Annahme des Günther'schen Naturprinzipes nur dann rechtfertigen, wenn man voraussetzt, daß alle Bethätigung Bewußtsein oder Streben nach demselben sei.

779. Aber läßt sich wider die Annahme einer Natursubstanz nur dies einwenden, daß sie entweder gar nicht oder nur durch eine willkürliche Voraussetzung begründet wird? läßt sich nicht auch darthun, daß sie in sich selbst irrthümlich ist oder zu Irrthümern verleitet? Vielleicht möchte man zu dem Behufe die Bemerkung machen, daß die Natursubstanz, um alle die Bildungen, durch die sie erst zum Denken kommen soll, aus sich erzeugen zu können, schon bewußt und denkend sein müßte. Aber dieser Einrede ist Günther zuvorgekommen. Er läugnet den allgemeinen Satz, „daß es kein Streben ohne Kunde von der Möglichkeit des Angestrebten gebe," und folgert, daß also auch das Streben zum Wissen die Kunde von der Möglichkeit des Wissens nicht voraussetze. Ein

Trieb oder Instinct des Wissens muß zwar anerkannt werden: aber diesem muß in der Natur keine Art von Erkennen oder Wissen vorhergehen. Anders verhält es sich mit dem menschlichen Geiste. Sobald dieser zur Thätigkeit geweckt wird, tritt auch in ihm das Bewußtsein ein; denn sich wissen ist sein ursprüngliches Leben. Aber die Natur, welche, um zu sich zu kommen, vorher von sich kommen, sich veräußern muß, hat vor allem Wissen einen Trieb zum Wissen. Daß sich in ihr dieser Trieb einstelle, hat in der Urbestimmung alles Seins, bewußtes Sein zu werden, seinen Grund; daß aber in ihr der Trieb jedem Wissen vorangehe, daß sie thätig sein und leben könne, ohne zu wissen, das rührt von der ihr eigenthümlichen Bestimmung her, durch Veräußerung ihrer selbst zur Verinnerung zu gelangen. „Daher kann man von der Natur ohne weiteres sagen, daß sie zum Gedanken hingetrieben wird, daß ihr Leben auf den unteren Stufen ihres Daseins" — in ihrer Veräußerung — „unter dem Einen Instincte zum Bewußtsein steht, das sie auch auf den höheren Stufen desselben" — sich verinnernd — „theilweise durchsetzt, bis sie alle Radien in einem Focus zusammenfaßt, der in den Menschen, als letzte Stufe ihrer Organisation fällt. Die Natur lebt also oder ist lebendig ohne zu denken[1])."

Diese Rechtfertigung muß um so mehr für gültig befunden werden, als sie durch alles, was oben über die Zweckthätigkeit der Natur gesagt wurde, ihre Bestätigung erhält. Gäbe es kein Streben ohne Erkenntniß des Angestrebten; so gäbe es in der unorganischen Natur gar keine, und in der organischen erst dann Zweckthätigkeit, wenn sich in ihr das sinnliche Leben entwickelt hätte. Nun lehrt aber die Erfahrung das gerade Gegentheil. Die Thätigkeit, durch welche die plastische Kraft den Samen zum Embryo gestaltet, und das Lebensprinzip diesen zu einem in allen seinen Theilen vollendeten Leibe formt, ist eben jene, die sich ganz vorzüglich als Zweckthätigkeit erweist: bevor sie aber vollendet ist, kann die sinnliche Erkenntniß nicht eintreten. Dennoch muß der Trieb, der diese Thätigkeit leitet, als Trieb oder Streben nach solcher Erkenntniß

---

[1]) Eur. und Her. S. 42. Günther beantwortet zwar an dieser Stelle nicht die Einwendung, von der wir reden; sondern ist mit der Widerlegung einer Theorie Weisse's beschäftigt. Wir glauben ihn aber nicht mißverstanden zu haben, indem wir, was er zu diesem Zwecke sagt, auch als Vertheidigung seiner Lehre von der Natursubstanz betrachten.

bezeichnet werden: denn die sinnliche Lebensthätigkeit ist der Endzweck aller bildenden Thätigkeit, die ihr vorhergeht. Es giebt also wirklich in der Natur Streben nach Erkenntniß und Bewußtsein vor allem Erkennen, und Prinzipe, die in Folge dieses Strebens instinctmäßig sich den Leib mit seinen Organen bilden, um in ihnen zum Erkennen zu gelangen. Demnach ist, wenn wir nur dies betrachten, auch wohl eine allgemeine Natursubstanz denkbar, welche kraft der ihr wesentlichen Bestimmung zum Bewußtsein jenen Instinct, von dem Günther redet, habe, und durch ihn getrieben sich selbst organisch ausbilde, von den unvollkommensten Körpern beginnend und zu immer vollkommeneren Gestaltungen fortschreitend, bis sie in den animalischen Producten zum sinnlichen Leben und Bewußtsein gelange.

780. Jedoch führt uns eben dieser Vergleich auf eine andere Schwierigkeit, für welche sich bei Günther keine befriedigende Antwort finden möchte. Wie die Bildung des organischen Körpers nicht ohne Zweckthätigkeit, so kann sie auch nicht ohne die Einheit des bildenden Prinzips begriffen werden. Nun schärft aber Günther auf das Nachdrücklichste ein, daß das Naturprinzip durch die Differenzirung mit der ursprünglichen Unbestimmtheit auch seine numerisch reale Einheit verloren hat, und darauf ruht bei ihm die Widerlegung des Pantheismus. Denn weil das Naturprinzip in jener seiner Einheit nicht mehr existirt, kann es auch nicht, in derselben sich erfassend, zum Selbstbewußtsein gelangen, und somit sich nicht, wie die pantheistische Lehre behaupten muß, im Menschen zum Geiste steigern. Indessen eine gewisse Einheit soll die Natursubstanz dennoch bewahren: obschon sie nicht mehr als numerisches Eins oder Monas vorhanden sei, so sei sie doch, sagte uns oben (n. 771) Günther, das Eine in dem Vielen. Wir müssen die nähere Erklärung dieser Einheit vernehmen, um urtheilen zu können, ob sich aus ihr die Gestaltung der Körperwelt durch das Naturprinzip begreifen lasse.

„Es giebt," sagt Günther, „ohne Zweifel ein Denken, dessen Inhalt das Allgemeine ist, es ist das begriffsbildende Denken. Jede Logik beschäftigt sich mit ihm. Diesem muß daher auch ein Sein, ein reales Prinzip entsprechen, daß in jener Thätigkeit zum Wissen gelangt, und auch als Sein ein Allgemeines sein muß, da es ja in jener Thätigkeit nur seine Selbstoffenbarung vollzieht. Ein Real-Allgemeines bezeugt sich also in der Bildung des Begriffs, d. h. des Formal-Allgemeinen."

„Daraus ergiebt sich zugleich: daß das begriffbildende Subject (Individuum) als solches nicht das Real-Allgemeine sein könne, wohl aber, daß dieses für seine Totalität auch auf jenes Individuum angewiesen ist. Ferner daß zur Totalität des Real-Allgemeinen nicht bloß die Region der subjectiven" (d. i. sinnbegabten) „Individuen, sondern auch noch die Region jener Individuen oder Einzeldinge gehört, die zu jener sich als Objecte verhalten, und zunächst das sogenannte Materiale für die begriffbildende Thätigkeit der ersteren hergeben; eigentlich aber sind sie nicht bloß für den Begriff, sondern sie sind der Begriff selber, weil er schon in ihnen ist, wenn auch nicht als reiner Gedanke und Ueberzeugung, so doch als Zeugung und Gattung. Beide Regionen constituiren also die Totalsphäre des Real-Allgemeinen. Dieses ist in Beiden, von Beiden das Eine Prinzip, und als dieses die Seele jedes Einzeldinges in jeder der zwei Regionen. Als Realprinzip ist es auch das eigentliche Sein in beiden; und jene Region, die man sonst das Sein im Gegensatze zu der des Denkens zu nennen pflegte, ist so gut wie diese nur eine Region des Daseins (der Erscheinung), die sowohl in sich, als mit der andern (ihr entsprechenden) durch das eine Realprinzip, als das Beiden Gemeinsame zusammengehalten wird, und hiemit zugleich in der (relativen) Allheit aller Individuen das Allen Gemeinsame, das Real-Allgemeine ist; und deßhalb der lebendige Begriff genannt werden kann. Das eine Prinzip in dieser Allgemeinheit ist also zu sich selber in den Gegensatz getreten, und zwar in den des Daseins (Lebens) ohne (förmlichen) Gedanken und in den mit Gedanken; und da beide Formen des Daseins seine Productionen sind, so vollzieht es in der ersteren ebenso seine Selbstveräußerung, wie in der zweiten seine Selbstverinnerung, die da anhebt, wo das Sinnesorgan und seine Function sich ansetzt, und sich durch die Fünfzahl fortsetzt. Mit der Sinnesfunction beginnt der Uebergang des Realprinzips aus der Region des blos lebendigen Daseins in die des lebendigen und denkenden Daseins, die im Menschen als Naturgebilde ihren Gipfel erreicht in der Bildung des Begriffs, des Formal-Allgemeinen. . . . ."

„Das Formal-Allgemeine aber in höchster Steigerung hat eine doppelte Seite. Es ist als reiner Begriff ebenso die höchste Bestimmtheit, die das Real-Allgemeine auf der Spitze seiner Selbstbestimmungen sich gegeben, wie es wieder die höchste

Unbestimmtheit ist. Sein Inhalt ist nämlich das Etwas, aber auch das Nichts zugleich, weil nichts von alle dem, was in jeder der beiden Sphären da ist und Dasein heißt."

„Dieser doppelten Seite des Begriffs sollte nun auch eine doppelte Beziehung entsprechen. Seine höchste Bestimmtheit müßte ebenso bezogen werden auf das Real=Allgemeine (auf das Real=Eine in relativer Allheit), wie seine höchste Unbestimmtheit auf das Reale als numerisches Eins (Monade) d. h. als nothwendige Voraussetzung seiner Selbstbestimmung: das Reale in relativer Allheit zu werden, in welcher letztern das Reale eben seine numerische Einheit unwiederbringlich verloren hat[1])." — Und nun folgt der Beweis, daß jedoch diese zweifache Beziehung des Begriffs von keinem Naturindividuum, sondern nur im Menschen vom Geiste vollzogen werden kann.

781. Wenn Günther an dieser und andern Stellen die Allgemeinheit des Seins auf die Natur beschränkt; so ist damit ausgesprochen, was in der pantheistischen Speculation vom Verhältniß des Endlichen zu der absoluten Substanz gesagt werde, sei nur vom Verhältniß der Naturwesen zu dem Naturprinzip wahr; d. h. nur der Natur könne ein Sein zu Grunde liegen, das durch seine Bethätigung oder Selbstoffenbarung sich in Gattungen, Arten und Individuen besondere. Darin liegt also auch der Gedanke, auf den Günther oft zurückkommt, daß die monistische Philosophie im Widerspruch mit ihrer eigenen Methode das Naturprinzip durch Besonderung sich bis zum Geiste steigern lasse. Aber es fragt sich, ob Günther nicht besser gethan, in jener Methode selbst den innern Widerspruch zu suchen. Denn wir sind der Ansicht, daß die Lehre von der Besonderung des Allgemeinen dadurch, daß sie auf die Natur beschränkt wird, nicht aufhört, irrthümlich zu sein, und daß Günther, wenn er sie einmal annimmt, mit Unrecht läugnet, daß die Besonderung bis zum Geiste fortgesetzt werden könne.

Um uns hierüber näher zu erklären, müssen wir an die Unterscheidung des Allgemeinen erinnern (n. 150). Die Allgemeinheit des Begriffs besteht darin, daß sein Inhalt sich in vielen Dingen findet oder finden kann, und dies ist es, was Günther das Formal=Allgemeine nennt. Vom Real=Allgemeinen kann man eine doppelte Erklärung geben, jenachdem man über die ob=

---

[1]) Eur. und Herakles. S. 359—361.

jective Wahrheit der allgemeinen Begriffe verschieden denkt. Der gemäßigte Realismus behauptet, daß die Allgemeinheit den Dingen nicht, wie sie in sich, sondern wie sie im denkenden Geiste sind, zukommt, und setzt also die Realität des Allgemeinen darin, daß der Inhalt des Begriffs, die Wesenheit, in der Wirklichkeit vervielfältigt ist oder werden kann. Die qualitative Einheit (Gleichartigkeit) der Dinge ist der Grund der numerischen Einheit des Begriffes. — Der übertriebene Realismus aber will die Allgemeinheit in den Dingen, abgesehen von unserm Denken finden, und behauptet demzufolge, daß in allen Einzelwesen einer Art die Wesenheit der Zahl nach dieselbe sei, daß sie also nicht in sich, sondern nur ihrer Erscheinung nach vervielfältigt werde, in den Individuen sich auf mannigfaltige Weise darstellend. In dieser Theorie ist somit das Real-Allgemeine nicht die Wesenheit, insofern sie vervielfältigt d. h. oftmals gesetzt werden kann, sondern es ist die numerisch eine Wesenheit, die in vielen Dingen als das eigentliche Sein dem individuellen Erscheinen zu Grunde liegt. Die Identitätsphilosophie nun dehnt diese Behauptung bis auf die höchste Gattung aus, und kommt so zu jenem allgemeinen Sein, das in allen Dingen das eigentliche Wesen sein soll.

Es ist jedoch in der pantheistischen Weltansicht noch ein anderes Moment zu unterscheiden. Außer der Allgemeinheit des Begriffes und der Allgemeinheit des Seins giebt es auch noch eine Allgemeinheit der Ursache, und sie besteht darin, daß Eines Ursache von Vielem ist. Es kann aber die Ursache ihre Wirkungen an sich, undaußer sich hervorbringen, und daher die Substanz schon deßhalb, weil sie eine mannigfaltige Erscheinung hat, als allgemeine Ursache dieser bezeichnet werden. Die Besonderung des Allgemeinen also, von der in der neuen Philosophie so viel die Rede ist, setzt voraus, daß das Allgemeine, welches das eine wahre Sein aller Dinge sein soll, auch nach Art der Substanz allgemeine Ursache sei. Denn eben dadurch geschieht die Besonderung, daß, wie wir vom höchsten Begriff zu Gattungen, Arten und Individuen vermittelst fortschreitender Bestimmung herabsteigen, ebenso das Sein, das ursprünglich unbestimmt ist, in sich selbst die Bestimmungen setzt, wodurch Gattungen und Arten unterschieden sind, und die Individuen als Dinge einer bestimmten Art in's Dasein treten; sich so zu allem machend, daß es in allem als das eine Sein und Wesen in mannigfaltiger Offenbarung ist. In dieser Speculation fallen also das begrifflich-, sachlich- und ursachlich

Allgemeine zusammen. Das allgemeine Sein, das Inhalt des höchsten Begriffes ist, wird für die Wesenheit und die Ursache aller Dinge genommen.

782. Gehen wir nun zur Prüfung der Lehre Günthers über. Die Natursubstanz ist in ihrer ursprünglichen Unbestimmtheit, wie Günther selbst erklärt[1]), ein Abstractum, das zugleich concret, und ein Concretum, das zugleich abstract ist. Sie ist ein Concretum; denn sie ist ein Reales in numerischer Einheit, Monade: sie ist zugleich ein Abstractum, weil sie noch kein bestimmtes Naturding, weder Mineral, noch Pflanze, noch Thier ist. Indessen hat sie in dieser Unbestimmtheit doch die Bestimmung, alles dieses, oder wie Günther sagt[2]), das Reale (Real-Eine) in der relativen Allheit der Natur zu werden; und zwar, müssen wir jedoch hinzufügen, durch ihre Bethätigung zu werden, also sich zu allem zu machen. Denn wenn sie gleich, um die Selbstoffenbarung beginnen zu können, durch äußere Einwirkung geweckt werden muß; so ist doch, einmal zum Leben erwacht, sie selbst es, die durch fortschreitende Zeugungen sich zu jener mannigfaltigen Allheit bestimmt. Sie muß also ein Prinzip sein, das in seiner Unbestimmtheit sowohl dem leidenden als dem thätigen Vermögen nach den ganzen Reichthum, der sich in der Natur vor uns entfaltet, einschließt. Somit haben wir auch hier ein Allgemeines, das nicht bloß als Sein, sondern auch als Ursache allgemein ist, und ebendeßhalb auch von Günther Realprinzip genannt wird.

Hier stellt sich nun zuerst die Frage ein, ob ein solches Concretum, das zugleich abstract sein soll, denkbar sei. Am Schlusse der Stelle, die wir oben vollständig mitgetheilt haben, sagt Günther, der Inhalt des höchsten Begriffes in seiner Unbestimmtheit sei „das Etwas" (verstehe in der Natur, also Naturding) „aber auch das Nichts zugleich, weil nichts von alle dem, was in jeder der beiden Sphären" (der Natur) „da ist" (also kein Naturding dieser oder jener Art). Wenn er nun hinzufügt, daß dieser Begriff auf das Naturprinzip, wie es als Monade vorauszusetzen sei, bezogen werden müsse; so soll das freilich nicht heißen, das Urprinzip der Natur werde durch jenen Begriff gedacht. Denn das begriffliche Denken ergreift — nach Günther — nur das Allgemeine der Er-

[1]) Eur. und Her. S. 450. — [2]) Siehe die oben (n. 780.) angeführte Stelle.

scheinungen, nicht das Sein als Prinzip dieser, und daher kann auch, wie er gleich nachher ausführlich erklärt, die Beziehung jenes höchsten Begriffes auf das Naturprinzip nicht durch das begriffliche Denken, sondern nur vom Geist durch die Idee vollzogen werden. Wie also der Begriff das allen Naturdingen in ihrer Erscheinung Gemeinsame erfaßt, so die Idee das Sein, das diese Allheit als ihren gemeinsamen Grund voraussetzt. Aber das soll durch jene Beziehung gesagt sein, daß dieses Sein, die Natursubstanz vor ihrer Entwicklung, in eben solcher Unbestimmtheit gedacht werden muß. Nun wird zwar Günther nicht zugeben, daß man von dem unentwickelten Prinzip, das Dasein, welches er als Inbegriff der Erscheinungen definirt, aussagen könne; aber das Prinzip ist doch auch *vor* seiner Entwicklung kein bloß *Gedachtes* oder *Mögliches*. Kann es aber etwas Wirkliches geben, das in jener Weise unbestimmt und abstract sei? Wenn das Prinzip kein Naturding dieser oder jener Art ist, muß es nicht gleichwohl eine bestimmte Wesenheit haben? Nichts Unbestimmtes kann wirklich, noch auch Gegenstand des Schöpfungsactes sein.

Ich sehe nicht, was man antworten könnte, wenn nicht, daß die Natursubstanz in jener Unbestimmtheit den Dingen nicht der *Zeit* nach vorhergehen mußte, sondern vom Schöpfer zugleich gesetzt und differenzirt werden konnte; etwa wie die alte Schule den Urstoff als ein nothwendiges Prinzip der Dinge voraussetzte, aber ihm kein Dasein, als in den Dingen zugestand. Allein das Naturprinzip Günthers ist nicht bloß, wie jener Urstoff, ein Etwas, das zu allen Körpern werden, sondern zugleich ein Etwas, das sich durch eigene Macht zu allen Körpern bestimmen kann, also, wenn man so sagen darf, zugleich Urstoff und Urform. Als solches aber muß es gewiß eine bestimmte und zwar eine sehr vollkommene Natur haben. Fällt also Günther nicht doch in den Fehler, (den schon der h. Thomas rügte (n. 410.) und den man der Identitätsphilosophie vorwirft), das abstract Allgemeine mit der allgemeinen Ursache zu verwechseln? nicht, als wenn er diese beiden Begriffe nicht unterschiede, was man gewiß auch Hegel nicht vorwerfen kann, aber er behauptet von der allgemeinen Ursache eine Abstractheit, die nur dem Allgemeinen des Begriffes zukommen kann, und wird deßhalb verleitet, die Entwicklung der Dinge aus ihrem Prinzip auf eine Weise, die nur eine sich selbsttäuschende Dialektik begreiflich finden kann, zu erklären.

783. Die Entwicklung soll dadurch beginnen, daß die ursprünglich monadische Natursubstanz von außen — durch Gott — getheilt wird. Wie in allen geschaffenen Wesen, so müssen wir nach Günther auch in dem Naturprinzip jene zwei Grundkräfte, Eindrücke zu empfangen und ihnen entgegen zu wirken (Receptivität und Reactivität), annehmen. In Folge der ersteren geht also die Natur in zahllose Theile auseinander; in Folge der andern macht sie bei dieser Theilung ihre Einheit geltend. So stellen sich also in ihr jene Grundkräfte als Expansion und Contraction dar, aus deren Doppelwirkung sich zunächst die Materie begreifen läßt[1]. — Sei es; aber was ist jenes, das von diesen Kräften ausgebreitet und zusammengezogen wird, wenn nicht die getheilte Natursubstanz selber? Nun soll aber die Natursubstanz ursprünglich Monade sein; wie kann sie also — nicht bloß ihren Erscheinungen, sondern ihrem Wesen nach getheilt werden?

Auch Cartesius läßt die Bildung der Natur dadurch beginnen, daß Gott, was ursprünglich Eines war, zertheilte; aber bei ihm ist der Körper nichts als Ausdehnung, und jenes Eine der Weltraum. Bei Günther aber haben wir eine Substanz, die in Theile auseinander geht. Was ist also diese theilbare Substanz? Doch keine ausgedehnte Masse, die zerstückelt wurde: denn da wäre sie Körper, nicht Monade. Günther sagt sehr gut wider die Gegner aus Hegel's Schule, daß die Natur, „wenn sie in potentia Geist wäre, in ihrer Entwicklung nicht Materie werden könnte[1]." Weßhalb aber kann es denn die monadische Natursubstanz, von welcher er redet? Nämlich weil sie zwar auch zum Bewußtsein, aber nur zu jenem bestimmt ist, das in den Erscheinungen haftet. Indeß daraus begreifen wir zwar, weßhalb die Natur in ihrer Entwicklung immer materiell bleiben müsse, nicht aber, wie sie, wenn sie ursprünglich Monade war, durch Theilung materiell werden konnte. Und wenn es heißt, daß die Natur zur Selbstveräußerung die apriorische Bestimmung hatte; so wird uns dadurch wiederum nur erklärt, daß jene Theilung in Günther's System nothwendig anzunehmen ist, aber deßhalb der Widerspruch, den sie enthält, nicht gelöst.

Sollen wir also etwa hier die Dialektik der absoluten Methode zu Hülfe rufen, und sagen, das Einfache sei in sein Gegentheil,

---

[1]) Vorsch. Bd. 1. S. 113.
[2]) Eur. und Her. S. 197.

in das Getheilte umgeschlagen? Man müßte es fast denken. Denn oftmals wird diese Theilung des Prinzips als ein Uebergehen in sein Gegentheil, und die Materie als die Natursubstanz in ihrem Anderssein bezeichnet. Indeß soll die Theilung der Urmonade in der That auf diesem Wege begreiflich gemacht werden; dann muß man, um wenigstens einen Schein von Wahrheit zu retten, mit Hegel hinzusetzen, daß die Monade in ihrem Getheiltsein nicht aufhöre einfach zu sein. Denn die Theile dürfen nicht als ein Anderes — ein von ihr bloß Verschiedenes —, sondern sie müssen als ihr Anderes, — als ein Verschiedenes, das jedoch sie selber ist, gedacht werden. Die Einheit muß also in die Vielheit übergehen, ohne aufzuhören, Einheit zu sein. Das kann aber Günther nimmermehr zugeben: denn er dringt darauf und muß im Zusammenhang seiner Lehre darauf dringen, daß die Einheit des Naturprinzips in seiner Theilung oder Besonderung untergehe. Freilich sagt er dies von der numerischen Einheit, die von der Einheit des Allgemeinen, des Einen im Vielen, zu unterscheiden ist. Allein wie sollen wir diese Einheit des Allgemeinen verstehen? Nach der gewöhnlichen Auffassung ist sie der numerischen als die qualitative entgegengesetzt: das Viele ist Eines, weil es dieselbe Beschaffenheit hat. Aber dann geschieht die Besonderung oder Individualisirung nicht durch Theilung oder Veräußerung sondern durch numerische Vervielfältigung des Einen. Soll aber die Allgemeinheit darin bestehen, daß das Eine in dem Vielen als das gemeinsame Sein in mannigfaltiger Erscheinung ist; dann ist die Einheit des Allgemeinen von der numerischen nicht in der Art verschieden, daß die letztere untergehe, sondern daß mit ihr die numerische Vielheit verbunden ist. Ein und dasselbe ist und bleibt dem Sein nach numerisch Eines, und wird der Erscheinung nach numerisch Vieles. Auch hier also kommen wir zu keiner Besonderung, die eine Theilung des Wesens wäre.

784. Ist aber diese Theilung, mit welcher die Differenzirung der Natursubstanz beginnen soll, ohne Günther mit sich selbst in Widerspruch zu setzen, unerklärlich; so betrachten wir nun die Weise, in welcher das getheilte Prinzip seinen Besonderungsprozeß fortführen soll. Derselbe muß von dem, was dem Allgemeinen am nächsten liegt, also von den unvollkommensten Körpern anheben: denn diese entfernen sich am wenigsten vom Allgemeinen, weil sie außer dem, was allen Naturdingen gemein ist, nur weniges ihnen Eigenthümliche enthalten. Die erste Materie also, zu der sich die

Natursubstanz besondert, ist nach Pabst die Luft (n. 665.), nach Merten der Aether[1]). Nun sagt zwar Günther mit großer Entschiedenheit, „aus den Grundkräften der Contraction und Expansion, als ursprünglichen Offenbarungsweisen des Naturprinzips, lasse sich wie die sogenannte Materie, so das große Feld der Naturerscheinungen in allen drei Reichen begreifen[2])"; aber ohne Zweifel wird er zugeben, daß jene Kräfte aus der Materie nur unter der Bedingung alle Arten von Naturwesen bilden können, daß sie im Dienste eines leitenden Prinzips stehen. Und was anders könnte — bei Günther's Ansicht — dieses Prinzip sein, als jenes instinktmäßige Streben der Natur nach Bewußtsein?

Indessen wir haben an seinem Orte die Gründe vorgelegt, weßhalb aus der Wirksamkeit der Grundkräfte dadurch allein, daß dieselbe von gewissen Gesetzen bestimmt wird, sämmtliche Naturerscheinungen keinesweges begreiflich werden. Damit neue Arten von Naturwesen, insbesondere die organischen entstehen, müssen neue Vollkommenheiten und neue Kräfte, die nicht Erzeugnisse mechanischer noch chemischer Wirksamkeit sein können, in's Dasein treten. Sollen also die Formen, oder wie man immer das, was die Unterschiede der Arten begründet, nennen mag, nicht von außenher in der Natur hervorgebracht, sondern aus ihr selbst erzeugt werden; so muß das Prinzip, von dem die Rede war, nicht mehr bloß dies Wirken der Kräfte, die in der Materie sind, leiten und bestimmen, sondern es muß zugleich neue Bestimmungen und zwar immer vollkommnere setzen, und wie der Lebensgrund sein, aus welchem die mannigfaltigsten Gebilde in allen Reichen der Natur hervorquellen.

In welchem Verhältniß muß nun ein solches Prinzip zu dem Stoffe, in dem es bildet und schafft, gedacht werden? Ist der Stoff mit seinen Grundkräften nur die erste Erscheinung und unvollkommenste Offenbarung des Prinzips; oder ist er ein Selbstständiges, das zwar zu seiner Vollendung des formenden Prinzipes bedarf, aber doch nicht von ihm gesetzt ist? In letzterem Falle könnten wir uns das Prinzip, das keine bloße Beschaffenheit der Stoffelemente, sondern eine die ganze Stoffmasse beherrschende Lebensmacht ist, in dem Stoffe nur wie die Seele im Leibe denken, und müßten somit ein von Anfang an getheiltes oder viel-

---

[1]) Grundriß der Metaphysik. S. 73.

[2]) Vorsch. Bd. 1. S. 113.

mehr ein doppeltes Prinzip annehmen. Weil also diese Annahme, und die ganze Lehre, der sie zu Grunde liegt, mit Günthers Speculation durchaus unverträglich sind: so müssen wir an der ersteren Erklärung festhalten, und ebensowohl die Stoffmasse als die aus ihr gestalteten Naturwesen wie Erscheinungen jenes Prinzipes ansehen; um so mehr, als diese Betrachtungsweise in der oben mitgetheilten Stelle Günther's ihre Bestätigung findet.

Denn dieser zufolge ist das Real-Allgemeine, zu dem das ursprünglich Eine durch die Theilung geworden ist, in beiden Sphären der Natur von beiden das Eine Prinzip und als dieses die Seele jedes Einzeldinges in jeder der zwei Regionen. Es ist auch, heißt es weiter, als Realprinzip das eigentliche Sein von beiden. So verhalten sich also die Einzelwesen zu dem Prinzip auch nach seiner Theilung, wie die Erscheinungen zum Sein. Und gewiß, Günther nennt sie nicht bloß oftmals so, sondern läßt auch hier noch die ausdrückliche Erklärung folgen, daß die beiden Sphären, d. h. die sinnbegabten und unsinnlichen Wesen, sich nur wie zwei Regionen des Daseins und der Erscheinung des Einen Realprinzips gegenüberstehen. Demnach ist das Allgemeine nicht etwa eine allen Individuen gemeinsame Beschaffenheit, sondern ihr gemeinsamer Realgrund, ihr eigentliches Sein. Wo aber das Eine, das in dem Vielem ist, sich zu diesem wie das Sein zu den Erscheinungen verhält; da ist offenbar auch die Vielheit und Getheiltheit nur in dem Erscheinen, das Sein bleibt eines und ungetheilt. Und muß das eingeräumt werden, wie kann da noch der vielbesprochene Unterschied zwischen der Selbstoffenbarung des Geistes und der Natur bestehen? Im Geiste, sagt Günther[1]), sei die Theilung nur eine formale, die Einheit aber eine reale. Allein weßhalb ist diese Theilung nur eine formale? Die Erscheinungen des Geistes als solche bilden doch gewiß eine reale Vielheit. Nur deßhalb also ist dennoch die Theilung eine bloß formale, weil die reale Vielheit nur in der Erscheinung sich findet, das Sein aber als Realgrund dieser ungetheilt bleibt. Das wäre aber dem oben Gesagten zufolge auch in der Natur der Fall.

Oder haben wir uns die ursprüngliche Theilung der Natursubstanz vielleicht so zu denken, daß sie die Materie, nicht zwar als ihre bloße Erscheinung setze, sondern aus ihrem Wesen ent-

---

[1]) Eur. und Her. S. 184. (oben n. 85).

lasse, aber eben dadurch im Gegensatz zu ihr sich zugleich zu dem formenden und sie beherrschenden Prinzip bestimme? Das wäre freilich eine Wesensspaltung: aber eine ebenso unbegreifliche, als jene, von der zuerst die Rede war? Die Materie bildet eine reale Vielheit; das Formprinzip aber, das in ihr von ihr verschieden wäre, müßte, wie oben gezeigt wurde, eine ebenso reale Einheit haben. Immer also bliebe der Widerspruch bestehen, daß die ursprüngliche Monade in eine Vielheit, und zwar in eine numerisch reale Vielheit auseinanderginge, und in derselben zugleich als numerisch reale Einheit bliebe. Und könnten wir uns dazu verstehen, um diesen Widerspruch zu lösen, nach der Methode der Identitätsphilosophie zu sagen, daß die Monade als die Indifferenz nicht nur von Stoff und Form, sondern auch von realer Vielheit und Einheit zu denken sei: so würde Günther uns dies unmöglich machen, indem er darauf dringt, daß vielmehr die Natursubstanz vor ihrer Differenzirung als reales Eins, als Monade gedacht werde.

785. Doch wie immer es sich damit verhalte, die Natursubstanz auch nach der Differenzirung als das eine ungetheilte Sein aller Naturdinge zu betrachten, dazu nöthigt Günther schon deßhalb, weil er ihre Entwickelung als eine Besonderung des Allgemeinen darstellt. Denn es liegt in dem Wesen dieser Besonderung, daß in dem Besonderten sich immer das Allgemeine, in der untergeordneten Art die höhere, in den Individuen das der Art eigenthümliche Wesen, wenngleich durch die Bestimmung, welche besondert, modifizirt wieder finde. Wie also jedes thierische Individuum die Natur der Art, welcher es angehört, besitzt; also muß auch in allen Thieren, Pflanzen und Mineralien das, was dem Begriff des Naturdinges entspricht, das Allgemeine der Natur, verwirklicht sein. In der gewöhnlichen Lehre vom Allgemeinen bietet dies keine Schwierigkeit dar: denn ihr zufolge wird das Allgemeine in der Besonderung, — nicht der Erscheinung, sondern dem Wesen nach, — immer von neuem gesetzt, d. i. vervielfältigt. Soll aber das Allgemeine Realprinzip sein und als solches die Arten und Individuen durch seine Besonderung, d. i. dadurch, daß es in sich mehr und mehr Bestimmungen setzt, hervorbringen; so kann man auch die Folgerung, daß das Allgemeine in dem Besonderen wie die eine ungetheilte Substanz in der vielfältigen Erscheinung sei, nicht abweisen. Bleibt aber die Natursubstanz in ihrer Besonderung dem Sein nach ungetheilt; so ist auch in

der Theorie, welcher Günther folgt, ihre Selbstoffenbarung nicht eher vollendet, bis sie in dieser Einheit sich erkennt, also zum Selbstbewußtsein vorgedrungen, Geist geworden ist.

Es möchte über diese ganze Frage nicht wenig Licht verbreiten, wenn wir auf eine schon mitgetheilte Lehre des h. Thomas zurückblicken (n. 638). Er unterschied ein dreifaches Ganze: das erste ist das Allgemeine, welches seine Besonderungen auf solche Weise als Theile enthält, daß es in jedem derselben seinem ganzen Wesen und seinem ganzen Vermögen nach sich wiederfindet; ein anderes Ganze bildet der Geist, dessen Wesen ungetheilt und deßhalb in jeder Kraft und in jeder Thätigkeit ganz, jedoch nicht seinem ganzen Vermögen nach ist. Das dritte Ganze finden wir in dem Körperlichen, dessen Wesen selbst getheilt ist, so daß hier das Ganze weder seinem Wesen noch seinem Vermögen nach ganz in jedem Theile sein kann. In keiner dieser drei Weisen kann Gott als ein Ganzes betrachtet werden; sei es, daß wir das göttliche Wesen in seinem Verhältniß zu den Personen, sei es, daß wir es im Verhältniß zu seinen Eigenschaften und seiner Thätigkeit betrachten. Das Allgemeine ist in dem Besondern nur der Qualität und folglich dem Begriffe nach, das göttliche Wesen aber in den Personen dem Sein und der Zahl nach dasselbe[1]). Es kann aber in Gott auch keine reale Vielheit von Kräften und Erscheinungen geben, sondern jede Eigenschaft und jede Thätigkeit ist sein Wesen; so daß er also auch nicht wie der Geist ein Ganzes ist, das aus der Substanz und den von ihr und unter sich reell verschiedenen Accidenzen bestände. Noch viel weniger kann das göttliche Wesen wie der Körper in Theile auseinandergehen.

Umgekehrt müssen die Pantheisten, um zu behaupten, daß die Welt Gott, und Gott die Welt sei, zu beweisen trachten, daß Gott in jeder der erwähnten Weisen mit der Welt als seiner Erscheinung ein Ganzes bilde. Zu dem Behufe verwechseln sie zuerst das abstracte allgemeine Sein mit dem absoluten, und behaupten sodann, das Allgemeine müsse ebensowohl in den Dingen als in dem Begriffe der Zahl nach Eines sein. So kommen sie zu jenem

---

[1]) In divinis non potest esse universale et particulare . . . . . quia essentia universalis non est eadem numero in suis inferioribus, sed secundum rationem tantum; essentia autem divina est eadem numero in pluribus personis.
S. Thom. in l. 1. Dist. 19. q. 4. a. 2. Vergl. oben n. 170.

ihrem höchsten Satze, daß das Absolute in jedem Dinge als das allen gemeinsame Wesen, und jedes Ding dem eigentlichen Sein nach das Absolute sei. Um aber die Mannigfaltigkeit der Dinge begreiflich zu machen, sagen sie von Gott, was nur vom endlichen Geiste wahr ist, daß in ihm mit der Einheit des Wesens eine vielfältige Bethätigung verbunden sei. Wie der Geist in jedem Gedanken und jedem Wollen seinem ungetheilten Sein nach ist, aber nicht seinem ganzen Vermögen nach erscheint: so den Pantheisten gemäß Gott in den Dingen. Endlich aber wollen sie durch ihre Sophismen begreiflich machen, daß in dem absoluten Sein nicht bloß diese Vielheit von Kräften und dies getheilte Erscheinen gedacht werden, sondern daß es auch, ohne seine reinste Einheit zu verlieren, als Materie in die Erscheinung treten und also wie ein Körper in Theile auseinander gehen könne.

Wie verhält sich nun hiezu Günthers Lehre von der Natursubstanz? Soll die Natur im strengen Sinne ein physisches Ganze sein; so kann sie es gewiß nur nach Weise eines Organismus, und zwar eines körperlichen Organismus sein. Die Glieder des organischen Körpers können zwar insofern als Erscheinungen der Wesenheit betrachtet werden, als das diese bestimmende Prinzip, — die Form oder Seele — sie bildet, und alle auch die der Wesenheit eigenthümliche Beschaffenheit offenbaren: — aber sie können doch nicht als bloße Erscheinungen angesehen werden; da der Stoff ebensowohl als die Form zur Substanz des Körpers gehört. Die Glieder sind zugleich Theile des organischen Wesens, und als solche, nicht aber als bloße Erscheinungen müßten somit auch die Naturwesen im Organismus des Ganzen aufgefaßt werden. Was aber die Natursubstanz vor ihrer Entwicklung betrifft, so würde ein solcher Organismus der gewöhnlichen Ansicht zufolge ein zweifaches oder zusammengesetztes Prinzip, den Stoff mit dem wenn auch nur schlummerden Lebensgrund, ähnlich dem Samenkorn, aus dem sich die Pflanze bildet, voraussetzen.

Wie aber will Günther den Organismus der Natur betrachtet wissen? In Folge des Grundsatzes von der Identität des Seins und Denkens nimmt er an, daß die beiden Sphären des Naturlebens, die er in Hegel's Weise als Objectivität und Subjectivität der Natur bezeichnet, ein ungetheiltes Prinzip zur Voraussetzung haben. Indem er aber dies für ein Abstractum erklärt, das zugleich concret sei, beginnt er auch damit, das abstract Allgemeine zum Realprinzip, zur allgemeinen Ursache zu machen. Eine

nothwendige Folge davon wäre, daß wir in der Natur ein Ganzes erhielten, das, wie Günther es auch nennt, ein realer Begriff wäre; also ein Ganzes, das seinem vollen Inhalte nach in jedem seiner Theile sich wieder fände. Das ist aber — eben weil das Allgemeine, von dem Günther redet, zugleich allgemeine Ursache ist, — nicht möglich. So soll es also zwar in allen Naturdingen sein, aber nicht vollkommen, sondern nur theilweise sich offenbaren. Wenn aber das, so sind die Einzeldinge als solche und in ihrer Mannigfaltigkeit nur Phänomene eines gemeinsamen Wesens, und wir erhalten ein Ganzes, wie es nur die geistige Substanz sein kann, ein einiges Sein unter vielfacher Erscheinung. Aber die Natur ist offenbar in ihrer Substanz getheilt, und die Materie fordert eine Erklärung. Günther verbindet also mit jener Theorie der Besonderung eine reale Theilung des Naturprinzips, und nennt die Einzeldinge ebensowohl Bruchtheile, als Erscheinungen desselben (n. 781). Auch er also überträgt auf die Natur alle jene drei Weisen, in welchen nach dem h. Thomas eine Mehrheit ein Ganzes bilden kann; ob es aber ohne Inconsequenz geschehen konnte, mögen unsere Leser entscheiden. Wir können allem Bisherigen nach nicht anders urtheilen, als daß diese Lehre von der Natursubstanz, die mit der gesammten Philosophie Günther's verflochten ist, auf unberechtigten Voraussetzungen ruhet, und in ihrer Ausführung mehr als einen unauflösbaren Widerspuch enthält.

786. Es muß dies um so bedenklicher erscheinen, als jene Voraussetzungen einer durch und durch pantheistischen Speculation, wenngleich in der Absicht, sie zu bekämpfen, entlehnt sind, und auch die Ausführung der ganzen Theorie mit der Methode eben dieser Speculation nur gar zu große Verwandschaft hat. Denn eine unhaltbare Lehre wird, wenn sie übrigens auch unschädlich wäre, durch eine solche Annäherung an ein irrthümliches System doppelt gefährlich. Dies wird durch einen andern Beweis den man wider die Annahme eines allgemeinen Naturprinzips führen kann, noch mehr in's Licht treten, und wir dürfen es um so weniger unterlassen, auf denselben hinzuweisen, als er gegen jene Annahme in sich betrachtet, d. i. abgesehen von der besonderen Gestaltung, die sie von Günther erhalten hat, gerichtet werden kann.

Dieser Beweis besteht darin, daß man die Substanzialität der einzelnen Naturwesen darthut. Denn wie die monistische Philosophie, um die Weltsubstanz zu behaupten, läugnen

muß, daß irgend ein Einzelwesen, den Menschen eingeschlossen, im wahren Sinne des Wortes Substanz sei; also muß auch jede Theorie, die ein allgemeines Naturprinzip behauptet, alle Naturwesen, die Thiere nicht ausgenommen, für Erscheinungen oder Theile Einer Substanz erklären. Man pflegt also gegen die Pantheisten zu sagen, daß sie den Begriff der Substanz verfälschen, indem sie ihn auf die absolute Selbstständigkeit beschränken, behauptend, ein Wesen, das wie immer abhängig sei, könne nur Erscheinang eines andern, nicht Substanz sein. Um sie zu widerlegen, beruft man sich vorzüglich auf das Selbstbewußtsein des Menschen, und mit Recht. Denn in diesem offenbart sich ein, wenngleich in mancher Beziehung abhängiges, dennoch in sich selbst abgeschlossenes Sein, Leben und Wirken, wie es eine bloße Erscheinung oder Theilsubstanz unmöglich haben kann. — Aber nun fallen gar Manche in denselben Fehler, den sie den Pantheisten vorrücken, indem auch sie den Begriff der Substanz willkürlich auf das Sein, das sich seiner selbst bewußt werden kann, beschränken. Demgemäß können die Naturdinge keine Substanzen sein. Weil jedoch, besonders in den edleren, ein gewisses Fürsichbestehen ganz unverkennbar ist; so nennt man die Naturdinge zum Unterschiede von den Substanzen Individuen, und auch hier nicht bloß der Redeweise, sondern überdies dem Gedanken der pantheistischen Speculation sich annähernd, sagt man, daß die allemeine Natursubstanz sich in den Einzelwesen individualisire. Ehemals wußte man nichts von Individuen, die nicht Substanzen seien; aber die des Selbstbewußtseins fähigen Substanzen oder Individuen nannte man Personen. Wenn nun die Abweichung nur darin bestände, daß man für sich bestehende Wesen, die des Selbstbewußtseins entbehren, Individuen, und die ihrer bewußt sind, Substanzen nennte; so möchte auf eine solche Aenderung des Namens nicht so viel ankommen: aber es liegt derselben der Gedanke zu Grunde, daß die Naturdinge keine wahrhaft für sich bestehenden Wesen seien, und das ist von Bedeutung.

787. Die Substanz im Gegensatz zu der Erscheinung oder dem Accidenz ist ein Wesen, das nicht in einem andern als seinem Subjecte ist, sondern für sich besteht; im Gegensatz aber zur Theilsubstanz, z. B. den Gliedern des Leibes, ist sie ein in seiner Art vollendetes Wesen, und eben weil sie durch diese Vollendung und jene Unabhängigkeit von einem Subjecte in sich selbst Einheit hat, und von den andern Dingen, wenn auch ihre Fort-

dauer und Wirksamkeit nach nicht unabhängig, aber doch ihrem Sein nach gesondert ist, wird sie Individuum genannt. Es wurde nun aber gezeigt, daß die Substanz, um in gesagter Weise für sich zu bestehen, zwar Grund einer Thätigkeit, daß aber diese Thätigkeit keineswegs Denken sein muß, und es somit pure Willkür ist, wenn man behauptet, nur, was denke, könne selbstig — wirklich d. h. Substanz sein. Dies vorausgesetzt ist es ganz offenbar, daß die Naturdinge insofern Substanzen sind, als man die Substanz in ihrem Gegensatz zur bloßen Erscheinung faßt. Denn damit sie nur Erscheinungen wären, müßte man mit den Pantheisten annehmen, daß die eine Ursubstanz in jedem Einzeldinge ihrem ganzen Wesen nach sei, obwohl sie nur theilweise und daher in den verschiedenen verschieden sich bethätige. Wir haben aber gesehen, daß eine solche Bethätigung nur in der geistigen Substanz denkbar ist, und der Pantheismus eben deßhalb in die größten Widersprüche geräth, weil er sie auch von der körperlichen behaupten muß. Es können also die Naturdinge nicht bloße Erscheinungen sein.

Wir können sie aber auch, so lange wir nur der Beobachtung folgen, ebensowenig für Theilsubstanzen halten. Nicht bloß die Thiere sondern auch die Pflanzen und selbst die Mineralien stellen sich uns als Dinge, die jedes in ihrer Art vollendet sind, dar. Um zu entstehen, sich zu erhalten und fortzupflanzen, um ihre Thätigkeit zu entwickeln, bedürfen sie freilich die einen der andern, so daß unter ihnen allen ein reeller und physischer Zusammenhang besteht. Bei näherem Nachdenken über diese Thatsachen der Beobachtung werden wir auch allgemeine Kräfte und Gesetze finden, und mit Recht auf eine Einheit des Zweckes, auf den alles Einzelne gerichtet ist, schließen. Aber nichts berechtigt überdies einen Lebensgrund, der seine Wirksamkeit durch alle Reiche der Natur erstrecke, anzunehmen; wofern man unter demselben nicht ein für sich bestehendes Einzelwesen, sondern ein substanzielles Prinzip versteht, das in der ganzen Masse des Stoffes, wie eine Seele im Leibe thätig wäre[1]). Vielmehr muß eine solche An-

---

[1]) Auch bei den Scholastikern ist zuweilen von einer natura universalis die Rede: aber sie verstehen darunter eine Macht, auf die ganze Körperwelt einzuwirken, wie sie nach ihren Ansichten der äußerste Himmel oder der ihn bewegende Engel, und etwa der neueren Astronomie gemäß die Centralsonne besitzt. Vergl. S. Thom. Summa P. 1. 2ae p. 85. a. 6.

schauung, deren freilich der Naturalismus bedarf, wenn man sich ihren ganzen Inhalt deutlich macht, als eine Dichtung erscheinen, die nicht sowohl großartig als abenteuerlich zu nennen ist.

788. Fassen wir nun ferner die mit Empfindung begabten Naturwesen in's Auge; so erscheint jene Annahme als ganz und gar unmöglich. Es ist wahr, daß jenes in sich abgeschlossene Sein, welches der Substanz eignet, im Selbstbewußtsein des Menschen sich bestimmter und klarer offenbart, oder richtiger, daß einem Wesen, das des Selbstbewußtseins fähig ist, eine höhere Freiheit und Selbstständigkeit des substanziellen Seins zukommt; aber dies hindert nicht, daß die Selbstständigkeit, wodurch ein Ding für sich, und nicht bloß als Theil eines andern besteht, auch den vernunftlosen Geschöpfen innewohnen und durch das bloße Bewußtsein unläugbar sich kund geben könne. Könnte dieses Bewußtsein die ganze Thätigkeit des Thieres bestimmen, wenn es nicht die verschiedenen Wahrnehmungen zu einer gewissen Einheit zusammenfaßte und zugleich mit den Kräften die thätig sind, in einem Lebensgrunde wurzelte? Je mannigfaltiger aber die sinnliche Wahrnehmung und das Wirken der übrigen Kräfte ist, desto mehr offenbart sich jene Einheit des Seins. Nun füge man hinzu, daß die Thiere nicht bloß jedes für sich aus dem Samen entstehen, sich entwickeln und wirken, sondern sich auch gegenüber treten, und eben in Folge ihres Bewußtseins, der Empfindung ihrer selbst, sich bald entzweien und bekämpfen, bald annähern und unterstützen. Wo findet man in der Natur einen Organismus, in welchem die Glieder auf solche Weise jedes für sich entständen, lebten und vergiengen? jedes für sich nicht bloß eine Thätigkeit, sondern auch ein besonderes Bewußtsein hätten und von diesem im Verkehre unter einander geleitet würden?

Wenn endlich ein Wesen dadurch Substanz ist, daß es der in sich abgeschlossene Grund seiner Bethätigung ist; so muß ein mehrfaches Bewußtsein und überhaupt ein mehrfaches Erkennen in einer und derselben Substanz als ganz undenkbar erscheinen. Das Erkennen ist eine Thätigkeit, die von dem Prinzip, in dem sie ist, ausgeht, und in ihm vollzogen wird, ohne auf ein anderes überzugehen. Das Bewußtsein aber besteht darin, daß ein Wesen sich seiner, jedoch, wenn das Bewußtsein ein bloß sinnliches ist, nur seiner Erscheinung, seines Thuns oder Leidens, inne wird. Noch vielmehr also muß das Bewußtsein, das Wahrnehmen der Wahrnehmung, eine in dem wahrnehmenden Prinzip entstehende und

bleibende Thätigkeit sein. Ist aber daraus nicht offenbar, daß, so oft ein neues Bewußtsein gesetzt wird, auch ein neues für sich bestehendes Prinzip gesetzt werden muß?

Da wird man entgegnen, eben hierin bestehe die Individualisirug, daß die Natur, weil ihr Sein ein getheiltes sei, auch ein solches mehrfaches Bewußtsein erhalte, aus demselben Grund aber nie zum Bewußtsein ihres Seins, dem eigentlichen Selbstbewußtsein gelange. Allein wir haben das Obige gerade zu dem Ende gesagt, um die Individualisirung, von welcher die Rede ist, als etwas rein Unmögliches zu erweisen. Und was hat man denn geleistet, um sie begreiflich zu machen? Man redet vom getheilten Sein der Natur: — wir glauben aber bewiesen zu haben, daß keine Theilung des Naturprinzips denkbar ist, es sei denn eine solche, wie wir sie in den Organismen und zwar in den körperlichen finden, die eben nur dadurch bestehen, daß der getheilte Stoff von einem nicht getheilten, sondern in sich einigen Prinzip beherrscht und zusammengehalten wird. Darum ist auch in den organischen Wesen, ob sie gleich in reell verschiedene Theile gegliedert sind, dennoch das Sein nicht getheilt; und wollte man das Bewußtsein ein getheiltes nennen, so wäre dies getheilte Bewußtsein doch kein mehrfaches in dem Sinne, in welchem es oben erklärt wurde. In jedem Organe ist die Wahrnehmung eine andere, und insofern auch das Bewußtsein mannigfaltig; aber nur seinem Inhalte nicht seinem Prinzip nach. Wäre dieses nicht Eines, so könnte der innere Sinn der Thiere nicht, was die verschiedenen äußeren wahrnehmen, im Gedächtniß und der Phantasie bewahren. Möge nun gleich das sinnliche Bewußtsein, weil es die Wahrnehmung auf ihr Prinzip nicht beziehen kann, diese Einheit nicht erfassen; so muß sie doch, damit das Bewußtsein möglich sei, thatsächlich bestehen. So wenig also in dem sinnlichen Wesen jedes Glied oder Organ sein eigenes Bewußtsein haben kann; ebensowenig könnten die Individuen der Natur, wenn sie Glieder eines Organismus, Theile einer allgemeinen Substanz wären, jedes für sich empfinden und ihrer Empfindung sich inne werden.

Günther polemisirt zwar wider die von andern Gelehrten behauptete „Centralität der thierischen Individualität"; aber er führt keinen Grund an, als daß das Ansich des Thieres keine Monas sei: woraus freilich folgt, daß seine Selstständigkeit und Selbstbestimmung nicht die des freien Geistes ist, aber auch nichts anders. Ohne sodann irgend einen der Gründe, die eben aus-

einandergesetzt wurden, zu widerlegen, stellt er der gewöhnlichen Ansicht nur seine Hyothese von dem Naturprinzip entgegen[1]).

Die monistische Philosophie hat die Redensarten von der Besonderung des Allgemeinen und der Individualisirung des Prinzips oder der Substanz, wie manche andere, so sehr in Umlauf gebracht, daß sich kaum noch ein Zweifel regen möchte, ob dieselben eine vernünftige Erklärung zulassen. Wir sind aber wohl berechtigt, eine Erklärung und zwar eine solche zu fordern, die nicht wiederum auf ebenso räthselhaften Kunstausdrücken und leeren Voraussetzungen, sondern auf Gedanken und Gründen beruhe, welche den Widerspruch, den das „gemeine“ Denken in jenen Behauptungen findet, wahrhaft lösen. — Die Naturforscher haben sich seit dem Aufkommen der Idenditätsphilosophie viel beklagt, daß man die Erscheinungen der Natur nach Voraussetzungen erkläre, und in die Natur so manches, wofür keine Beobachtung Gewähr leiste, hinein dichte. Mit wie viel mehr Recht darf man also jene Annahmen abweisen, die nicht nur in den Thatsachen der Erfahrung keinen Grund haben, sondern auch in sich selbst dem Denken zum wenigsten die größten Schwierigkeiten darbieten. Die monistische Philosophie kann freilich solcher Dichtungen nicht entbehren, und es darf nicht befremden, wenn sie auch den sonderlichsten ihren Beifall schenkt. Denn zu welcher Annahme entschließt sich diese Speculation nicht, um nur einer Annahme oder vielmehr dem hellen Lichte einer Wahrheit auszuweichen, der Wahrheit, daß es einen Schöpfer giebt, vor dem der denkende Geist sich als vor seinem Herrn und Gebieter verdemüthigen muß. Aber eine Philosophie, die das Licht dieser Wahrheit nicht flieht, sollte um so weniger von ihren Gegnern Voraussetzungen erborgen, als

---

[1]) „Die Centraltität der thierischen Individualität ist keine selbstige oder selbstständige und deßhalb ihre Bethätigung keine Selbstbestimmung. Das Ansich des Thieres ist keine Monas. Solch eine Monas war ursprünglich die Physis als Prinzip, das sich nun aber bereits in die Linie auseinandergezogen“ (eine Monas macht sich zur Linie, zu einer Reihe von Wesen!), „auf welcher die einzelnen Organismen wohl als Abschnitte und insofern auch als Punkte liegen; keinesweges aber als eigentliche selbstständige Centra; denn nicht jene Punkte sind es, die sich als solche bethätigen“ (das eben wäre zu beweisen), „sondern die Physis, die sich in ihnen fortgesetzt, setzt sich in ihnen als sinnbegabten Wesen als die sich verinnernde und vorstellende Dessen, was sie früher aus sich herausgestellt, und worin sie sich veräußerlicht hat.“

Vorsch. B. 2. p. XXVI.

sie derselben keineswegs bedarf, um die Natur in dem ihr eigenthümlichen Sein und Erscheinen, und namentlich auch ihre wahre Einheit zu erkennen.

III.

Von der wahren Einheit der Natur.

789. Nach allem, was in den bisherigen Untersuchungen erörtert wurde, ist es nicht schwer, die Ansicht der Vorzeit von der Einheit der Natur zu bestimmen, und die Gründe, auf welchen sie ruhte, zu würdigen. Wir tragen aber kein Bedenken, diese Ansicht als die wahre zu bezeichnen, sowohl weil uns, was in den vorhergehenden Abschnitten wider die entgegengesetzten Meinungen gesagt wurde, wohl begründet scheint, als auch, weil die Sätze, worauf sich die alte Naturphilosophie in dieser Frage stützt, nicht zu jenen gehören, deren Wahrheit und Gewißheit man könnte dahingestellt sein lassen.

Zunächst also hat die Natur Einheit in Folge des allen ihren Erzeugnissen gemeinsamen Stoffes. Denn mögen immer die Körper nicht jenen ununterschiedenen Urstoff, den die Scholastik annahm, sondern Elemente von bestimmter Beschaffenheit zur Grundlage haben; so müssen doch auch diese als gemeinsamer Stoff aller Naturgebilde bezeichnet werden; und die Einheit, welche dadurch besteht, wäre nur insofern geringer, als solche Elemente ungleichartig und nicht alle zur Bildung aller Naturwesen geeignet wären. Jedoch ist der Stoff nicht bloß deßhalb ein gemeinsamer, weil er in verschiedenen Körpern der Beschaffenheit nach derselbe ist, sondern auch, weil er von einem Körper in den andern übergehen kann, und eben dadurch Zeugung und Zerstörung, Wachsthum und Abnahme möglich macht. Vermittelst dieses substanziellen Verkehrs wird derselbe Stoff, der im Minerale ist, in die Substanz der Pflanze aufgenommen, geht von dieser in das Thier und den Menschen über, um, wieder zu Staub geworden, neuen Umwandlungen zu unterliegen. Daher bilden nicht bloß jene Wesen, die von gleicher Beschaffenheit sind, und überdies durch Zeugung sich fortpflanzen, bestimmt geschiedene Arten, sondern es können auch sämmtliche Naturwesen als eine Gattung, in der ein physischer Zusammenhang besteht, angesehen werden. Die

Natur bildet hiedurch einen Gegensatz mit dem Geisterreiche. Denn die Geister können zwar wegen übereinstimmender Beschaffenheit ihres Seins im Begriffe Arten und Gattungen bilden; aber nimmer der Substanz nach in einander übergehen und verwandelt werden (n. 143).

Diese Einheit der Natur ist also ohne Zweifel eine physische; aber sie ist insofern keine vollendete, als sie nur auf dem Stoffe gegründet, der Stoff selbst aber kein einiges Prinzip, sondern eine getheilte Masse ist. Wie die Naturwesen dem Stoffe nach verwandt sind, also sind sie durch die Formen, welche eines jeden eigenthümliches Sein bestimmt, unterschieden. Diese Formen können zwar durch die Naturkräfte erzeugt und zerstört, aber deßhalb nicht auf ein Prinzip als ihre allgemeine Ursache zurückgeführt werden und noch viel weniger von einem Wesen in das andere übergehen. Allein wenn deßhalb die Naturdinge durch ihre Formen dem Sein nach geschieden sind; so besteht nichtsdestoweniger unter ihnen ein Zusammenhang, der die Natur oder vielmehr das Weltall zu einem in seiner Art vollendeten Ganzen macht. Vernehmen wir, wie sich hierüber Aristoteles am Schlusse seiner Metaphysik ausspricht[1]).

790. Er stellt die Frage, ob die Welt ihr höchstes Gut und folglich ihren Endzweck in sich selbst, oder in einem von ihr verschiedenen Wesen habe. Es war aber in einer vorhergehenden Untersuchung bereits das Verhältniß Gottes zur Welt bestimmt[2]). Jenes höchste Wesen, von dem alle Bewegung und Veränderung ausgeht, muß in sich selbst unveränderlich sein, eben deßhalb aber so bewegen, wie das Wahre, das erkannt, und das Gute, das geliebt wird. Denn nur das Wahre und das wahrhaft Gute bewegen (bestimmen andere Ursachen zu wirken), ohne selbst bewegt (verändert) zu werden oder geworden zu sein. Gott ist also das höchste Wahre und das höchste Gut, das, selbst in ewiger Ruhe, alles bewegt, was bewegt wird. Man hat aus diesem gewiß eben

---

[1]) Metaph. l. 12. (al. 11.) cap. ult. Wir sagen, am Schlusse der Metaphysik: denn die beiden nachfolgenden Bücher, von denen es zweifelhaft ist, ob sie Aristoteles zum Verfasser haben, schließen sich an die vorhergehenden nur insofern an, als sie schon behandelte Punkte in einer sehr dunklen Sprache wiederholen.

[2]) Ibid. c. 7.

so erhabenen, als wahren Gedanken schließen wollen, daß Aristoteles Gott keinen andern Einfluß auf die Welt zuschreibe, als den er als Endzweck übe. Sollte dem also sein, so versteht es sich von selbst, daß man darin einen großen Mangel seiner Gotteslehre sehen müßte. Indessen möchte Suarez[1]) mit Recht bemerken, Aristoteles beabsichtige dort nur darzuthun, daß Gott, auf die Welt Einfluß übend, nicht mit ihr der Wandelbarkeit unterworfen sei. Läßt er ja sofort den von uns später zu betrachtenden Beweis folgen, daß Gott nicht etwa ein bloß gedachtes Wesen, eine Idee, sondern Substanz und zwar lebendige Substanz, und durch Anschauung seiner selbst unaussprechlich glückselig ist. An der Stelle sodann, die wir betrachten, nennt er ihn ebensowohl den Beherrscher (*κοίρανος*), als den Endzweck oder das höchste Gut (*ἄριστον*) der Welt, und vergleicht das Verhältniß der Welt zu Gott mit dem eines Kriegsheeres zu seinem Führer. Das Wohl des Heeres besteht in der Ordnung; aber diese Ordnung ist doch nur deßhalb ein Gut, weil durch sie der Plan des Führers, der ihr Urheber ist, ausgeführt werden kann. So hat also auch die Welt ein Gut in sich selbst, es ist die Ordnung aller ihrer Theile unter einander, und das Zusammenwirken der unzähligen Wesen, die sie enthält. Aber auch diese Ordnung ist deßhalb gut, weil durch sie der Gedanke und der Wille dessen, der die Welt regiert, ausgeführt wird. Und wenn man sagen darf, daß der Feldherr nicht der Ordnung des Heeres, sondern diese des Feldherrn wegen da ist; so bewährt sich das viel mehr noch in Gott und der Welt. Denn das Heer ist nur insofern für den Feldherrn da, als es ihm dienen soll, einen Zweck, welcher jedoch nicht er selbst ist, zu erreichen: Gott aber ist selbst das höchste Gut, für das die Welt bestimmt ist, und dessen alle Wesen jedes in seiner Weise theilhaftig werden[2]) (n. 762).

Es besteht aber im All der Dinge nicht nur deßhalb Einheit, weil sämmtliche Geschöpfe in Gott einen gemeinsamen Zweck haben, sondern auch und viel mehr noch, weil sie bei aller Verschieden-

---

[1]) Metaph. Index locupl. in Metaph. Arist p. XLIII.

[2]) *Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ, ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον· πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτὸ, ἢ τὴν τάξιν, ἢ ἀμφοτέρως, ὥσπερ στράτευμα. Καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ· καὶ ὁ στρατηγὸς καὶ μᾶλλον οὗτος. Οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν.* Metaph. c. ult.

heit unter sich, dennoch sich zur Erreichung jenes Zweckes (ihrer eigenen Vollkommenheit, die eine Verähnlichung mit Gott ist,) wechselseitig unterstützen, und in ununterbrochener Wirksamkeit die einen für die andern thätig sind. Während sie denen, mit welchen sie in nächster Berührung stehen, Dasein, Erhaltung und Ausbildung verdanken; erfahren sie zugleich den wohlthätigen Einfluß der entfernten Himmelskörper, und der die ganze Natur durchdringenden Kräfte. — Wie in einem wohlgeordneten Hause andere Verrichtungen den Kindern, andere den Knechten aufgetragen, und zu gewissen Werken die Thiere benutzt werden; also ist auch im Weltall unter Gottes Anordnung die Wirksamkeit der Himmelskörper und ihrer Bewohner verschieden von jener der unvollkommnen Geschöpfe auf Erden. Zu dieser Verschiedenheit gehört, daß zwar alle Wesen ihre bestimmte Natur und durch sie eine eigenthümliche Thätigkeit haben, die unvollkommnen hienieden jedoch nicht immer gesetzmäßig wirken, und dadurch dem Zufalle Raum geben; während die himmlischen, welche dem unwandelbaren Lenker des Weltalls näher stehen, das Ziel ihres stets geregelten Wirkens nie verfehlen[1]).

Wenn man also eine wohl eingerichtete Gesellschaft einem lebendigen Körper vergleicht, und die h. Schrift selbst die Gemeinde der Gläubigen den Leib Jesu Christi nennt; so wird man auch die Einheit der Natur als eine organische bezeichnen dürfen. Denn wie in dem organischen Körper alle Theile, Glieder, Muskeln, Nerven und die sie durchdringenden Kräfte zum Wohle des Ganzen zusammenwirken, und dadurch zugleich sich wechselseitig erhalten, bilden und unterstützen: also in der Natur die verschiedenartigen Wesen, aus denen sie besteht; — wie dies schon oben, als von der Zweckthätigkeit die Rede war, erwogen wurde (n. 761). — Demzufolge ist es Gott selbst, durch den das All der Dinge Einheit hat; aber eben weil er es nicht als Weltseele, sondern dadurch ist, daß er mit dem Worte seiner Macht in allen Dingen die ihnen eigene Natur und dadurch die Kräfte und Gesetze, nach welchen sie wirken, erhält und leitet, und als das höchste Gut

---

[2]) *Πάντα δὲ συντέτακταί πως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτά. Καὶ οὐχ οὕτως ἔχει, ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηδέν· ἀλλ' ἔστι πρός τι. Πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται.* Ibid.

und der gemeinsame Endzweck von allen angestrebt wird: darum, sagen wir, ist diese Einheit im eigentlichen Sinne des Wortes eine ethische, und nur im figürlichen eine organische[1]).

---

[1]) Universi partes inveniuntur ad invicem ordinatae esse quasi partes animalis in toto, quae sibi invicem deserviunt. Talis autem coordinatio plurium non est, nisi unum aliquod intendant. Ergo oportet esse unum summum bonum ultimum, quod ab omnibus est desideratum, et hoc est primum principium.
S. Thom. l. 2. Dist. 1. q. 1. a. 1. Cf. S. q. 1. q. 65. a. 2.

Achte Abhandlung.

Vom Menschen.

Erstes Hauptstück.

Von der Natur der menschlichen Seele.

I.

Günther's Lehre und Klage wider die Vorzeit.

791. Wie Günther durch den Grundsatz, daß jedes Sein die Bestimmung zum Denken habe, genöthigt wurde, sämmtliche Naturwesen als Erscheinungen einer Substanz zu betrachten; so mußte hinwiederum diese Ansicht ihn bestimmen, im Menschen ein doppeltes Lebensprinzip anzunehmen, ein natürlich-sinnliches und ein geistig-vernünftiges. Denn wenn die Naturdinge von den Elementen bis zu den vollkommensten Organismen Erzeugnisse sind, welche die allgemeine Substanz im Streben nach Bewußtsein aus sich hervorbringt; so muß der Mensch, insofern er Sinneswesen ist, das Gebilde sein, in welchem jenes Streben seinen Gipfel erreicht[1]). Daher sagt denn auch Günther, „daß, wenn die Natur als großes Ganze aufgefaßt, in der Bildung der Sinne sich inne werden will, und in der Sinnesempfindung sich factisch gefunden, d. h. innerlich geworden, dieses Streben zur Innerlichkeit auf jener ersten Stufe keineswegs als abgeschlossen für sie zu betrachten ist; sondern daß es sich eben durch jene Schematisirung hindurch bis in das Menschengebilde herein fortsetzt (das ihr doch als ihr Eigenthum nicht streitig gemacht werden kann), wo jene Verinnerung

---

[1]) Eur. und Her. S. 360.

in der reinen Begriffsausbildung ihre höchste Stufe erreicht[1]).“ — Sich selbst überlassen bringt es die Natur im Vorstellen nur bis zum Gemeinbild, im Menschen aber wird dieses durch die Freithätigkeit des Geistes bis zum eigentlichen Begriffe vollendet (n. 84). Gleicherweise kann das Bewußtsein der Natur, weil sie im Streben nach demselben sich veräußert, auch in den Producten ihres gesteigerten Lebens, den Thieren, nur ein Wahrnehmen ihrer Erscheinungen in dieser Veräußerung, kein Denken des Seins, das sich veräußert, werden; aber im Menschen führt der Geist, wie seine Erscheinungen auf sich, so die Erscheinungen der Natur auf ihren Realgrund, das Naturprinzip, zurück. In solcher Weise erhält das Wissen der Natur in jener Ausbildung des formalen Begriffes seine logische, und in dieser Zurückführung der Naturdinge auf ihr Prinzip seine ontologische Vollendung. Indem aber der Geist die Subjectivität der Natur im Menschen zum Objecte für sich erhebt, zieht er hiemit zugleich die Natur in seine eigene Subjectivität hinein[2]) Sie weiß im Menschen um sich als Sein, in den Ichgedanken des Geistes eingehend, ohne deßhalb Geist zu werden[3]). Und eben weil sie ohne den Geist niemals zur Vollendung des Bewußtseins, das sie anstrebt, gelangen kann, hat sie auch eine ursprüngliche Beziehung auf ihn, ist nicht sich, sondern einem Andern gehörig, und jenes Streben, durch das sie in allen ihren Zeugungen getrieben wird, muß als ein Suchen des Geistes, durch den sie endlich zur „Ueberzeugung,“ zum Wissen ihrer selbst gelange, betrachtet werden[4]).

Wenn jedoch das Bewußtsein, welches die Natur ohne den Geist, in den thierischen Einzelwesen, erreicht, ein unvollendetes genannt wurde; so bemerkt Günther wiederholt, daß es dies nicht ist, insofern es nur in sich, als Bewußtsein der Natur, betrachtet wird. Denn in Bezug auf sein Prinzip ist das Bewußtsein vollendet, wenn es so weit gediehen ist, als es in Folge der dem Prinzip eigenen Bethätigung gedeihen kann. In sich betrachtet ist also das Naturbewußtsein ebenso vollkommen, als das Selbstbewußtsein des Geistes. Unvollendet aber wird es genannt mit Bezug auf das Bewußtsein des Geistes, zu dessen Gemeinschaft die Natur im Menschen erhoben werden soll: wie auch das Selbstbewußt-

---

[1]) Eur. und Her. S. 26. Vergl. 42. — [2]) Vorsch. Bd. 1. S. 155. 230. [3]) Süd- und Nordl. S. 219. Janusk. S. 82. 325. — [4]) Ebend. S. 99. 106.

sein des Geistes insofern unvollendet ist, als es durch das Gottesbewußtsein vervollkommnet wird, und der Geist in der endlichen Vereinigung mit Gott an dem göttlichen Wissen Theil zu haben bestimmt ist. Denn es läßt sich sagen, daß der Geist des Menschen sich ebenso in Gott, wie die Physis sich im Geiste vollende und zur Ruhe komme[1]).

792. Deßhalb will Günther auch nicht, daß wir den sinnlich belebten Leib des Menschen ohneweiters den übrigen Naturindividuen gleichstellen. Denn wie er dazu bestimmt ist, daß durch ihn die Natur zu jener Vermählung mit dem Geiste gelange; so kann er auch nicht wie die andern Einzelwesen der Natur für sich, sondern nur in der lebendigen Vereinigung mit dem Geiste bestehen. Weil er ferner eine zu solchem Lebensverkehr mit dem Geiste geeignete Beschaffenheit haben muß; so liegt auch seine Bildung über die Sphäre des Naturprinzips hinaus; und dieses konnte den ersten Menschenleib nicht ohne eine besondere Einwirkung des Schöpfers hervorbringen.

Nichtsdestoweniger könnte man fürchten, daß eine solche Anschauung verleite, den wesentlichen Unterschied zwischen Geist und Natur zu verkennen. Wenn die Natur ihre Thätigkeit von dem rein äußerlichen Wirken der Elemente bis zum sinnlichen Bewußtsein im Thiere und Menschen steigern kann; so möchte der Gedanke nahe liegen, daß auch die Vollendung dieses Lebens ihr allein angehöre, und folglich das Selbstbewußtsein und Denken des Menschen nur ein gesteigertes Bewußtsein und Wahrnehmen sei. Und wer dies annehmbar fände, der könnte dann noch weniger Schwierigkeit finden, den leiblichen Organismus des Menschen als ein ausschließliches Erzeugniß der Natursubstanz zu begreifen. Deßhalb ist denn auch Günther ohne Aufhören bemüht, die Unmöglichkeit jener Steigerung nachzuweisen, und er bedient sich dazu insbesondere seiner uns schon bekannten Lehre von der Idee und dem Begriffe (n. 84). Das begriffliche Denken ist ihm zufolge von dem ideellen nicht bloß verschieden, sondern demselben gerade entgegengesetzt. Als ein Denken des Allgemeinen erfaßt es nur das Eine in Vielem, das Gemeinsame mannigfaltiger Erscheinungen und in höchster Steigerung das allen Dingen, insofern sie unter die Sinne fallen, Gemeine. Dieser Inhalt des höchsten Begriffes ist also nicht sowohl das Sein, als das Erscheinen zu

[1]) Eur. und Her. S. 162. 364. 516. Letzt. Symb. S. 30.

nennen. Die Idee aber ist der Gedanke vom Sein als dem Einen Grunde der mannigfaltigen Erscheinung; und nachdem der Geist diesen zuvörderst in sich selbst gefunden, und aus ihm seine Erscheinung begriffen hat; muß er auch für die Erscheinungen außer ihm, die er nicht als die seinigen anerkennen kann, ein Prinzip setzen. Das ideelle Denken ist also ursprünglich nicht wie das begriffliche auf die Außenwelt, sondern auf die Innenwelt des eigenen Geistes angewiesen, und es vollendet sich nicht, indem es durch Vereinfachung der Vorstellungen in die Höhe (zu dem Allgemeinen), sondern durch Erfassung des Realgrundes in die Tiefe steigt, und wie die eigene Thätigkeit aus dem eigenen Sein, so das Naturleben aus seinem Prinzip, und endlich Alles aus Gott dem Ursein begreift. Es könnte also nichts verkehrter sein, als diese zwei diametral entgegengesetzten Denkprozesse, deren Resultate sich wie Wurzel und Gipfel verhalten, einem und demselben Prinzipe als seine Offenbarungsweisen zuzuschreiben. Und somit kann der Geist, der als den ihm angehörigen Gedanken die Idee erkennt, das begriffliche Denken nicht ebenfalls als seine Erscheinungsweise ansehen; er muß es einem andern Prinzipe beilegen, und zwar der Natur; erstlich weil es aus der sinnlichen Wahrnehmung sich entwickelt, und der Begriff am Ende nichts anders, als das ausgearbeitete Schema der Außenwelt ist; sodann aber, weil dieses Denken dem Sein der Natur, das nämlich selbst ein allgemeines ist, entspricht. Da nun der Mensch beide Weisen zu denken in sich findet, so muß er sich als Vereinswesen von Geist und Natur betrachten: dem Leibe nach ist er ein (wiewohl gesteigertes) Naturindividuum, also nur Erscheinung eines Prinzips; dem Geist nach aber ist er selbst Prinzip, und zwar ein solches, das dem Naturprinzip durch wesentliche Verschiedenheit entgegengesetzt ist[1]).

793. Während Günther in dieser Weise den Irrthum, daß auch das geistige Leben des Menschen als ein gesteigertes Naturleben betrachtet werden könne, der pantheistischen Speculation gegenüber siegreich zu bekämpfen meint; führt er zugleich wider die Vorzeit Beschwerde, dieses nicht nur nicht geleistet zu haben, sondern auch die Schuld zu tragen, daß es selbst Cartesius nicht gelungen sei. Er legt freilich der alten Schule nicht zur Last, — und wie sollte er? — den Unterschied zwischen Natur und Geist als einen

---

[1]) Vorsch. Bd. 1. S. 154. ff. 220. ff. Bd. 2. S. CLX. Eur. und Her. S. 26. ff. 161. ff. 184 ff. Peregrin's G. S. 466 ff. Janusk. S. 97. ff.

wesentlichen nicht anerkannt und behauptet zu haben: aber was die wissenschaftliche Begründung angeht, so scheint er sogar eines Tages der Meinung gewesen zu sein, daß man dieselbe nicht einmal versucht habe. Denn er erhebt es als ein Verdienst des Cartesius „sich darauf eingelassen zu haben, den Gegensatz zwischen Geist und Natur, den das ganze Mittelalter als einen qualitativ verschiedenen bloß vorausgesetzt, wissenschaftlich zu rechtfertigen[1]).“ So viel ist gewiß, daß eine solche Rechtfertigung nach Günther's oft wiederholtem Urtheile in der Philosophie der Scholastik unmöglich war. Es ist nicht nur seine Ueberzeugung, sondern der vorherrschende Gedanke seiner ganzen Speculation: wenn man sich nicht durch die Unterscheidung des Begriffs — als des Gedankens der Natur — und der Idee — als des Gedankens des Geistes — auf einen ganz andern Standpunkt des Denkens erhebe; so werde man sich umsonst bemühen, den Dualismus des Seins, d. i. den wesentlichen Unterschied zwischen Geist und Natur im Menschen und der Verschiedenheit Gottes von der Welt zu vertheidigen. Nun hatte aber „die kirchliche Wissenschaft der Vergangenheit unter der Herrschaft der alten Begriffsspeculation von dem eigenthümlichen Geistesgedanken noch keine Ahnung.“ Sie war noch nicht zu der Einsicht gekommen, daß „der Geist nicht im Gedanken vom Allgemeinen in der äußern Erscheinungswelt, wohl aber im Gedanken vom Realgrunde seiner innern Erscheinungswelt, im Denken seiner selbst, als einer Ursache von dieser, seine Verklärung feiere[2]).“ So lange man aber das abstrahirende Denken des Begriffs für das dem Geiste eigenthümliche und somit für das höchste im Menschen ansieht; kann man es den Gegnern mit Grund nicht wehren, die Menschenseele und die Thierseele für Erscheinungen eines und desselben Prinzips auszugeben. „Denn auch die Natur kann abstrahiren, und abstrahirt factisch in ihren höheren Producten, der sogenannten Thierwelt; denn die Schemata der Einbildungskraft sammt ihren Gesetzen der Association in dieser letzteren sind nichts anders, als die noch unvollkommen angelegten Begriffe, und diese nichts anders, als die vollendeten und ausgearbeiteten Schemata der Außenwelt[3]).“

Aber die alte Zeit soll den wesentlichen Unterschied des Geistes von der Natur nicht nur nicht wissenschaftlich zu begründen, son=

---

[1]) Eur. und Her. S. 173. — [2]) Eur. und Her. S. 328. Vergl. mehrere ähnliche Stellen oben n. 86. — [3]) Peregrin's G. S. 467. Eur. und Her. S. 26. Vergl. oben n. 84.

dern auch nicht einmal richtig zu bestimmen gewußt haben. Denn diese Bestimmung bestand, wenn wir Günther glauben, darin, daß man die Menschenseele für ein unsterbliches, die Thierseele für ein sterbliches Lebensprinzip des Leibes erklärte. Durch diese mangelhafte Erklärung soll also auch Cartesius zu dem Mißgriff, den man ihm vorwirft, verleitet worden sein. Denn aus dem Prädicat der Sterblichkeit ließ sich ebensowenig folgern, daß die Thierseele kein Resultat mechanischer Zusammensetzung körperlicher Theile sei, als aus dem Prädicat der Unsterblichkeit erkennen, daß dem Geiste ein anderes Denken, als das des Begriffs eigne. Und so geschah es, daß Cartesius den fraglichen Unterschied erschöpfend zu erklären meinte, indem er die Naturwesen für mechanisch bewegte (aus sich todte) Materie, den Geist aber für ein denkendes Wesen erklärte; während er vielmehr in beiden hätte Leben und Bewußtsein anerkennen, und nach der Verschiedenheit desselben den Gegensatz der Prinzipien bestimmen müssen[1]).

II.

Bestimmung der Wesenheit der menschlichen Seele.

794. Weil Günther meint, die Scholastik habe den wesentlichen Unterschied des menschlichen Geistes von der Thierseele nur darin gesetzt, daß jener unsterblich, diese sterblich sei; so hätte man erwarten dürfen, daß er ihr nicht nur vorwürfe, eine ungenügende, sondern auch eine verkehrte, weil sich selbst aufhebende Erklärung gegeben zu haben. Denn er fährt sogleich fort zu berichten, daß gemäß der Theorie, die Cartesius vorfand, „die Thierseelen aufhörten zu sein, nach dem Willen des Schöpfers, dessen Allmacht eben als die Macht vorgestellt wurde, Alles zu können, folglich auch jene eben so aus dem Nichts in's Dasein, wie aus diesem wieder in das Nichtsein zu versetzen." Wenn die Thierseele deßhalb untergeht, weil Gott es will, und seine Allmacht sie in das Nichtsein versetzt; so liegt der Grund ihrer Sterblichkeit offenbar nicht in ihrem Wesen: ja sie kann nicht einmal im wahren Sinne des Wortes sterblich genannt werden; denn sterben heißt nicht durch die Macht Gottes vernichtet werden. Einerseits also

---

[3]) Eur. und Her. S. 174. ff.

den Unterschied der Thierseele vom Geiste nur darin setzen, daß sie sterblich sei, andererseits aber von ihrer Sterblichkeit diese Erklärung geben; heißt ebenso viel, als den Unterschied für einen nicht wesentlichen erklären. Die Wahrheit aber ist, daß Günther hier eine Ansicht neuerer Gelehrten, welche, ohne zur scholastischen zurückzukehren, die cartesianische Philosophie zu verbessern suchten, der alten Schule andichtet (n. 702). Nach der Lehre dieser reicht freilich die Allmacht Gottes ebensowohl hin, die Dinge, die sind, in's Nichtsein, als jene, welche nicht sind, in's Sein zu versetzen: aber es ist durchaus nicht anzunehmen, daß Gott irgend etwas von dem, was er geschaffen hat, jemals vernichte[1]). Wie man keine schöpferische Thätigkeit für nöthig hielt, um den Ursprung, so nahm man auch, um den Untergang eines sinnlichen Lebensprinzips zu erklären, keine Einwirkung der vernichtenden Allmacht an. Reichen die Kräfte der Natur hin, daß eine Thierseele entstehe; so müssen sie auch hinreichen, daß sie aufhöre zu sein; nach dem bekannten Axiom, das nicht bloß in der Rechtsphilosophie Gültigkeit hat: per quas causas res nascitur, per easdem dissolvitur.

795. Um also auf die uns schon bekannten Lehrsätze der Scholastik zurückzuweisen, so besteht ihnen zufolge der wesentliche Unterschied der geistigen Substanz von der körperlichen und somit von jedem Naturwesen darin, daß die körperliche Substanz aus Stoff und Form zusammengesetzt, die geistige aber eine in sich selbst bestehende Lebensform ist (n. 92). Man muß aber, bemerkt der h. Thomas[2]), um diese Erklärung richtig aufzufassen, den Begriff des Stoffes, wie er gewöhnlich nach Aristoteles und dem h. Augustin bestimmt wird, festhalten. Der Stoff ist ein an sich bestimmungsloses Substrat, das durch ein Anderes seine Bestimmtheit erhalten muß. Die Substanz also, in welcher das Substrat ein solcher Stoff ist, schließt in ihrem Wesen selbst reell verschiedene Theile ein. — Wenn nichtsdestoweniger manche Gelehrte auch in dem Geiste einen Stoff annehmen, so rührt dies nur daher, weil sie den Begriff des Stoffes weiter ausdehnen. Weil der Stoff, damit er eine volle und des Daseins fähige Wesenheit sei, der Bestimmtheit bedarf; so folgt, daß er sich zu der Form wie das, was ein bestimmtes Etwas sein kann, zu dem, wodurch es ein

[1]) S. Thom. S. p. 1. q. 104. a. 5. De pot. p. 5. a. 4. — [2]) Quaest. disp. de spirit. creat. art. 1.

bestimmtes Etwas ist, und folglich wie eine potentia zu ihrem actus verhält. Wenn man also nur dies in dem Stoffe betrachtet, und jedes, was potentia genannt werden kann, Stoff nennen will, dann kann man freilich auch von der geistigen Substanz, wie von allem Geschaffenen sagen, daß sie aus Stoff bestehe. Denn da sie nicht durch sich selbst, in Folge ihrer Wesenheit, sondern durch die Macht des Schöpfers ist; so läßt sich auch in ihr die Wesenheit als das, was sein kann, von dem Dasein unterscheiden, und zu diesem in dem Verhältniß der potentia zum actus betrachten. Allein auch im Körper stehen Wesenheit und Dasein in diesem Verhältnisse: um also die Verschiedenheit des Geistes vom Körper zu erkennen, muß man erwägen, daß jenes Verhältniß des Stoffes zur Form, von dem oben die Rede war, ein ganz anderes ist, als das Verhältniß der Wesenheit zum Dasein. Die potentia, welcher das Dasein als actus entspricht, die Wesenheit, ist etwas, das sein kann, aber durch sich nicht ist; die potentia aber, deren actus die Form ist, ist etwas, das bestimmt werden kann, aber an sich unbestimmt ist, also das Bestimmbare. Nun kann aber nur ein Bestimmtes sein oder werden, somit setzt die Wesenheit die Bestimmtheit voraus, und schließt die Form in sich. Darin also besteht der Unterschied, daß im Körper sich beide Verhältnisse, von denen wir reden, finden: in seiner Wesenheit müssen wir das Subject als ein Bestimmbares von dem, was es bestimmt, der Form, unterscheiden, und dies durch die Form bestimmte Subject, die Wesenheit, zum Dasein wiederum im Verhältnisse des Vermögens (Seinkönnens) zur Wirklichkeit betrachten. Im Geiste aber finden wir nur dieses letztere Verhältniß: seine Wesenheit ist einfach. Vergleichen wir sie mit dem Stoff des Körpers, so ist sie ein Subject, das seine Bestimmtheit durch sich selbst hat, und nicht von einem Andern erhält; vergleichen wir sie mit der Form des Körpers, so ist sie ein bestimmendes Prinzip, das nicht in einem andern als seinem Subjecte sein muß, sondern in sich selbst besteht, sein eigener Träger ist[1]). — Es bedarf jedoch wohl kaum einer Be=

[1]) In rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae et forma est actus ejus; et iterum natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva ejus. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad

merkung, daß die oben erwähnten Unterscheidungen nur zu dem Zwecke gemacht werden, um die Natur der Dinge durch die Prinzipien, welche sie constituiren, zu erklären, keineswegs aber, um dadurch getrennte Momente in ihrer Entstehung zu bestimmen. Es wäre baarer Unverstand zu denken, daß zuerst der Stoff hervorgebracht, und dann mit ihm die Form, um ihn zu bestimmen, vereinigt würde, um endlich die so gewordene Wesenheit in's Dasein zu versetzen (n. 746). Ferner wurde schon erklärt, daß nach der Ansicht sehr vieler Scholastiker der Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Sein nicht wie jener zwischen der Materie und der Form ein physischer, sondern nur ein metaphysischer ist.

Diese Freiheit von der Materie und die damit gegebene Einfachheit des Wesens ist nach den Lehren der alten Schule das, was die geistige Substanz von der körperlichen unterscheidet; keineswegs aber die Unsterblichkeit. Denn obwohl ein in sich selbst subsistirendes Prinzip, die wahre Monade, wenn sie untergehen könnte, nur durch die Allmacht, die sie schuf, untergehen könnte, und deßhalb jedes Unkörperliche auch seiner Natur nach unvergänglich ist; so folgt daraus noch nicht, daß hingegen alles Körperliche vergänglich sei. Es kann lebendige Körper, die unsterblich, und leblose geben, die unzerstörbar sind, und durch den Glauben werden wir belehrt, daß die Auferstandenen keinem abermaligen Tode, noch der neue Himmel und die neue Erde, die uns verheißen sind, der Vergänglichkeit unterliegen werden. — Mag sein, wird man entgegnen, aber diese Unsterblichkeit und diese Unvergänglichkeit ist nicht im Wesen der Körper gegründet, und folglich dieses vom Wesen des Geistes immer dadurch verschieden, daß der Körper zwar unvergänglich, der Geist aber nicht vergänglich sein kann. Wenn dem also wäre, antworten wir, so hätte doch die Mehrheit der Scholastiker dieses nicht als den wesentlichen Unterschied des Geistes vom Körper anerkennen können: denn sie war überzeugt, daß es allerdings Körper geben könne und wirklich gebe, denen die Unvergänglichkeit wesentlich sei.

Ohne Zweifel betrachteten alle die Unsterblichkeit der auferstandenen Leiber, und jene Neuheit des Himmels und der Erde, als eine übernatürliche und folglich nicht wesentliche Eigenschaft: aber

---

actum. Non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse. S. Thom. Ibid.

während manche Theologen der Ansicht Plato's folgten, daß die Himmelskörper nur durch den Willen des Schöpfers unvergänglich seien, gaben die meisten und unter ihnen der h. Thomas und der h. Bonaventura der aristotelischen Lehre, gemäß welcher die Unvergänglichkeit im Wesen der Himmelskörper gegründet ist, ihren Beifall[1]). Nicht also das Geistige und Körperliche, sondern das Himmlische und Irdische stand sich als das Unvergängliche und Vergängliche gegenüber. Und wenn man nun überzeugt ist, daß die Vorzeit hierin geirrt, und wie die Sonne und Planeten, so auch alle anderen Himmelskörper solchen Veränderungen, die mit einer wesentlichen Unvergänglichkeit unvereinbar sind, unterliegen; so wird man doch nicht behaupten wollen, daß ein seiner Natur nach unvergänglicher Körper undenkbar sei. Muß man ja, so lange man die Materie für etwas Substanzielles und nicht für eine bloße Erscheinung von Kräften hält, auch annehmen, daß die stoffliche Grundlage der Körper unvergänglich ist. Nur darum giebt es nach der Ueberzeugung aller Denker der Vorzeit und Jetztzeit in der Natur keine Erschaffung oder Vernichtung, sondern nur Erzeugung und Auflösung, weil der Stoff der Körper durch die Kräfte der Natur weder hervorgebracht noch zerstört werden kann. Bestände also des Geistes Wesen in der Unvergänglichkeit, so würde er vom Stoffe der Körper seinem Wesen nach nicht verschieden sein. Wie weit aber die Scholastiker von solch irriger Ansicht entfernt waren, geht schon daraus hervor, daß sie ebensowohl vom Stoffe als vom Geiste die Unvergänglichkeit in ausdrücklichen Lehrsätzen behaupteten[2]).

796. Bisher haben wir vom wesentlichen Unterschied des Geistes von den Naturwesen geredet: die Frage über diesen Unterschied wird jedoch mit vorzüglicher Beziehung auf den Menschen gestellt, und erhält also die Bedeutung, worin der wesentliche Unterschied der menschlichen Seele von der Thierseele zu suchen sei. Denn als leibliches und sinnliches Wesen betrachtet ist der Mensch nur wie eine besondere Art von den übrigen Arten der Naturwesen verschieden. Soll sich also überdies in ihm jener Gegensatz zwischen Geist und Natur finden, so muß derselbe auf der Verschiedenheit seiner Seele von dem Lebensprinzip der Naturwesen

---

[1]) S. Thom. S. p. 1. q. 66. a. 2. S. Bonav. in l. 2. Dist. 12. art. 2. q. 1. Suarez. Metaph. Disp. 13. sect. 11. — [2]) In Arist. Phys. l. 1. c. 9.

beruhen. Wir wissen aber schon, wie diese Verschiedenheit von der Scholastik bestimmt wurde. Die Thierseele ist ein Lebensprinzip, das nur im Stoffe werden und sein, und nur in Vereinigung mit ihm wirken kann; der menschliche Geist hingegen ist zwar ebenfalls im Stoffe und ist in ihm als Lebensprinzip, aber er hat nichtsdestoweniger ein vom Stoffe unabhängiges Sein, und eine Thätigkeit, an welcher der Leib nicht theilnimmt. Obgleich sich nun hieraus die Sterblichkeit der Thierseele einerseits, und die Unsterblichkeit der Menschenseele andererseits unmittelbar folgern läßt; so pflegte doch die Scholastik den wesentlichen Unterschied beider keineswegs durch die Prädicate sterblich und unsterblich, sondern durch die Prädicate materiell und immateriell oder sinnlich und geistig zu bezeichnen. Und dies ist nicht ohne Bedeutung. Denn erstlich wird auf solche Weise der Grund der Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit ausgedrückt. Wenn der Organismus des Körpers dergestalt verletzt wird, daß er für die eigentliche Lebensthätigkeit des organischen Wesens nicht mehr tauglich ist; so kann auch das Lebensprinzip in ihm nicht fortdauern. Ist also das Lebensprinzip ein solches, das außer dem Stoffe, in dem es ist, nicht sein kann, und in dieser Rücksicht den accidentalen Eigenschaften gleich gestellt ist; so muß es, wenn die erwähnte Verletzung eintritt, aufhören zu sein. Seine Zerstörung ist jedoch ebensowenig eine Vernichtung, als seine Erzeugung eine Schöpfung im wahren Sinne des Wortes (n. 746 ff). Ist hingegen das Lebensprinzip so beschaffen, daß es ein vom Stoffe unabhängiges Sein, in dem es für sich besteht, besitzt; so kann es auch deßhalb, weil der Leib zur Lebensthätigkeit untauglich geworden ist, nicht aufhören zu sein. Während also der Tod des Thieres darin besteht, daß die Seele, welche ihn belebte, erlischt; besteht der Tod des Menschen darin, daß die Seele vom Leibe sich trennt; und daher drückt Aristoteles die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes sehr bezeichnend aus, indem er sagt, nur jene Seele, die Geist (νοῦς) sei, und als solcher sich durch eine Thätigkeit offenbare, die nicht in den Organen vollzogen werde, könne vom Leibe getrennt werden. Die getrennte Seele ist aber ebensowenig als der reine Geist dem Tode oder der Vergänglichkeit unterworfen[1]. —

[1] De anima l. 3. c. 5

Aber auch deßhalb war es richtiger, die Freiheit von der Materie als den wesentlichen Vorzug der menschlichen Seele anzugeben, weil nicht nur die Unsterblichkeit, sondern auch die übrigen Vollkommenheiten, welche den Menschen auszeichnen, aus ihr als dem gemeinsamen Grunde begriffen werden.

Um nun auf die Beschwerde Günther's, daß Cartesius durch die Erklärungen der Scholastik zu seinem Mißgriffe verleitet worden sei, zurückzukommen; so ist es erstlich, wie wir gesehen haben, nicht wahr, „daß die Lehrsätze, welche er vorfand, die Verschiedenheit der Menschenseele und Thierseele dahin bestimmten, daß jene eine unsterbliche, diese eine sterbliche zu nennen sei." Wäre dem aber also gewesen, so hätte Cartesius, was er aus dem Prädikat der Sterblichkeit nicht lernen konnte, wenigstens aus dem Subjecte, dem es beigelegt wurde, lernen sollen. Durch die Sterblichkeit wird nur ein Vorzug, den der menschliche Geist hat, verneint; das Subject aber, von dem er verneint wurde, drückt eine positive Vollkommenheit aus: ist es ja kein anderes, als Seele oder Lebensprinzip. Wenn also Cartesius, was der von ihm so sehr verhöhnte Aristoteles (n. 11) und nach ihm die Scholastiker über das Leben und sein Prinzip, wie auch über die Thätigkeit und die substanzialen Formen überhaupt wider den Materialismus der alten Griechen lehren, durchdacht hätte; so ist nicht zu begreifen, wie er diesen durch seinen Mechanismus hätte erneuern und das Leben der Natur, die Thierwelt eingeschlossen, für ein „Resultat mechanischer Zusammensetzung körperlicher Theile" erklären mögen. — Was aber das Prädikat der Unsterblichkeit anbelangt, so durfte Cartesius, was über den Grund desselben gelehrt wurde, nicht unbeachtet lassen, und wenn er dann aus diesem das dem Geiste eigenthümliche Denken, wie Günther ihm vorwirft, nicht zu erkennen vermochte, so fragt es sich nun, ob es auch die Scholastik nicht vermocht habe.

III.

Beweis für die Geistigkeit der Seele aus der Erkenntnißkraft.

797. Wenn die Thierseele materiell oder auch körperlich genannt wird, so soll damit der oben mitgetheilten Erklärung zufolge gesagt sein, daß sie nur im Stoffe sein und wirken kann,

keineswegs aber, daß sie selbst wiederum aus Stoff bestehe und folglich eine Art von Körper sei, wie unter den älteren Griechen die Jonier und in der neueren Zeit Baco und Andere behaupteten. Vielmehr beginnt der h. Thomas seine Untersuchung über die Natur der Menschenseele[1]) mit dem Beweise, daß keine Seele ein körperliches Wesen sein könne. Aus den vielen Gründen, wodurch sich dies erhärten läßt[2]), hebt er nur einen hervor. Unter Seele versteht man nicht was immer für ein Prinzip irgend einer Lebensthätigkeit; — denn sonst könnte auch ein einzelner Sinn Seele genannt werden; — sondern den einen Grund aller Lebensthätigkeit, die in dem lebendigen Körper ist[3]). Weil nun aber nicht jeder Körper lebendig ist, so folgt, daß der lebendige Körper das Leben nicht insofern er Körper, sondern insofern er Körper dieser Art ist, besitzt. Wenn also der Grund des Lebens in dem Lebendigen Seele genannt wird; so muß sich die Seele zum Körper, den sie belebt, wie das Bestimmende, also wie die Form verhalten. Sie ist also nicht Körper, sondern das, wodurch ein des Lebens fähiger, aber aus sich nicht lebendiger Stoff zum lebendigen Körper wird[4]).

Es könnte scheinen, daß diese Beweisführung einzig durch die Lehre der Scholastik vom Stoffe und der Form gestützt werde. Aber dem ist nicht so. Damit durch sie Baco's und ähnliche Annahmen widerlegt werden, muß nur dies außer Zweifel sein, daß die Lebensthätigkeit eine durchaus eigenthümliche Kraft voraussetzt. Wenn das, so muß jener Spiritus oder feine Stoff, für den man die Thierseele erklären möchte, diese Kraft dem Körper mittheilen, und folglich in sich selbst enthalten. Eben weil er aber ein körperlicher Spiritus, Stoff, sein soll, so müssen wir in ihm diese Kraft oder das Prinzip derselben von der stofflichen Grundlage, in dem sie ist, unterscheiden, und somit wäre dieser Stoff selbst schon ein belebter, und jene Kraft oder ihr Prinzip müßte für die Seele er-

---

[1]) S. p. 1. q. 75. a. 1.

[2]) Siehe die bedeutendsten Cont. Gent. l. 2. c. 65. Greg. a Valent. in Summam S. Thom. p. 1. disp. 6. q. 1. punct. 1.

[3]) Primum principium vitae in ipsis rebus corporeis viventibus existens. Ibid.

[4]) Daher die gewöhnliche Definition: anima est actus corporis organici: Denn nur der organisirte Stoff ist des Lebens fähig, d. h. zu den Lebensfunctionen tauglich. *Εἴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν· εἴη ἂν ἡ πρώτη ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.* Aristot. De an. l. 2. c. 1.

klärt werder. Demzufolge würde man durch diese Annahme nichts gewinnen, sondern nur die substanziale Einheit der lebendigen Wesen aufheben, indem man am Ende nichts anders behauptete, als daß diese nicht aus Leib und Seele, sondern aus zwei Körpern, einem belebten und einem unbelebten, beständen[1]).

798. Aber wenn die Seele nicht Körper ist, so ist doch deßhalb nicht jede Seele eine in sich, d. h. abgesehen vom Körper, vollendete Substanz. Die bloß sinnliche Seele ist vielmehr, wie die Wesensformen der übrigen Naturdinge, ein Prinzip, das mit dem Stoffe vereinigt, die eine Substanz des sinnlich lebendigen Körpers bildet, und nur in dieser dasein kann. Denn eben das ist der unterscheidende Vorzug der menschlichen Seele, daß sie Substanz, und zwar insofern in sich vollendete Substanz ist, als sie ohne den Stoff, der durch Vereinigung mit ihr zum menschlichen Leibe wird, dasein kann. Um also diesen Unterschied, der in den obigen Erklärungen behauptet wurde, nachzuweisen, betrachten die Scholastiker ebenso wie Günther die Art und Weise, wie beide Prinzipien sich bethätigen: denn die Natur der Dinge offenbart sich uns in ihren Erscheinungen. Wenn Günther ferner zu sagen pflegt, die Weise, in welcher die Natur erkenne, offenbare ein getheiltes, das Denken des Geistes aber ein ungetheiltes Prinzip; so sind auch diese Bestimmungen dem Wortlaute nach mit jenen der Scholastik in Einklang. Jedoch Günther versteht unter dem getheilten Prinzip die allgemeine Natursubstanz, die Scholastik aber das erkennende Einzelwesen. Dies offenbart sich als ein getheiltes oder vielmehr aus Theilen bestehendes deßhalb, weil sein Erkennen ein solches ist, das ebensowenig von der Seele, als vom Leibe allein ausgehen, sondern nur in den Organen des letzteren durch die Vermögen der Seele zu Stande kommen kann. Auch darum kann hier das Prinzip als ein getheiltes betrachtet werden, weil jedes Organ nothwendig ausgedehnt und folglich wenn nicht getheilt, doch theilbar ist. Dahingegen finden wir im Menschen außer diesem sinnlichen Erkennen ein anderes, so beschaffenes, daß es nicht Erscheinung eines zusammengesetzten, sondern nur eines einfachen Prinzips sein kann und folglich nicht in einem Organ, sondern ohne Theilnahme des Leibes in der Seele allein vollzogen wird. Hat aber die Seele ohne den Leib eine Thätigkeit für sich, so muß sie auch ein Sein für sich haben, das von ihrer Vereini-

[1]) Vergl. S. Thom. l. c. art. 5.

gung mit dem Leibe nicht abhängt. — Ob nun deßhalb im Menschen dies geistige Prinzip von jenem, wodurch er sinnlich erkennt, wie Günther meint, verschieden sein müsse, werden wir im folgenden Hauptstück untersuchen: hier fragt es sich, ob die Scholastik das eigenthümliche Denken des Geistes erkannt und gewürdigt, und dadurch, was sie über den Unterschied der menschlichen Seele von der Thierseele sagte, begründet habe.

Dem Gesagten zufolge ist darzuthun, daß das höhere Erkennen im Menschen, welches wir das vernünftige oder intellectuelle nennen, eine wahrhaft immaterielle Thätigkeit ist, so daß man aus der Freiheit, womit in ihr die menschliche Seele wirkt, auf die Freiheit ihres Seins schließen dürfe. Da es nun vielleicht kaum eine Untersuchung giebt, mit der sich die Scholastiker mehr als mit dieser beschäftigten; so muß es gewiß Staunen erregen, wenn Günther behauptet, daß man bis auf Cartesius den Unterschied zwischen der sinnlichen und vernünftigen Seele bloß vorausgesetzt habe. Aber was noch mehr ist, sie schlugen auch, was den Grundgedanken betrifft, eben den Weg ein, welchen Günther selbst für den einzig zuverlässigen hält. Wir dürften uns hier auf frühere Erörterungen berufen, in welchen nämlich gezeigt wurde, wie scharf und nachdrücklich auch die Vorzeit das Eigenthümliche der vernünftigen Erkenntniß in der Erfassung des Seins als des Realgrundes der Erscheinungen nachwies: besonders da wir dort auch schon gezeigt haben, daß sie die Befähigung des Geistes zu diesem Denken in der Immaterialität seines Wesens suchten (n. 105). Indeß war doch unser vorzügliches Augenmerk vielmehr auf die Beschaffenheit der Erkenntniß selbst gerichtet, und deßhalb möge es gestattet sein, auf eine so wichtige Frage noch einmal zurückzukommen.

799. Was also zunächst die Selbsterkenntniß anbelangt, so wurde zwar die Frage, auf welche Weise und inwiefern auch der Sinn sein Wahrnehmen erkenne, verschieden beantwortet. (Die vorherrschende Meinung war jene des h. Thomas, daß kein Sinn seine eigene Thätigkeit durch einen von dieser verschiedenen Act der Wahrnehmung, wohl aber der innere Sinn nicht nur die Gegenstände, sondern auch das Wahrnehmen der äußeren erkenne[1]).

[1]) Ad sensum communem referuntur omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam percipiuntur actiones sensuum, sicut cum quis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui

Aber darin stimmten Alle überein, daß weder der äußere noch der innere Sinn sich selbst erkenne, und es war so gewöhnlich, dies als den Vorzug des Geistes zu betrachten, daß selbst jener große Dichter des Mittelalters, der in seine kühnen Gesänge die philosophischen und theologischen Lehren seiner Zeit meisterhaft verflochten hat, durch die Selbsterkenntniß allein die ganze Eigenthümlichkeit des Geistes bezeichnen zu dürfen glaubte. Er redet von dem schöpferischen Hauche, der in dem durch die Naturkräfte gebildeten Embryo die Seele des Menschen hervorbringt, und indem er sagen will, daß es diese Seele ist, durch welche der Mensch lebt, empfindet und denkt, läßt er an die Stelle des Denkens die Selbsterkenntniß, jenes „sich in sich Zurückwenden" treten[1]).

Wo der h. Thomas von diesem Gegenstand handelt[2]), verweist er mehrmals auf eine Schrift, welche den Titel: „Ueber die Ursachen" führt. Man findet dieselbe in manchen Ausgaben unter Aristoteles Werken, doch ist gewiß, daß sie einer viel späteren Zeit und einer andern Richtung in der Speculation angehört. Sie wurde, wie der h. Thomas vermuthet, von einem Araber verfaßt, und ist nichts anders, als ein Auszug aus dem theologischen Werke des Neuplatonikers Proclus. Der h. Thomas hat eine Erklärung jener Schrift verfaßt, und es darf nicht befremden, wenn dieselbe nicht selten zugleich eine Berichtigung ist. Indeß da er in der Frage, die uns beschäftigt, auf sie verweist, lohnt es sich der Mühe, den dort entwickelten Gedanken näher zu betrachten.

Jedweder, der nicht bloß sein Erkennen wahrnimmt, sondern erkennt, daß er erkennt, erkennt auch sein Sein oder Wesen, das er ja eben, indem er spricht: Ich erkenne — von seinem Erkennen als das Prinzip desselben unterscheidet. Daß also die menschliche Seele eine solche Erkenntniß ihrer selbst habe, wird in jener Schrift

---

non cognoscit nisi formam sensibilis, a quo immutatur: in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

S. p. 1. q. 78. a. 4. ad 2.

Wie es hier am Schlusse heißt: visionem percipit, so wäre auch oben statt videt se videre zu sagen videt suam visionem. Siehe darüber Cont. Gent. l. 2. c. 66. n. 4. und oben n. 105.

[1]) . . . . un' alma sola
Che vive e sente e sè in sè rigira.

Dante. Div. Commedia. Purg. cant. 25. v. 73.

[2]) De verit. q. 1. a. 9. q. 2. a. 2. ad 2. S. p. 1. q. 14. a. 2. ad 1. (siehe oben 105. 106.) in l. 2. Dist. 19. q. 1 a 1.

als Thatsache vorausgesetzt; aus dieser aber gefolgert, daß sie nicht bloß in und mit dem Leibe, sondern auch für sich sei, in sich selbst subsistire. Wenn der Erkennende sich selbst d. i. sein Wesen erkennt, so ist dies Wesen zugleich ein Prinzip, von dem das Erkennen ausgeht, und der Gegenstand, auf den es gerichtet ist, so daß hier Erkennendes und Erkanntes Eines sind[1]). Einigermaßen ist dies auch der Fall, wenn das Erkannte nur Erscheinung des Erkennenden ist: denn die Erscheinung gehört ja dem Wesen an. Allein wenn die Erscheinung nicht in dieser ihrer Beziehung zum Wesen, und folglich dieses nicht miterkannt wird; so ist auch der Erkennende nicht seinem Selbst nach erkannt, und die Einheit, welche in der Sache zwischen dem Wesen und seiner Erscheinung besteht, findet sich nicht in der Erkenntniß, welche die Erscheinung in ihrer Getrenntheit erfaßt. Somit ist denn auch in solcher Erkenntniß der Erkennende mit dem Erkannten nicht schlechthin, sondern nur einigermaßen Eines. Es muß also, um nach dem Sprachgebrauch der neuen Philosophie zu reden, die Subject-Objetivirung vollendet, das Subject in dem Object gefunden, und so seinem Selbst nach sich gegenständlich geworden sein. — Um nun einzusehen, daß diese Einheit des Erkennenden und Erkannten nur in einem immateriellen Prinzip möglich ist; bemerke man, daß es in der Selbsterkenntniß eine doppelte Immanenz giebt. Die erste ist ihr mit jeder erkennenden Thätigkeit gemein; denn sie besteht darin, daß die Erkenntniß nicht auf ein Anderes einwirkt, sondern in dem Erkennenden selbst als etwas ihn Vervollkommnendes ist Außer dieser giebt es aber in der Selbsterkenntniß noch eine andere Weise der Immanenz. Denn in ihr ist auch der Gegenstand, der in dem Vermögen die erkennende Thätigkeit erzeugt, und auf den diese gerichtet ist, kein Anderes, sondern der Erkennende selbst. Eine solche immanente Thätigkeit ist aber in einem Prinzip, das nur in Organen sein und wirken kann, undenkbar. Es kann nicht erkennen, ohne daß das Organ vom Gegenstand einen verändernden Einfluß erleidet. Um sich also selbst zu erkennen, müßte sein Wesen

[1]) Omnis sciens, qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Quod est, quia scientia non est nisi actio intelligentis. Cum ergo scit sciens essentiam, tunc redit per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam. Et hoc non est ita, nisi quia sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo, quia est sciens essentiam suam, et ad eum, quia est scitum. Lib. de causis. prop. 15.

diesen Einfluß üben, und folglich, weil es kein Sein hat, als in und mit dem Organ, dieses in jener Weise auf sich selbst wirken. Das aber ist unmöglich. Denn ein Körperliches kann zwar von einem Andern leiden, und auf ein Anderes einwirken, aber sich selbst kann es nur verändern, indem es durch einen seiner Theile auf einen andern wirkt[1]).

Aber ist es denn nicht auch vom Geiste wahr, daß er nur durch einzelne Kräfte, die nicht sein Wesen selbst sind, auf sich verändernd einwirken kann? Dem ist also: indeß erinnere man sich an die schon oben (n 638. 785.) erklärte Verschiedenheit, in welcher der Körper mit seinen Theilen und der Geist mit seinen Kräften ein Ganzes bildet. Der Geist ist in jeder seiner Kräfte seinem ganzen Wesen, wenn auch nicht seinem ganzen Vermögen nach; aber im Körper sind nicht bloß die Kräfte, das Wesen selbst ist getheilt. Zudem bedarf es, damit ein immaterielles Vermögen in Thätigkeit trete, nicht jenes verändernden Einflusses, ohne welchen im Organ die Wahrnehmung nicht entsteht: es genügt, daß das Intelligibele mit dem Vermögen vereinigt sei, und nur dann ist eine Veränderung nöthig, wenn das Intelligibele nicht selbst sondern vermittelst eines Erkenntnißbildes sich mit dem Erkennenden vereinigt (n. 103. 121). Hat also die menschliche Seele in der Vernunft ein immaterielles Vermögen und folglich sie selbst auch ein immaterielles Sein; dann versteht man ohne Schwierigkeit, wie sie sich selbst offenbar werden, als das Intelligibele auf die Vernunft, mit der und in der sie ist, jenen die Erkenntniß ohne Ver=

---

[1]) Cum operatio non possit esse nisi rei per se existentis, oportet illud, quod per se habet operationem absolutam, etiam esse absolutum per se habere. Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet: quod patet . . . . quia intellectus intelligit se; quod non contingit in aliqua virtute, cujus operatio fit per organum corporale: cujus ratio est, quia secundum Avicennam (de anima p. II. c. 2.) cujuslibet virtutis operantis per organum corporale oportet, ut organum sit medium inter ipsam et objectum ejus. Visus enim nihil cognoscit, nisi illud, cujus species est in pupilla. Unde cum non sit possibile, ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis, non erit possibile, ut aliqua virtus operans mediante organo corporali cognoscat seipsam. Et haec probatio tangitur in Libro de causis prop. 15.

In l. 2. Dist 19. q. 1. a. 1. Cf. Cont. Gent. l. 2. c. 49. n. 7. 8.

änderung erzeugenden Einfluß üben kann[1]). Hätte sie aber kein Sein für sich, sondern nur durch Vereinigung mit dem Leibe, und deßhalb auch keine Thätigkeit, als in und durch die Organe; so könnte sie auch nur, wie es eben in der sinnlichen Erkenntniß der Fall ist, durch ein Organ auf das andere wirken, und folglich auch nur ihre Thätigkeit wahrnehmen, nicht sich selbst erkennen.

Es läßt sich aber dieselbe Sache noch in anderer Weise darthun. Weil wir unser Wesen nicht durch Anschauung, sondern vermittelst unseres Leidens oder Thuns erkennen; so kann das Selbstbewußtsein nur dadurch entstehen, daß wir dieses Leiden oder Thun auf unser Wesen wie Erscheinungen desselben beziehen. Nun ist es aber nicht möglich, daß der Sinn Beziehungen erkenne. Denn damit der Sinn wahrnehme, muß, wie gesagt, das Organ, durch welches er wahrnimmt, von dem Gegenstand einen Eindruck erleiden. Beziehungen oder Verhältnisse können aber auf kein Organ einwirken. — Dazu kommt, daß die Erkenntnißform, durch welche der Sinn seinen Gegenstand auffaßt, das Wahrnehmungsbild, wie das Organ, in dem es erzeugt, und von dem es getragen wird, nothwendig materiell und ausgedehnt ist. Ein solches Bild kann aber keine Beziehung vorstellen. — Endlich werden in dem Selbstbewußtsein nicht Erscheinungen auf andere Erscheinungen, sondern auf das Sein als ihren Grund bezogen. Das Sein aber als Grund kann nicht sinnlich angeschaut, sondern nur durch den Gedanken erfaßt werden. —

800. Aus diesen letzten Gründen ersieht man nun ferner, daß die Imaterialität der menschlichen Seele nicht bloß aus dem Selbstbewußtsein, sondern aus dem Denken überhaupt erschlossen werden kann: wir erkennen nicht nur durch sinnliche, sondern auch durch intellectuelle Vorstellungen, durch Begriffe; also muß das Erkennsnißprinzip in uns seinem Wirken und Sein nach von der

---

[1]) Es wird also in der erwähnten Schrift aus der Einheit und Immanenz der Selbsterkenntniß, wenn ich so sagen darf, auf die Immanenz des Seins der Seele geschlossen: Est stans fixa per se, non indigens in sui fixione et sua essentia re alia regente (i. e. sustentante per modum subjecti) ipsam, quoniam est substantia simplex sufficiens sibi per seipsam. So konnte aber nur geschlossen werden, weil in einem vorhergehenden Lehrsatz die Ungetheiltheit des Geistes im Gegensatz zum Körper festgestellt war. Prop. 7. Intelligentia est substantia, quae non dividitur. Uebrigens vergleiche man S. Thom. S. p. 1. q. 56. a. 1. q. 87. a. 2. ad 3. — Toletus in Arist. l. 3. de anima c. 2. q. 3.

Materie frei sein. — Obwohl also auch die Vorzeit den wesentlichen Unterschied zwischen Geist und Natur aus dem Selbstbewußtsein bewies[1]); so läßt sich doch nicht läugnen, daß die Scholastiker gewöhnlich vielmehr den eben angegebenen Weg einschlugen, sich darauf berufend, daß die Vernunft durch Universalien erkenne. Hierin also sieht Günther den allergröbsten Fehlgriff. Denn das Erkennen des Allgemeinen gehört ihm zufolge gerade der Natur an, und der wesentliche Unterschied des Geistes von der Natur soll demgemäß aus dem Gegensatz, den die Idee als die Erkenntniß des Realgrundes mit dem Begriffe bilde, erschlossen werden. Wir haben schon gezeigt, daß diese Theorie Günther's auf einer unrichtigen Auffassung des Begriffes ruht (n. 97. ff.). Denn es giebt ganz und gar kein Erkennen des Allgemeinen, in welchem nicht das Denken des Seins als des Realgrundes eingeschlossen wäre; wie auch hinwiederum die Erkenntniß des Realgrundes ohne das Denken des Allgemeinen in uns unvollendet bleiben würde. Um jedoch auch darauf noch einmal zurückzukommen, so geht aus den hier (n. 792.) angeführten Stellen von neuem hervor, daß Günther darum sich verleiten ließ, das Denken des Allgemeinen der Natur zuzuweisen, weil er den Begriff für nichts anders, als für eine vollendete Zeichnung des Gemeinbildes hielt. Entstände der Begriff wirklich dadurch, daß der Verstand das Mannigfaltige, welches die sinnlichen Vorstellungen bieten, durch Ausscheidung oder Fallenlassen des Besondern und Festhalten des Gemeinsamen vereinfachte; dann wäre er freilich nichts Anderes und nichts Besseres, als wofür Günther ihn ausgiebt: ein ausgearbeitetes Schema der Außenwelt. Aber dem ist nicht so.

Ganz gewiß kommt in uns kein anderer Begriff ohne den höchsten Begriff, jenen des Seins zu Stande: denn alle Begriffe sind nähere Bestimmungen desselben. Es ist aber eine arge Täuschung zu glauben, daß wir denselben durch Vereinfachung

---

[1]) Auch beim h. Bonaventura lesen wir: Nulla virtus materialis et corruptibilis nata est super se reflecti. Anima rationalis secundum actum proprium nata est super se reflecti cognoscendo se et amando: ergo virtus animae rationalis non est materialis et corruptibilis: ergo est immaterialis et incorruptibilis, substantia item etc.

In l. 2. Dist. 19. a. 1. q. 1. Vergl. eine andere Stelle desselben h. Lehrers unten n. 807.

der sinnlichen Vorstellungen gewinnen. Freilich wenn wir den Gegenstand einer sinnlichen Vorstellung schon durch einen Begriff denken, den Baum z. B., und nun aus dieser Vorstellung, die Begriff ist, ein Merkmal nach dem andern entfernen, so bleibt uns die einfachste Vorstellung des Seienden übrig; aber nur deßhalb, weil sie bereits dem Begriffe, von dem wir begannen, zu Grunde lag. Wofern wir aber den Gegenstand wirklich nur durch eine sinnliche Vorstellung auffassen, und nur, was dieser angehört, festhalten; so mögen wir das mannigfaltige Bild vereinfachen, so viel wir wollen, von der Farbe, der Härte, der Figur u. s. w. absehend, das Einfachste, worauf wir kommen, kann immer nur das Einfachste des Sinnes, nämlich die leere Ausdehnung sein, nun und nimmer aber das Einfachste des Denkens, der Begriff des Seienden. Und man bemerke, daß wir die Gegenstände der Sinnlichkeit auch durch diesen einfachsten Begriff nicht denken können, ohne das zu denken, was Günther als den Inhalt der Idee bezeichnet. Denn wenn wir ein Sinnliches auch nur als Seiendes oder Ding denken; so denken wir es doch als das, worin und wessen die Erscheinungen sind, und darum ist in dieser ersten Auffassung der Gedanke der Substanz und des Realgrundes, wenn auch unentwickelt, eingeschlossen (n. 100).

801. Daß aber diese ersten und allgemeinsten Begriffe durch keine Vollendung sinnlicher Schemen gewonnen werden, wird noch deutlicher, wenn wir statt des Begriffes „Seiendes" den Begriff „Lebendiges" betrachten. Derselbe ist in jeder intellectuellen Auffassung eines Thieres oder des Menschen eingeschlossen. Was bietet aber die sinnliche Wahrnehmung, um aus ihr diesen Begriff zu gewinnen? Der Sinn nimmt die Bewegung wahr: aber nur die äußere, erscheinende. Wenn wir aber ein Bewegtes als ein Lebendiges bezeichnen, so denken wir dabei, daß dieses Bewegte sich selbst bewege, und beziehen also die äußerlich erscheinende Bewegung auf ihre Ursache, das Ding, worin sie ist, nicht bloß als Realgrund überhaupt, sondern als Realgrund der Bewegung, die im Dinge selbst ist, denkend. Giebt es nun irgend eine sinnliche Vorstellung von der Bewegung oder was immer für einer Erscheinung, aus deren Vereinfachung und Bearbeitung wir zu dem Gedanken „des sich selbst Bewegens" gelangen; oder muß nicht der Geist, um ihn zu erfassen, über das Sinnliche hinausgreifen, und es auf seinen nicht sinnlichen Grund beziehen? Nun liegt aber der Begriff des Seins allen, und der Begriff des Lebens

sehr vielen andern zu Grunde. Von jenen, durch welche für sich bestehende Dinge gedacht werden, ist dies offenbar; es wurde aber schon gezeigt, daß auch die Erscheinungen, sobald wir sie nicht bloß sinnlich, sondern begrifflich auffassen, auf die Substanz bezogen werden (n. 98). Es ist also nicht wahr, daß wir durch eine Ausarbeitung sinnlicher Schemen Begriffe erhalten, sondern nur dadurch entstehen diese, daß die Vernunft in den Dingen erkennt, was kein Sinn erreicht, und darauf das sinnlich Erscheinende als auf seinen Grund bezieht. Mit Recht sagt Günther, daß der Geist den Begriffen, welche er aus den sinnlichen Vorstellungen gewinnt, durch das innere und äußere Wort das Siegel seiner Freithätigkeit aufdrückt[1]; aber worin offenbart sich diese Freithätigkeit? Nicht, wie er ebendort sagt, in einem vollendenden Zeichnen des Gemeinbildes, sondern darin, daß der Geist, frei von der Materie, in sich und außer sich durch die Erscheinung zum Wesen dringt.

Weil also die Begriffe nicht bloß so beschaffen sind, sondern auch von der Scholastik, wie wir ausführlich nachgewiesen haben (n. 87 ff.), so aufgefaßt und erklärt wurden; so hatte diese vollkommen Recht, wenn sie sich, um den wesentlichen Unterschied des Geistes von der Natur zu beweisen, nicht bloß auf das Selbstbewußtsein, sondern auch auf das Denken durch Begriffe überhaupt berief. Wie also der hl. Thomas sagt, darin offenbare sich die Verschiedenheit der Vernunft von dem Sinne, daß jene sowohl ihre Thätigkeit, als auch sich selbst, der Sinn aber keines von beiden erkenne[2]: also bestimmt er auch diese Verschiedenheit oftmals darnach, daß der Sinn nur die äußerliche Erscheinung wahrnehme, die Vernunft aber das innere Wesen der Dinge erkenne[3].

802. Indeß selbst wenn wir im Begriffe nicht dieses Denken des Seins, ohne das er nie zu Stande kommt, sondern nur die Allgemeinheit betrachten; so können wir ihn dennoch nicht als eine vervollkommnete sinnliche, sondern nur als eine von dieser ver-

---

[1]) Vorsch. Bd. 1. S. 230.

[2]) Nullus sensus se ipsum cognoscit nec suam operationem: visus enim non videt se ipsum, nec videt se videre; sed hoc superioris potentiae est. Intellectus autem cognoscit se ipsum et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus.
Cont. Gent. l. 2. c. 66. n. 4.

[3]) Siehe die schon oben n. 89. angeführten Stellen.

schiedene, dem Geiste im Gegensatz zur Natur eigenthümliche Vorstellung anerkennen. In einem gewissen Sinne läßt sich allerdings sagen, daß unser Denken sich darum in allgemeinen Begriffen bewegt, weil wir nicht rein geistige, sondern zugleich sinnliche und insofern Natur-Wesen sind. Wir erkennen nämlich zwar sowohl in uns selbst als in den Dingen außer uns individuelles Sein; aber die Beschaffenheit dieses Seins, also die Wesenheit können wir nur durch allgemeine Vorstellungen wie „Substanz," „Leben," „Empfindung," „Vernunft" bestimmen. Der Grund hievon aber ist, weil unsere Seele, in ihrer Vereinigung mit dem Leibe der sinnlichen Vorstellungen bedarf, um sich zu den intellectuellen zu erheben (n. 36. 123). Aber deßhalb läßt sich durchaus nicht behaupten, daß das Denken des Allgemeinen der Natur angehöre. Wenn Günther diese Behauptung darauf gründet, daß der Begriff als das Formal-Allgemeine (der allgemeine Gedanke) dem Naturprinzip als dem Real-Allgemeinen (dem allgemeinen Sein) entspreche; so fällt dieser Grund mit der Hypothese, auf welcher er ruht. Insofern er aber dafür auch in dem thatsächlichen Erkennen der Natur einen Beweis sucht; so können wir nimmermehr einräumen, daß die Gemeinbilder in dem Sinne allgemeine Vorstellungen seien, daß sie nur größerer Bestimmtheit bedürften, um zu Begriffen zu werden[1]). Das Gemeinbild mag mit den Begriffen verglichen werden, insofern durch dasselbe, obschon es nur eines ist, verschiedene Dinge derselben Art erkannt werden können; man möge sich auch seine Entstehung daraus erklären, daß in der Einbildungskraft des Thieres in Folge der Anschauung mehrerer Dinge sich eine Vorstellung bilde, die allen ähnlich sei, ohne irgend einem ganz zu entsprechen: allein diese Vorstellung, das Gemeinbild in sich betrachtet, bleibt dennoch immer Vorstellung eines Individuellen, und dies darum, weil es immer sinnliche Vorstellung bleibt. Als solche nämlich hat es zu seinem Grund und Träger kein immaterielles, sondern ein organisches Prinzip. Es ist aber schlechterdings unmöglich, daß ein Organ eine Vorstellung empfange oder trage, die nicht wie es selbst materiell und deßhalb auch individuell wäre. Zwar kann dieselbe insofern unbestimmt sein, daß sie nicht alles enthält, was an dem Gegenstand in der Wirklichkeit erscheint; aber was sie enthält, sei es viel oder wenig, das ist, wie alles Einzelne, bestimmt. Wenn wir über einen

---

[1]) Vorsch. Bd. 1. S. 229.

Gegenstand, einen Thurm z. B. nachdenken, so schwebt unserer Phantasie ein Bild desselben vor: so abgeschwächt und in mancher Beziehung unbestimmt dasselbe immer sein möge, es ist doch Einzelvorstellung, und enthält als solche eine bestimmte Größe, Gestalt, Farbe u. s. w. Wie es deswegen einerseits möglich ist, daß alles dies, so wie es in der Vorstellung ist, auch an einem wirklichen Thurme sich finde; also kann es andererseits viele wahre Thürme geben, in welchen alles dies ganz anders ist. Von dem Begriff aber, der unser Nachdenken leitet, gilt das gerade Gegentheil. Er enthält keine bestimmte Höhe oder Breite, Form oder Farbe, sondern nur, was dem Thurme wesentlich ist. Und darum ist es nicht möglich, daß sein Inhalt, so wie er gedacht wird, verwirklicht werde; er muß in der Verwirklichung nähere Bestimmungen enthalten; wohl aber kann es keinen wahren Thurm geben, in dem nicht jene Bestimmungen, die der Begriff enthält, sich wieder fänden. Weil also eine Vorstellung nur dadurch eine wahrhaft allgemeine ist, daß sie das Wesentliche erfaßt; so wird ihr Inhalt auch mit Recht als das Nothwendige und Unwandelbare bezeichnet. Das Allgemeine erkennen heißt, gerade im Gegensatz zu dem Einzelnen, das der Sinn seinen Erscheinungen nach wahrnimmt, ein Unwandelbares erkennen, das diesen fließenden Erscheinungen als Gesetz zu Grunde liegt (n. 98. 154).

Ist aber die allgemeine Vorstellung so beschaffen, so kann sie keine sinnliche, sie muß eine intellectuelle sein, d. h. einem Prinzip angehören, das nicht wie die sinnliche Erkenntnißkraft in und mit einem Organe, sondern frei in sich selber wirkt. Ein solches Prinzip ist nicht bloß in dem Sinne einfach, daß es selbst keine quantitativ verschiedenen Theile enthält, was sich auch von der sinnlichen Erkenntnißkraft sagen läßt, sondern auch in diesem Sinne, daß es in seiner Thätigkeit an kein aus solchen Theilen bestehendes Subject gebunden ist. Ist daher ein solches Prinzip, wie unsere Seele, dennoch in einem körperlichen Substrat, so muß es so in ihm sein, daß es zugleich ein unabhängiges Sein für sich hat. Denn was nicht in sich selbst besteht, das kann auch nicht in sich selbst thätig sein. Es waren also die Scholastiker wohl berechtigt zu schließen: damit ein Sinnliches durch eine wahrhaft allgemeine Vorstellung aufgefaßt werde, muß es durch die Abstraction von der Materie befreit werden; diese Befreiung

kann aber nur durch ein solches Prinzip geschehen, das selbst seinem Wirken und Sein nach von der Materie frei ist[1]).

Auch Günther hörten wir sagen, daß sich in der Begriffsbildung die Freithätigkeit des Geistes offenbare; aber er will zugleich, daß der Geist durch sie im Dienste der Natur thätig sei, die von ihr begonnene Arbeit mit ihr und für sie vollendend: während er ein ganz anderes Denken, das der Idee, als das ihm eigene besitze. Wir nun glauben gezeigt zu haben, daß der Geist in dem Denken des Allgemeinen eine ganz neue und ihm eigene Arbeit vornehme, an welcher die Natur gerade so viel und so wenig Antheil habe, als an dem Denken des Realgrundes. Es geht diesem wie jenem die sinnliche Anschauung vorher; aber wie diese nur bis zur äußeren Erscheinung reicht, so kann sie auch das Erscheinende immer nur in seiner Einzelnheit vorstellen, während die Vernunft durch die Erscheinung zum Sein vordringt, und das Individuelle sowohl als das Zufällige ausscheidend, beide, das Sein wie die Erscheinung, durch allgemeine Vorstellungen denkt (n. 34).

803. Aber was unsern Geist befähigt, das Sinnliche nicht bloß seinem Erscheinen, sondern auch seinem Wesen nach aufzufassen und durch allgemeine Begriffe zu denken; das setzt ihn auch in Stand, was über alle Sinne erhaben ist, den reinen Geist, Tugend und Weisheit, Gott, und die mannigfaltigsten Beziehungen aller Wesen unter einander zu erkennen. Denn durch die Abstraction ist er im Besitze von Begriffen, durch die auch das Geistige und Göttliche gedacht werden kann, und wie er in den Dingen das Wesen als den Grund, den die Erscheinung voraussetzt, findet, also begreift er auch die ganze sichtbare Welt und sich selbst

---

[1]) Omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta, puta lapidem, in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali.

S. Thom. S. p. 1. q. 75. a. 5. Cf. Cont. Gent. l. 2. c. 50. c. 66. n. 2. Quaest. disp. de anima art. 14. De ente et essentia. c. 5.

aus dem Uebersinnlichen und insbesondere aus Gott. Dadurch aber offenbart sich immer mehr seine Vernunft als ein geistiges, von der beengenden Materie freies Vermögen[1]).

Oder möchte man dagegen etwa einwenden, daß wir — besonders nach der Erkenntnißlehre der Scholastik — das Uebersinnliche nicht durch eigenthümliche Begriffe, sondern nach der Analogie des Sinnlichen denken? Wir müßten dann an eine schon erwähnte Unterscheidung des Ausdrucks „eigenthümlicher Begriff" erinnern. (n. 140). Es kann nämlich ein Begriff eigenthümlich im Gegensatz zu dem entlehnten genannt werden, und dann ist nur jener Begriff eigenthümlich, der von dem Gegenstand selbst und folglich durch unmittelbare Erkenntniß empfangen wird. Man kann aber den eigenthümlichen Begriff auch dem gemeinsamen entgegensetzen, und folglich darunter einen solchen verstehen, der nur dem Gegenstand, von dem die Rede ist, entspricht, so daß wir diesen durch ihn von allen andern unterscheiden. Eigenthümliche Begriffe dieser letzteren Art haben wir allerdings vom Uebersinnlichen und namentlich auch von Gott und den göttlichen Dingen: — daß aber dieselben nicht auch in jenem ersteren Sinne eigenthümlich, sondern vom Sinnlichen entlehnt sind, dies beweist zwar, daß die Erkenntnißkraft, welche sie bildet, von der Sinnlichkeit abhängig, aber zugleich, daß sie und folglich auch das Prinzip, worin sie wurzelt, über alles Körperliche erhaben ist. Denn um aus dem Sinnlichen das Uebersinnliche als seinen Grund zu erkennen, muß sich ja die Vernunft über das Sinnliche erheben, und um die Beschaffenheit des Uebersinnlichen nach der Analogie und nach dem Gegensatz mit dem Sinnlichen näher zu bestimmen, muß sie das Geistige dem Körperlichen, das Göttliche dem Geschaffenen gegenüberstellen. Das Ergebniß aber dieses Denkens ist eine Erkenntniß, durch welche das Materielle vollkommen überwunden wird: unmöglich also kann es von einem Prinzip, das selbst an die Materie gebunden und in sie versenkt ist, vollzogen werden[2]).

---

[1]) S. Thom. Cont. Gent. l 2. c. 66. n. 3. Suarez. De anima l. 1. c. 19. n. 21. 22 et 33, Maurus Quaest. Vol. 4. q. 2. q. 1.

[2]) Licet intellectus animae conjunctae corpori non concipiat propriam entitatem Dei aut Angeli, nec illam repraesentet, vel apprehendat ejus spiritualem modum essendi, prout est in se: nihilominus, quantum ad actum judicii vere cognoscit, illas substantias esse immateriales et incorporeas et alterius ordinis a substantiis quantitati subjectis: qui actus non potest cadere in sensum. Quin

Es ist wahr, daß der menschliche Geist in dieser Erkenntniß sich auch über sich selbst erheben muß; aber man bedenke, was ihn dazu befähigt. Nichts anderes nämlich, als erstlich das Vermögen bei Betrachtung des Sinnlichen Begriffe zu bilden, durch welche auch Uebersinnliches gedacht werden kann, und zweitens die Erkenntniß, die er von sich selbst, seinem Wesen und seiner Thätigkeit hat. Wäre der Sinn dieser Selbsterkenntniß fähig, dann wäre er auch gleichsam frei von sich selbst, und möchte sich über sich erheben können. — Es leitet uns dies aber noch auf einen andern Gedanken hin. Wenn die Scholastiker sagen, daß wir das Geistige und Göttliche aus dem Sinnlichen erkennen; so hat man unter dem Sinnlichen nicht gerade das Körperliche allein, sondern alles das zu verstehen, wovon wir Erfahrung haben. Wir erfahren aber nicht bloß die Thätigkeit unserer Sinne, sondern auch unser Denken und Wollen, und der h. Thomas hat uns erklärt, wie wir ebendeßhalb zu den Vorstellungen des Wahren und Guten gelangen (n. 66). Er sprach es aber ebenso bestimmt aus, daß wir durch das Wissen, das wir von unserer eigenen Seele haben, zur Erkenntniß Gottes und der reinen Geister hingeleitet werden (n. 142), und wir haben vernommen, daß die hh. Väter diesen Weg als denjenigen empfahlen, welcher zu einer reineren und volleren Erkenntniß des Göttlichen führe (n. 451). Es war also auch in der Vorzeit anerkannt, daß es vorzüglich die Selbsterkenntniß ist, welche den Menschen aus der sinnlichen Welt in die übersinnliche erhebt, und daß somit die Befähigung zu ihr die Freiheit des Geistes von der Materie, mit der er vereinigt ist, beurkundet.

IV.

Beweis für die Geistigkeit der Seele aus dem Willen.

804. In jedem Naturwesen ist die Form in Vereinigung mit dem Stoffe das Prinzip der Thätigkeit; wie aber die Form das Sein bestimmt, so bestimmt sie auch die Thätigkeit. In Folge

---

potius ad ferendum hoc judicium elevatur mens nostra supra sensus et vincit illos, a sensibilibus abstrahendo, ut de spiritualibus, quatenus talia sunt, judicare possit: ergo talis actus es spiritualis. Suar. l. c. n. 21.

dessen giebt es in allen Dingen ein ihnen natürliches Streben (appetitus naturalis), das man nur im uneigentlichen Sinne Begehren nennen kann (n. 759). Dadurch aber unterscheiden sich die mit Erkenntniß begabten Wesen von den übrigen, daß sie nicht bloß durch ihre Form zu dem ihnen eigenen Sein bestimmt sind, sondern auch andere Dinge dem idealen Sein nach, nämlich durch die Erkenntnißformen, in sich aufnehmen können (n. 31 ff.). Es muß also in diesen Wesen außer jenem natürlichen Streben ein anderes höheres geben, durch das sie auch zu dem, was sie erkennen, hingeneigt, und somit zu einer mannigfaltigen Thätigkeit bewegt werden können. Dieses Streben, das die Erkenntniß voraussetzt, ist das eigentliche Begehren[1]). — Dasselbe muß aber nicht bloß deßhalb als ein höheres Vermögen betrachtet werden, weil von ihm eine mannigfache Thätigkeit ausgeht, sondern auch und vorzüglich deßhalb, weil die Thätigkeit, die vom Begehren ausgeht, in vollerem Sinne des Wortes dem Thätigen angehört. Denn wie das Lebendige dadurch vor dem Leblosen ausgezeichnet ist, daß es nicht bloß Bewegung hat, sondern sich selbst in Bewegung setzt; also giebt es auch in den Wesen, die erkennen und begehren, nicht bloß ein Streben nach dem, was ihrer Natur entspricht, sondern sie haben auch in sich selbst, was dieses ihr Streben weckt, nämlich das erkannte Gute[2]). — Das Begehren ist also dadurch von dem Erkennen verschieden, daß durch die Erkenntniß die Dinge in dem Erkennenden sind, durch das Begehren aber der Erkennende zu den Dingen hingezogen wird. Nämlich in dem Erkennenden sind die Dinge nur in idealer Weise; das Begehren aber strebt nach ihnen, wie sie in sich selbst sind[3]).

---

[1]) Sicut formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet, quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea, quae apprehendit, non solum ea, ad quae inclinatur ex forma naturali.
S. Thom. S. p. 1. q. 80. a. 1. Cf. De verit. q. 22. a. 3.

[2]) Appetere, quod quodammodo commune est omnibus, fit quodammodo speciale animatis, scilicet animalibus, in quantum in eis invenitur appetitus et movens appetitum. Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum, secundum Philosophum in l. 3. de anima t. 49. Unde sicut animalia moventur ex se prae aliis ita et appetunt ex se.
S. Thom. De verit. q. 22. a. 3. Cf. p. 3. q. 18. a. 3.

[3]) Id. De verit. q. 22. a. 10. S. p. 1. q. 59. a. 2.

805. Wir finden nun in uns ein doppeltes Begehren, das wir als das niedere und höhere, sinnliche und vernünftige unterscheiden, als Thatsache vor. Es kann aber nach den obigen Erklärungen nicht schwer sein, zu beweisen, daß unser höheres Begehrungsvermögen, der Wille, nur in einem geistigen (immateriellen) Prinzipe wurzeln kann; und zwar läßt sich dies sowohl aus dem Gegenstand, als auch aus der Beschaffenheit des Wollens darthun. Was den Gegenstand betrifft, so kann unser Wille nicht bloß Sinnliches, sondern auch rein Geistiges, und insbesondere Weisheit und Tugend begehren. Obgleich nun das Immaterielle auf das Materielle und überhaupt höhere Wesen auf niedere einwirken können; so können sie doch nur insofern Gegenstand des Begehrens werden, als sie erkannt sind. Denn nicht die Dinge schlechthin, sondern die erkannten Dinge sind Gegenstand des Begehrungsvermögens. Weil also, wie oben gezeigt wurde, das Immaterielle von keinem Prinzip, das in Organen wirkt, erkannt werden kann; so kann es auch für kein solches Prinzip Gegenstand des Begehrens werden. Dazu kommt, daß nicht alles Erkannte Verlangen nach seinem Besitze erweckt, sondern nur jenes, das der Natur des Erkennenden wenigstens insofern entspricht, als es ihm irgend einen Genuß gewähren oder unter irgend einer Rücksicht zu seiner Vervollkommnung dienen kann. Wir begehren aber jene geistigen Güter gerade als solche, die uns vervollkommnen, und werden zum Streben nach ihnen durch die Zuversicht ermuthigt, in ihrem Besitze die reinsten Genüsse zu finden, eine Zuversicht, welche uns die Erfahrung dessen giebt, was wir schon im Streben nach ihnen empfinden. Es ist also nicht möglich, daß dies Begehren aus einem Prinzipe entspringe, dessen Wirken und Sein an den Körper gefesselt wäre. Denn ein solches Prinzip kann nichts wahrnehmen oder empfinden, als die Eindrücke welche die sinnlichen Qualitäten der Körper auf die Organe machen.

Aber auch das Körperliche selbst ist nicht bloß insoweit Gegenstand unseres Begehrens, als es den Sinnen erscheint, sondern auch, weil wir in ihm allgemeine Beschaffenheiten oder Beziehungen auf Anderes erkennen. Wenn nun ein Organ überhaupt nichts Allgemeines, noch Beziehungen erkennt, so gilt dies besonders von jenem Allgemeinen und jener Beziehung, die hier am meisten in Betracht kommen muß. Wir meinen die Beziehung, die alles, was Gegenstand unsers Begehrens und Thuns ist, auf das Sittengesetz hat. Die Erkenntniß dieser Beziehung schließt aber nicht

bloß eine Auffassung des absolut Guten ein, sondern ist auch von einer Erfahrung seiner Macht über uns und seiner Liebenswürdigkeit begleitet. Ebendeßhalb aber, weil wir fähig sind, jene immateriellen Güter zu begehren, und unter ein Gesetz gestellt sind, demzufolge wir all unser Thun und Lassen auf das absolut Gute beziehen sollen: kann und muß auch Gott selbst der Gegenstand unsers Wollens sein. So wenig also Gott, Tugend und Weisheit durch sinnliche Bilder wahrgenommen und durch Eindrücke, die ein Organ aufnimmt, empfunden werden; so gewiß muß die Seele, welche nach ihnen Verlangen trägt, ein geistiges Wesen sein[1]).

806. Aber wenn der wesentliche Unterschied des Wollens vom sinnlichen Begehren daraus erkannt wird, daß es auf das Geistige und Göttliche gerichtet sein kann; so möchte er sich noch deutlicher durch die Größe seines Umfanges offenbaren. Während das sinnliche Begehren auf das Körperliche und unter diesem auf dasjenige, was der natürlichen Beschaffenheit des begehrenden Wesens entspricht, beschränkt ist; sind die Gränzen, innerhalb welcher sich das Wollen bewegt, so ausgedehnt als jene der Erkenntniß. Es giebt nichts so Erhabenes im Himmel und nichts so Niedriges auf Erden, nichts so Ernstes im Leben und nichts so Kindisches im Spiele, keine so reine Tugend und kein so schmutziges Laster, das der Mensch nicht wollen könnte. Woher dieses? Daher, weil nicht dieses oder jenes Gute, sondern das Gute als solches der eigenthümliche Gegenstand unsers Willens ist.

Unter dem Guten hat man hier nicht das sittlich Gute, sondern das Gute überhaupt zu verstehen, also das, was unter irgend einer Beziehung zum Wohlsein eines Wesens beiträgt, und ebendeßhalb von ihm begehrt werden kann. Es giebt aber nicht leicht etwas, das, ein wie großes Uebel es übrigens sein möge, dennoch nicht auf irgend eine Weise in dem erklärten Sinne auch gut sein oder scheinen könnte. Der Unglaube stürzt in unsägliches Elend, aber er schmeichelt dem Stolze; die christliche Selbstverläugnung fordert schwere Opfer, aber sie erhebt den Geist zu den ewigen Gütern; eine beißende Rede verwundet das Herz unsers Nächsten, aber sie bietet Gelegenheit unsern Witz an den Tag zu legen. Daß wir also jedwedes, was unter irgend einer Rücksicht, welche immer es sei, Befriedigung gewährt, wollen können; kann nur darin seinen Grund haben, weil keine bestimmte Art des Guten, sondern das Gute

[1]) S. Thom. S. p. 1. q. 80. a. 2.

überhaupt unsers Willens Gegenstand ist. Und mit Recht wird hierin der wesentliche Unterschied zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Begehrungsvermögen gesetzt.

Jedwedes Begehrungsvermögen kann nur durch das erkannte Gute angeregt werden. Es muß also auch das sinnliche Wesen in irgend einer Weise das Gute erkennen und von dem Nichtguten unterscheiden. Allein wie der Sinn manches, was ist, deßhalb aber von keinem erkennt, daß es ist; also erkennt er auch manches, was gut ist, aber von keinem, daß es gut ist. Er erfährt nämlich in den Dingen jene Eigenschaften, wodurch sie für ihn gut sind und so unterscheidet er das Süße vom Bittern, das Harte vom Weichen; aber er urtheilt deßhalb nicht, daß ein Ding wegen solcher Eigenschaften ihm gut sei. Das vermag nur ein vernünftiges Wesen: es bezieht die Dinge wegen ihrer Eigenschaften auf sich als solche, die irgendwie seiner Natur entsprechen. Die Vernunft erkennt nicht bloß dies oder jenes, was gut ist, sondern erkennt auch, daß und inwiefern etwas gut ist: und in Folge dieser Erkenntniß begehrt der Wille[1]). Wie also die sinnliche Erkenntniß auf eine Art von Dingen, nämlich auf das Körperliche, insofern es durch seine Erscheinungen erfahren werden kann, beschränkt, die vernünftige Erkenntniß aber auf alles Seiende ausgedehnt ist: also hat auch das sinnliche Begehren nur dies oder jenes Gute, nämlich das dem Begehrenden entsprechende materielle, das vernünftige Begehren aber alles Gute zum Gegenstande[2]).

---

[1]) Cum omnia procedunt ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantae ad corpora inanimata: et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic, quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare, sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid hujusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus; et haec perfectissime inclinantur in bonum.
S. Thom. S. p. 1. q. 59. a. 1.

[2]) Activum oportet esse proportionatum passivo et motivum mobili Sed in habentibus cognitionem vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile: nam comprehensum per sen-

Wie groß aber deßhalb der Vorzug der vernünftigen Wesen sei, kann vornehmlich aus zwei Gründen erkannt werden. Aus der bisherigen Erklärung folgt zwar zunächst nur, daß ein vernünftiges Wesen alles begehren kann, was in irgend einer Beziehung ihm gut ist, also ihm einen Genuß gewährt oder es vervollkommnet. Aber weil jedes Wesen die höchste Vollkommenheit und den größten Genuß in der vollendeten Thätigkeit seiner edelsten Kräfte findet, ein vernünftiges Wesen aber fähig ist, Gott zu erkennen; so muß diese Erkenntniß nicht nur zu dem Guten gehören, das es wollen kann, sondern sie muß sein höchstes Gut, der intellectuelle Besitz Gottes seine Glückseligkeit sein[1]). So finden wir also in jener Eigenschaft des Willens, der zufolge das Gute als solches sein Gegenstand ist, den Grund, weßhalb wir Gott, Tugend und Weisheit begehren können. Aber in eben dieser Eigenschaft wurzelt auch der andere Vorzug des vernünftigen Begehrens, nämlich seine Freiheit; und somit werden wir hier von der Betrachtung des Gegenstandes auf die Betrachtung der Beschaffenheit des Wollens geführt.

807. Um aus der Freiheit des Willens seine gänzliche Verschiedenheit von der Begehrungskraft, die an die Sinne gebunden ist, zu beweisen, stellt der h. Thomas zunächst einen Vergleich der Geschöpfe mit dem Schöpfer an. Es gehört zur Hoheit und Würde Gottes, daß er Alles bewegt, neiget und lenkt, ohne selbst von etwas außer ihm bewegt, geneigt oder gelenkt zu werden. Je mehr also ein geschaffenes Wesen im Stande ist, sich selbst zu bestimmen, auf eine desto höhere Stufe der Vollkommenheit ist es gestellt. Daher konnten wir auch in den leblosen Naturwesen dies als eine wenn auch noch so entfernte Aehnlichkeit mit Gott betrachten, daß sie eine eigene Thätigkeit und daher auch durch ihre Natur selbst

---

sum vel imaginationem vel intellectum movet appetitum intellectualem vel animalem. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium: unde et de intellectu possibili Philosophus dicit in l. 3. de anima t. 10. quod est quo est omnia fieri. Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis, ut ad omnia se habeat: unde et in l. 3. Ethic. c. 5. Philosohus dicit, quod est possibilium et impossibilium.

Id. Cont. Gent. l. 2. c. 47. Cf. S. p. 1. q. 80. a. 2. De verit. q. 15. a. 3.

[1]) Cf. S. Thom. Cont. Gent. l. 3. c. 25. S. p. 1. 2ae. q. 1. a. 8.

ein bestimmtes Streben haben, und nicht bloß durch äußere Gewalt bewegt werden. Viel mehr Selbstständigkeit fanden wir in den Thieren, weil sie, was ihre mannigfaltige Thätigkeit bestimmt, durch die Erkenntniß in sich haben: allein das Streben, wodurch sie bestimmt werden, ist darum nicht in ihrer Gewalt; denn wenn sie etwas ihrer Natur Entsprechendes wahrnehmen, sind sie genöthigt es zu begehren. In uns aber finden wir eine Macht, das Erkannte, welches Gegenstand unsers Begehrens sein kann, zu wollen und nicht zu wollen, und folglich durch den Willen unsere Triebe zu beherrschen, unser Thun und Lassen zu bestimmen[1]).

Dieser Vorzug, welchen die vernünftigen Geschöpfe durch die Freiheit des Willens haben, ist so groß, daß nach der Lehre der Kirchenväter ganz besonders seinetwegen der Mensch das Ebenbild Gottes genannt wird. Wir dürfen also auch aus dieser viel größeren Annäherung an die göttliche Vollkommenheit schließen, daß ein Wille, der Macht hat, sich selbst zu bestimmen, von dem Begehrungsvermögen, das durch Wahrnehmung und Empfindung bestimmt wird, wesentlich verschieden sein muß, und zwar dadurch, daß er in einem immateriellen Wesen wurzelt. Denn gerade das Gebundensein, die mangelhafte Selbstständigkeit, die Abhängigkeit von Anderen ist den materiellen Dingen eigen, und worin werden wir den Grund suchen, weßhalb das sinnliche Begehren von den Eindrücken welchen das Organ unterliegt, bestimmt wird, wenn nicht darin, daß das Prinzip desselben auch seinem Sein nach vom Stoffe, der sein Träger ist, abhängt? Allein um noch bestimmter nachzuweisen, daß hingegen der Wille durch seine Freiheit sich als ein immaterielles Vermögen beurkundet, betrachten die Scholastiker näher, was zum freien Wollen erfordert wird.

Die Freiheit, sagten wir oben, wurzele in jener Eigenschaft des Willens, vermöge welcher er nicht dieses oder jenes Gute, sondern das Gute überhaupt zum Gegenstande hat. Deßhalb nämlich ist er zwar das, worin er in jeder Hinsicht nur Gutes findet,

---

[1]) Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde ei determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a se ipsis. De verit. q. 22. a. 4.

zu wollen genöthigt, und vermag nicht das, was ihm in keiner Hinsicht als gut erscheint, zu wollen; aber in Betreff alles andern, das unter einer Beziehung gut, unter anderer aber nicht gut ist oder zu sein scheint, ist er, wenn wir nur seine Natur betrachten, unbestimmt. Er muß also bestimmt werden, und darin besteht seine Freiheit, daß er sich selbst bestimmen kann. Es bestimmt sich aber der Wollende dadurch, daß er entscheidet und gleichsam ein Urtheil spricht, ob die Sache zu wollen sei oder nicht. Mag er immer die Erkenntniß haben, daß gemäß einer allgemeinen Norm, sei diese das Sittengesetz oder auch nur eine Klugheitsregel, die Sache nicht zu wollen sei; so kann er sie dennoch wollen, zu diesem Wollen aber sich nur dadurch bestimmen, daß er entscheidet, es sei nichts destoweniger in dem gegebenen Falle für ihn gut, die Sache zu wollen[1]). Dies Gute jedoch kann darin allein bestehen, daß er an der Willkür, mit der er handelt, Wohlgefallen findet: stat pro ratione voluntas. — Nun setzt aber eine solche freie Entscheidung voraus, daß der Wollende sich seiner selbst bewußt sei, sein Wollen und Thun zum Gegenstand seiner Betrachtung mache, daß er Zwecke, für die er handele, und Normen, die ihn leiten, daß er endlich den Gegenstand in seiner mannigfaltigen Beziehung zu ihm selbst, zu diesen Zwecken und Normen, erkenne. Weil also erwiesen worden ist, daß all dies Erkennen, Betrachten und Ueberlegen, in einem Prinzip, das in Organen wirkt, durchaus unmöglich ist; so müssen wir auch schließen, daß der Wille keine Freiheit haben könnte, wenn er nicht einem immateriellen Prinzip, das seine Thätigkeit in sich selbst vollzieht, angehörte[2]).

---

[1]) S. Thom. de verit. q. 24. a. 2.

[2]) Arbitrium idem est, quod judicium, ad cujus nutum ceterae virtutes moventur et obediunt. Judicare autem illius est, secundum rationem completam. cujus est discernere inter justum et injustum, et inter proprium et alienum: nulla autem potentia novit, quid justum et quid injustum, nisi illa sola, quae est particeps rationis et nata est cognoscere summam justitiam, a qua est regula omnis juris: hoc autem solum est in ea substantia, quae est ad imaginem Dei, qualis est tantum substantia rationalis. Nulla enim substantia discernit, quid proprium et quid alienum, nisi cognoscat seipsam et actum suum proprium: sed nunquam aliqua potentia seipsam cognoscit vel supra seipsam reflectitur, quae sit alligata materiae. Si igitur omnes potentiae sunt alligatae materiae et substantiae corporali praeter solam rationalem, sola illa est, quae

Es ließe sich einwenden, daß es, wie oben gesagt wurde, auch in den Thieren eine gewisse Beurtheilung der Dinge gebe (n. 135.), und daß auch sie nicht immer durch die Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen, sondern vielmehr durch die Wahrnehmung des Nützlichen und Nothwendigen zum Begehren bestimmt werden (n. 34). Allein weil wir sehen, daß diese Fähigkeit in jeder Art von Thieren auf einzelne bestimmte Werke beschränkt ist, und überdies alle Individuen derselben Art zu allen Zeiten und an allen Orten das, was sie Zweckmäßiges verrichten, ganz in derselben Weise verichten; so müssen wir urtheilen, daß sie nicht durch freie Ueberlegung geleitet und durch keine dieser folgenden Entscheidung, sondern durch unwillkürliche Triebe, deren Prinzip wir den Instinct nennen, ebenso bestimmt werden, wie die lebsosen Geschöpfe durch die Gesetze, an welche ihre Wirksamkeit gebunden ist[1]).

Endlich ist auch dies nicht zu übersehen, daß der Wille des Menschen jedem Einfluß der geschaffenen Natur widerstehen kann. Mögen die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen noch so stark sein, der Mensch bleibt frei, das Gegentheil von dem, wozu sie antreiben, zu wollen, es sei denn, daß der Schmerz ihn so betäube, oder die Lust so berausche, daß er der Ueberlegung unfähig werde: aber dann hört mit dem Gebrauche der Vernunft nicht bloß das freie, sondern alles Wollen auf, und an seine Stelle tritt das nur sinnliche Begehren. Nun läßt sich aber diese Freiheit und Erhabenheit über alle Kräfte der Natur daraus allein begreifen, daß der Wille nicht in einem materiellen, sondern in einem von allem Körperlichen wesentlich verschiedenen Prinzipe

---

potest se super seipsam reflectere; et ideo ipsa sola est, in qua est plenum judicium et arbitrium in discernendo.

S. Bonav. in l. 2. Dist. 25. p. 1. a. 1. q. 1. Cf. S. Thom. De verit. q. 22. a. 4. q. 24. a. 2. Cont. Gent. l. 2. c. 48, wo alle einzelne hier berührten Punkte ausführlich erörtert werden.

[1]) Recte consideranti apparet, quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eumdem modum attribuitur brutis animalibus judicium de agendis: sicut enim gravia et levia non movent se ipsa, ut per hoc sint causa sui motus; ita nec bruta judicant de suo judicio, sed sequuntur judicium sibi a Deo inditum, et sic non sunt causa sui arbitrii nec libertatem arbitrii habent.

S. Thom. de verit. q. 24. a. 1. Vergl. Theologie der Vorzeit Bd. 1. S. 248.

wurzelt. Denn jede Kraft, die in einem Organe wirkt, so zwar, daß sie mit diesem Organe zu einem Prinzipe wird, kann auch durch äußere Einwirkung an ihrer Thätigkeit gehindert, oder zur Aeußerung derselben genöthigt werden. Dies wird uns durch alles, was wir sowohl in uns selbst, als in der ganzen organischen Natur erfahren, bestätigt, und begreift sich daraus, daß ein solches Prinzip, eben weil es ein körperliches ist, auch an der Unselbstständigkeit und Wandelbarkeit der Körper theilhaben muß[1]).

Nach alle diesem dürfen wir also wohl den Vorwurf, daß die Scholastik den wesentlichen Unterschied der sinnlichen und vernünftigen Seele bloß vorausgesetzt und nicht bewiesen habe, für unbegründet erklären.

1) Suarez. De anima l. 1. c. 9. n. 35.

Zweites Hauptstück.

Von der Vereinigung der Seele mit dem Leibe.

I.

Uebersicht der verschiedenen Meinungen.

808. Obgleich wir die Lehre der Scholastik von der realen Einheit des menschlichen Wesens, und die entgegengesetzte Ansicht, welche in unsern Tagen vorzüglich in der günther'schen Schule vertreten wurde, schon mehr als einmal haben berühren müssen; so dürfen wir es dennoch hier nicht unterlassen, das, worauf es in dieser Streitfrage am meisten ankommt, schärfer zu bestimmen, und zu dem Ende auf die verschiedenen Meinungen, welche man über des Menschen Wesenheit aufgestellt hat, einen Blick zu werfen.

Wir unterscheiden alle Wesen, die wir auf Erden kennen, nach den vier Stufen der Vollkommenheit: Sein, Leben, Empfinden, Denken. Den unorganischen Naturwesen kommt nur das Sein zu, in den Pflanzen finden wir überdies das Leben, in den Thieren das Empfinden, in den Menschen das Denken. Man kann nun die Frage aufwerfen, ob das, was ein Wesen auf eine höhere Stufe erhebt, das Thier z. B. zu einem empfindenden Wesen macht, von dem, wodurch es die Vollkommenheiten der niederen Stufen besitzt, als ein anderes Prinzip in der Wirklichkeit oder bloß in unserm Denken verschieden sei. Wird ein wirklicher Unterschied behauptet, so erhalten wir in der Pflanze ein zweifaches, in dem Thiere ein dreifaches, in dem Menschen ein vierfaches Prinzip. Wir haben bereits die Gründe, weßhalb eine solche Mehrheit von Formen in den Naturwesen nicht angenommen werden kann, erwogen (n. 707 ff.), aber auch schon bemerkt, daß fast die ganze Scholastik dasselbe vom Menschen behauptete. Jenes selbe Prinzip, das den Menschen zu einem denkenden Wesen macht, verleiht ihm dieser Lehre gemäß auch alle Vollkommenheiten, welche

wir auf den tieferen Stufen finden, bestimmt ihn, empfindendes, lebendiges und substanziales Wesen zu sein.

Den äußersten Gegensatz mit dieser Lehre bildete eine Meinung, die nicht nur von Plato, sondern auch noch von einigen Philosophen des Mittelalters vertheidigt wurde[1]). Ihr zufolge gäbe es im Menschen ein dreifaches Lebensprinzip, eine nur vegetirende, eine empfindende und eine denkende Seele, und mögen sich auch die Vertreter dieser Ansicht nicht mit Bestimmtheit darüber aussprechen, in welchem Verhältniß der Körper zu diesen drei Seelen stehe; so ist es doch in ihrer Anschauungsweise selbst gegründet, sich denselben als ein selbstständiges Wesen zu denken, so nämlich, daß er das Prinzip des Seins in sich selbst habe, durch die Seele aber zur Theilnahme am Leben erhoben werde.

Aber viel verbreiteter war die Meinung, welche im Menschen nur zwei Seelen unterschied, außer der vernünftigen oder geistigen die sinnliche, welche zugleich als Prinzip des organischen Lebens betrachtet wurde. Insofern man aber auch bei dieser Ansicht dem Körper eine von der Seele unabhängige Substanzialität zuschrieb, erhielt man drei Prinzipien, und daher wird diese Lehre als Trichotomie bezeichnet. Obschon dieselbe im Oriente schon in früherer Zeit mehr oder weniger herrschte; so scheint sie doch in den Schulen des Abendlandes erst durch die platonische Pholosophie Aufnahme gefunden zu haben. Denn eben dies werfen die Kirchenväter dem Irrlehrer Apollinaris vor, daß er jene Unterscheidung der Seele und des Geistes von Plato gelernt habe. Außer den Apollinaristen benutzten auch die Manichäer und Photius diese Meinung, um ihren Irrthümern Eingang zu verschaffen. Und obgleich man sich wider dieselbe mit Recht auf die einmüthige Lehre der Väter berufen kann; so berichtet uns doch der hl. Hieronymus[2]), daß in jenen ersten Jahrhunderten der Kirche auch manche rechtgläubige Gelehrten sich zur Annahme derselben verleiten ließen. Seitdem aber die Kirche auf dem vierten Conzil zu Constantinopel die numerische Einheit der menschlichen Seele als Glaubenslehre ausgesprochen, und das Conzil von Vienne dieselbe Entscheidung in anderer Weise erneuert hatte; konnte unter den katholischen Gelehrten keine Meinungsverschiedenheit mehr

---

[1]) Philipon. de anima l. 1. text. 91. Jandun. de anima l. 1. q. 12. Paulus Venet. Summa de anima c. 5.

[2]) Epist. 150. ad Hedib. q. 12.

obwalten. Unter den Scholastikern wird gewöhnlich nur der Sektirer Occam als Vertheidiger der Trichotomie angeführt. Er schützte vor, nur die Annahme zweier vernünftiger Seelen, einer guten und einer bösen, nicht aber die Annahme zweier Seelen, von denen die eine vernünftig, die andere sinnlich wäre, sei von der Kirche verworfen; und somit glaubte er dieser letzten beipflichten zu dürfen. Und weil er zugleich im Körper als solchem eine eigene substanziale Form, für das vegetative und sinnliche Leben aber nur ein Prinzip annahm; so haben wir bei ihm die drei reell verschiedenen Prinzipe, Leib, Seele und Geist[1]). Außer Ocham läßt sich kaum einer oder der andere Gelehrte jener Epoche namhaft machen[2]), der diese Meinung vertreten habe: nichtsdestoweniger redet ein Schriftsteller unserer Tage von der Trichotomie als der im Mittelalter herrschenden Lehre[3]). —

In neuerer Zeit hat man eine Meinung aufgestellt, welche zwar ebenfalls ein doppeltes Lebensprinzip im Menschen annimmt, dem niederen jedoch nur die Vegetation zuschreibt. Demzufolge hätte der Leib sein eigenes Leben, die Seele aber wäre der

---

[1]) Quodl. 2. q. 10 et 11.

[2]) Hugo Cavellus, der die Meinung Ochams, ohne ihr beizutreten, entschuldigen möchte, nennt (Suppl. disp. 1. sect. 7.) folgende: Mayron. 2. Dist. 17. q. un. Mirand. l. 33. evers. sing. cert. s. 2. Thomas Garbius l. 1. tr. 5. Estius freilich geht viel weiter; er schreibt: Utrum autem ea duo (spiritus et anima) re ipsa, an vero, quod magis receptum est, sola ratione distinguantur, philosophi disputant. In epist. 1. ad Thess. c. 5. v. 23. Aber diese ohne alle Ueberlegung hingeworfene Bemerkung verdient nicht beachtet zu werden. Wir sagen: „ohne alle Ueberlegung"; denn wie konnte sonst Estius als eine bloß philosophische Streitfrage bezeichnen, was sowohl zu seiner Zeit, als in den früheren Jahrhunderten von den größten Gelehrten als ein theologischer Lehrpunkt behandelt wurde? Der h. Thomas sagt in seinem Commentar zu eben jener Stelle der h. Schrift: Occasione verborum istorum dixerunt quidam, quod in homine aliud est spiritus et aliud est anima, ponentes duas in homine animas: unam, quae animat, aliam, quae ratiocinatur. Et haec sunt reprobata in ecclesiasticis dogmatibus. Unde sciendum est quod haec non differunt secundum essentiam, sed secundum potentiam ..... Ebenso reden die übrigen Theologen (Cajet. Greg. de Val. et alii in Summ. S. Thom. p. 1. q. 76. Suar. Metaph. Disp. 15. sect. 10. De anima l. 1. c. 12.) Dieselben bezeugen aber zugleich die Allgemeinheit dieser Lehre; mit welchem Rechte also widerspricht ihnen Estius, ohne irgend einen Beleg vorzubringen?

[3]) Dr. Merten. Grundriß der Metaphysik. S. 112.

gemeinsame Grund der sinnlichen Wahrnehmung und des vernünftigen Erkennens[1]). Endlich giebt es auch Gelehrte, welche die Seele als das alleinige Prinzip alles Lebens, auch des bloß organischen, aber deßhalb nicht als Wesensform im Sinne der Scholastik anerkennen, sondern dem Körper ein Sein, in dem er unabhängig von der Seele in sich subsistire, zuschreiben. Dieser Ansicht ist eine Meinung, durch welche Duns Scotus sich von der herrschenden Lehre entfernte, verwandt[2]). Auch Scotus glaubte zwar festhalten zu müssen, daß in allen lebendigen Wesen das eine Lebensprinzip substanziale Form sei; aber er meinte, daß dieselbe im Stoffe, damit er zur Vereinigung mit der Seele geeignet sei, schon eine gewisse Form, die von jener der unorganischen Körper verschieden sei, voraussetzte.

809. Um diese verschiedenen Meinungen und ihr Verhältniß zu einander noch schärfer zu bestimmen, wird es dienlich sein, auch noch die Ansichten, welche man ehemals über die Einheit des menschlichen Wesens aufstellte, in Erinnerung zu bringen. Wenn dem Leibe ein selbstständiges, von der Seele unabhängiges Leben, oder auch nur ein selbstständiges Sein zuerkannt wird; so hört — nach den Grundsätzen der alten Philosophie — die Einheit des menschlichen Wesens auf, eine reale zu sein. Was versteht man unter dieser realen Einheit? Es läßt sich am besten durch den Begriff der Natur erklären. Die Natur, nicht im Gegensatze zum Geiste, sondern als die Wesenheit jeglichen Dinges gefaßt, unterscheidet sich von dieser nur dadurch, daß sie im eigentlichsten Sinne Prinzip der Thätigkeit und folglich der Grund ist, in dem alle Vermögen und Kräfte wurzeln, während die Wesenheit zunächst als Prinzip des Seins gedacht wird. Weil es aber kein Sein geben kann, das nicht auch irgend eine Thätigkeit habe; so wird die Wesenheit auch als Grund der Kräfte bezeichnet, und so ist sie mit der Natur eines und dasselbe (n. 91). Hieraus ist klar, daß man dem Leibe kein Sein, geschweige denn ein Leben, das von der Seele unabhängig sei, zuschreiben kann, ohne in ihm eine Wesenheit, durch die er für sich bestehe, und eine Natur, durch die er für sich wirke, anzunehmen. Da nun aber, wie im vorigen Hauptstück erwiesen wurde, und auch von allen Gelehrten, deren Meinungen wir so eben anführten, eingeräumt

---

[1]) Storchenau. Psychologia n. 171. — Anthrop. p. 299.
[2]) In l. 4. Dist. 11. q. 3.

wird, noch viel mehr die Seele ein selbstständiges Sein und Leben hat: so folgt, daß zwischen diesen beiden selbstständigen Prinzipien zwar eine Verbindung, durch die ein Verkehr ermöglicht werde, aber keine Einheit der Natur angenommen werden kann. Diese Verbindung mag auch immerhin eine reale, physische, substanziale genannt werden; insofern nämlich die beiden Substanzen in physischer Berührung sind: aber sie kann nicht in dem Sinne als eine wesenhafte oder natürliche bezeichnet werden, daß durch sie Leib und Seele zu einer Wesenheit oder Natur würden.

Manche jener Gelehrten, deren Meinungen wir erwähnten, räumen diese Folgerung ein. Plato namentlich erklärte den Menschen für eine mit Vernunft begabte Seele, die sich des Leibes bediene. Er suchte also das Wesen des Menschen im Geiste allein, und dachte sich diesen zum Körper in dem Verhältniß eines Künstlers zu dem Werkzeuge, das er gebraucht[1]). Manche Araber und andere Philosophen sind ihm darin gefolgt. Die Scholastik aber verwarf diese Ansicht mit großer Uebereinstimmung, auch ehe sie sich wider dieselbe auf die Entscheidung des Kirchenrathes von Vienne (an. 1311) berufen konnte. Wie nämlich das Conzil von Constantinopel erklärt hatte, daß der Mensch nach der Lehre der Schrift nur eine Seele habe[2]); also wurde zu Vienne gegen Paulus Oliva entschieden, daß diese eine mit Vernunft begabte Seele ihrer Wesenheit nach die Form des Leibes sei[3]). Dadurch

---

[1]) Alcibiades I. Gegen Ende.

[2]) Vetere et novo testamento unam animam rationalem et intellectualem (*μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοεράν*) habere hominem docente et omnibus Deiloquis patribus et magistris Ecclesiae eandem opinionem asseverantibus, in tantum impietatis quidam malorum inventionibus dantes operam devenerunt, ut duas eam habere animas impudenter dogmatizare et quibusdam irrationabilibus conatibus per sapientiam, quae stulta facta est, propriam haeresim confirmare pertentent. Itaque etc.
Conc. gener. VIII. Constant. IV. Act. 11.

[3]) Doctrinam omnem seu positionem temere vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectualis vere et per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam hoc sacro approbante Concilio reprobamus: definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod, quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus. Conc. gener. XV. Viennense.

war von neuem die Einheit der Seele ausgesprochen, aber zugleich ihr Verhältniß zum Leibe ausdrücklicher bestimmt. Wenn die vernünftige Seele unmittelbar durch ihre eigene Wesenheit (per se et essentialiter) die Form des Leibes ist; so ist sie es nicht dadurch, daß sie das schon durch eine andere Seele (Form) bestimmte Sein und Leben durch einen Verkehr mit ihm erhöht, sondern dadurch, daß sie selbst den Stoff, woraus der Körper besteht, zu dem einem menschlichen Leibe eigenen Sein und Leben bestimmt. Ein solches bestimmendes Prinzip bildet aber nothwendig mit dem Bestimmten eine Natur und Wesenheit. Der Leib kann nur in Vereinigung mit der Seele Prinzip einer Thätigkeit sein, und wenn die Seele eine Thätigkeit für sich hat, so wird doch auch diese richtiger von dem aus Leib und Seele bestehenden Menschen, als von der Seele allein ausgesagt. — So die Scholastik.

810. Einige neuere Gelehrten, welche der cartesianischen Naturphilosophie mehr oder weniger anhangen, glauben, wie wir bald sehen werden, ein dem Leibe eigenes Prinzip des Seins und Lebens festhalten zu können, ohne deßhalb die reale Einheit des menschlichen Wesens läugnen zu müssen. Nicht also Günther. Cartesius hatte, — auch darin zu platonischen Ansichten zurückkehrend, — nicht bloß das intellectuelle Erkennen und Wollen, sondern auch das sinnliche Wahrnehmen und Begehren der Seele allein zugeschrieben[1]). Der Leib war ihm wie die Thiere und alle übrigen Naturwesen eine todte, obschon sich unaufhörlich bewegende Maschine. Mit ihr sollte die Seele im Gehirn eine innige Verbindung haben, und in Folge derselben durch die Bewegungen, welche äußere oder innere Eindrücke im Leibe verursachen, affizirt werden, aber auch im Stande sein, durch ihren Willen die Glieder des Leibes zu bewegen[2]). Zwar will er nun sowohl die inneren als die äußeren Empfindungen, so lange sie nur Empfindungen, d. h. noch keine bestimmte Vorstellungen oder Begierden sind, als Wirkungen oder Erscheinungen, die dem Geiste und dem Körper zugleich angehören, betrachtet wissen; aber doch nur deßhalb, weil mit ihnen eine Bewegung oder Veränderung in den Organen des Leibes — bald

[1]) Denn wenn er die Seele als res cogitans definirt, so nimmt er das cogitare in weitem Sinne: Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic, quod cogitare.

Princ. philos. p. 1. n. 9.

[2]) Ibid. p. 4. n. 189. et seqq. — Cf. Medit. VI.

als Ursache bald als Wirkung — verbunden ist, und nicht etwa auch, weil der Leib in Vereinigung mit der Seele empfinde[1]).

Darin also, daß Cartesius dem Leibe zwar ein eigenes Sein, aber kein eigenes Leben zusprach, findet Günther den großen Mißgriff, dessen er oftmals erwähnt. Es standen sich demzufolge Geist und Natur als Lebendes und Lebloses, Denkendes und Ausgedehntes gegenüber. Wie also Spinoza diese Erklärungen benutzte, um das Denken und die Ausdehnung als Attribute auf die Eine Substanz, die vermittelst derselben sich darstelle, zurückzuführen; also war auch dem neueren Pantheismus der Weg geöffnet, das Verhältniß der Natur zum Geist wie das des Objects zum Subjecte zu bestimmen. Nachdem nämlich, so erklärt uns Günther diesen Uebergang, einmal erkannt war, daß alles Sein denken muß und rein Objectives zu dem Unmöglichen gehört; so mußte man folgern, daß, wenn es nur ein Prinzip gebe, das denke, den Geist, alles Andere sich zu ihm wie die Erscheinung, in welcher er sich selbst zum Objecte werde, verhalte[2]). Hiemit war sonach der wesentliche Unterschied zwischen Geist und Natur, dem Menschen und den Naturwesen, wieder entschwunden. Indessen war es doch nach Günthers's Dafürhalten Cartesius großes Verdienst, diesen wesentlichen Unterschied nicht bloß erkannt und ausgesprochen, sondern aus dem Selbstbewußtsein erwiesen und zur Grundlage der Speculation gemacht zu haben. Man muß also auf dieser Grundlage festen Fuß fassen; aber Cartesius Mißgriff vermeiden. — Und wie wird er vermieden? Durch den unsterblichen Grundgedanken der neuen Philosophie. Selbstständig ist die Seele, selbstständig der Leib des Menschen; darin hatte Cartesius Recht:

---

[1]) Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco; unum est rerum intellectualium sive cogitativarum h. e. ad mentem sive substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium, sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est ad corpus. Perceptio, volitio omnesque modi tam percipiendi quam volendi ad substantiam cogitantem referuntur; ad extensam autem magnitudo . . . . . figura, motus . . . . . Sed et alia quaedam in nobis experimur, quae nec ad solam mentem nec etiam ad solum corpus referri debent, quaeque, ut infra (p. 4. n. 189.) suo loco ostendetur, ab arcta et intima mentis nostrae cum corpore unione proficiscuntur; nempe appetitus famis, sitis etc. itemque commotiones sive animi pathemata, quae non in sola cogitatione consistunt, ut commotio ad iram etc. ac denique sensus omnes, ut doloris, titillationis, lucis etc. Princ. p. 1. n. 48.

[2]) Eur. und Her. S. 245.

aber eben weil der Leib seine eigene Substanzialität besitzt, so muß er auch sein eigenes Leben und Denken haben; denn alles Sein ist bestimmt, denkendes Sein zu werden. — Es besteht also im Menschen zwischen Geist und Natur nicht bloß eine lebendige Wechselwirkung, sondern auch eine reale substanzielle Verbindung, aber deßhalb keine reale Einheit: denn so lange die Verschiedenheit der beiden Lebensprinzipe als eine qualitative (wesentliche) gedacht wird, kann ihre Einheit nur als eine formale gedacht werden. Diese ist aber deßhalb nicht etwa eine bloß abstracte, sondern eine lebendige, und sie wird der realen als eine formale entgegengesetzt, weil sie nicht im Sein, sondern nur in der Form d. h. dem Bewußtsein stattfindet: „Die Bewußtseinsweisen — die Denkprozesse — schlagen in einander und werden zur Einheit aufgehoben." „Es kann also auch der Geist die Form der Natur genannt werden; aber nicht deßhalb, weil die Natur als solche formlos wäre, sondern deßhalb, weil sie ihre Form in der realen substanziellen Verbindung mit dem Geiste vollendet, ohne je aufhören zu können, ein vom Geiste verschiedenes Lebens-Prinzip (Substanz) zu sein[1])."

811. Vergleichen wir nun Günther's und Cartesius Ansichten mit den verschiedenen Meinungen, von denen oben die Rede war, so nähert sich Cartesius Lehre am meisten derjenigen, welche wir zuletzt erwähnten. Dieselbe legt dem Leibe ein selbstständiges Dasein bei, betrachtet aber die Seele als den alleinigen Grund alles Lebens. Doch waltet der nicht unbedeutende Unterschied ob, daß nach dieser Meinung der Leib, wenn auch ohne eigenes Leben, deßhalb nicht ohne eigene Thätigkeit ist. Man glaubt also eine solche Verbindung zwischen dem Leibe und der Seele annehmen zu dürfen, daß in Folge einer Durchdringung der Kräfte beider der Mensch zu einem einigen lebendigen Wesen werde: während bei Cartesius der Geist dem Körper innewohnt, ohne ihn wahrhaft zu beleben. — Günther's Lehre aber hat die meiste Verwandtschaft mit der Trichotomie, namentlich wie diese von dem Nominalisten Ocham vertheidigt wurde. Zwar hat man mit dem größten Nachdruck hervorgehoben und oftmals wiederholt, daß nach Günther das Wesen des Menschen nicht drei Elemente, Leib, Seele und Geist sondern nur zwei enthalte; weil nämlich Leib und Seele weder als getrennt noch als trennbar gedacht werden können, sondern (wie etwa in jedem Körper Stoff und Kraft, und in der Pflanze der

---

[2]) Eur. und Her. S. 195. Vorsch. Bd. 1. S. 221. 238. Peregr. Gastm. S. 465 ff.

Stoff und das plastische Prinzip) ein einziges Naturwesen bilden, das man sinnbegabten Leib, psychische Leiblichkeit, oder auch Leibseele nennen könnte[1]). Aber auch Ocham dringt ernstlich darauf, daß das psychische Prinzip (anima sensitiva) von dem plastischen (anima vegetativa) nicht verschieden sei; wenn er sodann in dem Leib eine eigene Form annimmt, so ist dies doch eine solche, die den Stoff zur Belebung zwar vorbereitet, aber darum nicht zu einem selbstständigen Prinzipe macht; so daß auch nach ihm weder der Leib, noch das ihn sinnlich belebende Prinzip getrennt bestehen könnten. Wir zweifeln aber, ob auch nur die älteren Trichotomisten sich sehr dawider gesträubt haben würden, den Leib und die (sinnliche) Seele als eine Substanz anzuerkennen. Worauf es ihnen vornehmlich ankam, war, daß das sinnliche Leben des Leibes nicht auf den Geist als sein Prinzip zurückgeführt werde. — Eine Verschiedenheit von größerer Bedeutung liegt vielmehr darin, daß nach Günther der sinnbegabte Leib zwar ein Individuum, aber darum nicht Substanz, sondern nur eine Besonderung und insofern eine Erscheinung jener einen, allen Naturwesen zu Grunde liegenden Substanz ist. —

Den größten Gegensatz jedoch bildet Günther's Lehre mit jener der Scholastik. Denn indem diese die Seele für die Wesensform des Leibes erklärte, machte sie nicht nur alles Leben und alle Thätigkeit, sondern auch das substanziale Sein des Leibes als solchen von der Seele abhängig. Darum hat denn auch Günther eben in diesem Punkte die alte Schule mit Nachdruck bekämpft. In allen den Meinungen, die wir unter einander verglichen haben, wird der wesentliche Unterschied zwischen Geist und Natur behauptet, und darum stellen sie alle sich der pantheistischen Weltanschauung, in welcher, sei es auf materialistische, sei es auf idealistische Weise, Geist und Natur auf ein Prinzip zurückgeführt werden, entgegen. Nun behauptet aber Günther, daß in der Lehre der Scholastik jener wesentliche Unterschied aufgehoben, und in einen graduellen verwandelt werde. Denn wenn man der Natur nicht bloß, wie Cartesius, das Leben abspreche, sondern überdies die intellectuelle Seele für die Form des Leibes erkläre; so behaupte man damit auch, daß das die Materie in der äußeren Natur belebende Prinzip mit dem im Menschen denkenden Prinzip Eins und dasselbe sei. Das Resultat dieser Speculation sei also Hylozoismus, von dem es nur einen Schritt bis zum durchgeführten Pantheismus

[1]) Vergl. Eur. und Her. S. 180. 196. Knoodt. Günther und Clemens S. 25.

gebe[1]). — Daß also der menschliche Geist weder durch die Zeugung entstehe, noch im Tode vergehe, sondern von Gott erschaffen werde und unsterblich sei, habe man zwar dem Kirchenglauben gemäß, aber in Widerspruch mit jener Theorie festgehalten[2]).

Es ist nun unsere Aufgabe, die Lehre der Scholastik nicht nur wider diese schweren Anklagen zu vertheidigen, sondern auch ihre innere Wahrheit den abweichenden Ansichten gegenüber darzuthun. Zu dem Ende wird es aber nicht nöthig sein, alle diese Ansichten der Reihe nach einer Prüfung zu unterwerfen. Denn was jene angeht, welche drei Lebensprinzipe im Menschen unterscheidet; so glauben wir hinlänglich bewiesen zu haben, daß in einem und demselben Wesen das Prinzip des sinnlichen Lebens von jenem der Vegetation unmöglich verschieden sein kann (n. 707 ff.). Denn wenn wir dort gleich zunächst von den Thieren redeten, so haben doch alle angeführten Gründe dieselbe Geltung im Menschen. Das organische und empfindende Leben muß also gewiß auf einen und denselben Grund zurückgeführt werden. Wenn aber das, so fällt auch jene Meinung, die zwar einer und derselben Seele die sinnliche und intellectuelle Thätigkeit zuschreibt, aber für die Vegetation im Leibe einen besonderen Lebensgrund annimmt. Cartesius weicht von dieser Meinung darin ab, daß er in der Vegetation keine eigentliche Lebensthätigkeit, sondern nur mechanische Bewegung anerkennt, und mit mehr Bestimmtheit lehrt, daß die Seele zwar in, aber darum nicht mit dem Leibe empfindet. Es ist vornehmlich dieser Punkt, den wir werden behandeln müssen. Ist aber erwiesen, daß Leib und Seele ein einiges empfindendes Wesen bilden, was Günther mit uns wider Cartesius behauptet; so wird ferner, was Cartesius einräumte, wider Günther zu behaupten sein, daß nämlich die mit dem Leibe empfindende Seele von dem denkenden Geist nicht als ein anderes Prinzip verschieden ist. Damit wäre also auch die trichotomistische Ansicht widerlegt, und wie die Untersuchung selbst zeigen wird, zugleich mit der Einheit der menschlichen Natur die Verbindung der Seele mit dem Leibe nach Art der Wesensform bewiesen. Um dann endlich die Lehre der Scholastik jener Theorie gegenüber, die das materielle Substrat im Menschen als eine in sich vollendete Substanz betrachtet, zu rechtfertigen, wird es genügen die Weise, wie der Geist substanziale Form des Leibes sei, näher zu erörtern.

---

[1]) Peregrin's G. S. 461. — [2]) Vorsch. Bd. 1. S. 374.

II.

Von der Vereinigung geistiger und körperlicher Wesen überhaupt.

812. Nach dem Vorgang des h. Thomas[1]) beginnen wir die Untersuchung mit dieser allgemeinen Frage, weil sie sehr geeignet ist, die obwaltende Schwierigkeit in helleres Licht zu setzen, und zugleich den Weg, auf dem sie überwunden werden kann, anzubahnen.

Zuvörderst also leuchtet ein, daß Geistiges und Körperliches nicht durch Mischung oder nach Art einer chemischen Verbindung können vereinigt werden. Denn was auf solche Weise vereinigt werden soll, das muß sich gegenseitig wie Thätiges und Leidendes verhalten können. Nun ist aber ein solches Verhältniß unter Dingen, die der Gattung nach verschieden sind, unmöglich. — Die älteren Jonier pflegten zu sagen, Gleiches könne nicht Gleiches verändern; damit also Dinge wechselseitig auf einander wirken könnten, müßten sie irgenwie verschieden sein. Umgekehrt behauptete Demokrit, nur Gleiches könne auf Gleiches einen verändernden Einfluß üben. Aristoteles aber schlichtete den Streit, indem er zeigte, daß jeder der beiden Meinungen eine Wahrheit zu Grunde liege, und daher die eine die andere nicht ausschließe. Dinge, unter welchen ganz und gar keine Verschiedenheit obwaltet, können sich nicht wechselseitig verändern. Denn welcher Grund wäre, daß vielmehr das eine, als das andere litte? Und gewiß, wäre die Gleichheit Grund eines solchen verändernden Einflusses, dann müßte auch jedes Ding sich selbst — ein Theil nämlich den andern — verändern, und folglich nichts unvergänglich und unwandelbar sein. Eine Verschiedenheit also wird erfordert, und zwar jene des conträren Gegensatzes. Denn nicht, was sich contradictorisch entgegengesetzt ist, wie Farbe und Nicht-Farbe, sondern nur, was sich conträr ist, wie Weiß und Schwarz, Gelb und Blau, kann das Eine durch das Andere umgewandelt werden. Ein solcher Gegensatz findet sich aber nur in Dingen derselben Art oder Gattung. Es können zwar Farben von Farben, Säfte von Säften, Körper von Körpern, aber nicht etwa Farben von Flächen oder Linien leiden. Damit steht nicht in Widerspruch, daß Farbloses

[1]) Cont. Gent. l. 2. c. 56.

und Farbiges auf einander einwirken: denn nicht als solche, sondern weil sie beide Körper sind, wirken sie auf einander ein. Als Grundsatz muß also gelten, daß nur Dinge, die unter sich verschieden sind, aber dennoch wenn nicht zur selben Art, doch zur selben Gattung gehören, wechselseitig sich verändern[1]): woraus folgt, daß auch nur diese durch Mischung vereinigt werden können. Man bemerke jedoch, daß hier nicht von der logischen, sondern von der physischen Gattung die Rede ist (n. 143). Weil also die körperliche und geistige Substanz, wenn sie gleich unter einen Begriff gebracht werden können, deßhalb nicht auch dem Sein nach zu einer Gattung gehören; so können sie durch keine Mischung vereinigt werden[2]).

Noch viel weniger aber ist dies möglich, wenn die Mischung eine vollkommene, d. h. eine derartige sein soll, durch welche aus den gemischten Substanzen eine neue, von beiden verschiedene Substanz erzeugt wird. Nach den Grundsätzen der alten Philosophie ist dies offenbar. Denn diesen zufolge kann eine solche Erzeugung nur dadurch stattfinden, daß die verbundenen Substanzen ihr spezifisches Sein verlieren. Die elementarischen Stoffe behalten zwar mit den Qualitäten auch die ihr Wesen bestimmende Form der Potenz nach (*δυναμει*), so daß sie, sobald der Verband, welcher durch die Mischung entstand, gelöst wird, zu der ihnen eigenen Weise zu sein zurückkehren; aber so lange die Verbindung dauert, tritt diese dergestalt zurück, daß sie der Wirklichkeit nach (*ἐνεργεια*) nicht sind, was sie vor der Verbindung waren (n. 719). Da nun aber eine solche Umformung in den Körpern nur deßhalb möglich ist, weil ihr Wesen aus Stoff und Form zusammengesetzt ist; so kann dieselbe durch keine Verbindung oder Mischung in einer geistigen Substanz statthaben. Müßte ja diese vorher ihre Einfachheit, und die mit dieser gegebene Unwandelbarkeit des Seins

---

[1]) *Πέφυκε γὰρ σῶμα μὲν ὑπὸ σώματος, χυμὸς δ' ὑπὸ χυμοῦ, χρῶμα δ' ὑπὸ χρώματος πάσχειν· ὅλως δὲ τὸ ὁμογενὲς ὑπὸ τοῦ ὁμογενοῦς. Τούτου δ' αἴτιον ὅτι τ' ἀναντία ἐν τῷ αὐτῷ γένει πάντα. Ποιεῖ δὲ καὶ πάσχει τ' ἀναντία ὑπ' ἀλλήλων. Ὥστε ἀνάγκη, πῶς μὲν εἶναι ταὐτὰ τό τε ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, πῶς δ' ἕτερα καὶ ἀνόμοια ἀλλήλοις.* De generat. et corr. l. 1. c. 7. (al. 6).

[2]) Quae miscentur, oportet ad invicem alterata esse: quod non contingit nisi in his, quorum est materia eadem et quae possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporibus, sunt enim immateriales. S. Thom. l. c.

verloren, also aufgehört haben, geistig zu sein[1]). — Aber wenn man auch mit dem Atomisten dafür hält, daß die Stoffe in der Verbindung ihre Daseinsform nicht verlieren; so wird man dennoch nicht behaupten wollen, daß einfache Stoffe wie unter sich, so auch mit einer geistigen Substanz durch Mischung zu einem Wesen werden können. Denn immer muß man doch, damit ein neues von dem, was verbunden wird, verschiedenes Wesen entstehe, eine durch gegenseitiges Einwirken hervorgebrachte Veränderung, und zwar eine um so größere behaupten, je ernstlicher man das entstehende Wesen als ein einheitliches denkt. Wenn nun der Geist überhaupt vom körperlichen Stoffe nicht leiden kann, so muß er durch denselben um so weniger einer so tief in ihn eingreifenden Veränderung unterliegen können.

813. Ebensowenig ist es möglich, daß geistige Substanzen mit materiellen in jener Weise sich verbinden, wie Körper zu einer zusammenhängenden Masse werden. Denn es ist klar, daß zu dieser Verbindung eine Berührung, wie sie nur unter Ausgedehntem stattfinden kann, nöthig wäre. Allein es giebt eine andere Berührung, jene nämlich, durch welche ein Wesen auf ein anderes einwirkt, und zwar kann diese Berührung einseitig sein; d. h. ein Wesen kann auf ein anderes einwirken, ohne von ihm hinwieder eine Einwirkung zu erleiden. Nun können zwar Körper nicht aufeinander einwirken, ohne daß sie sich in jener andern Weise, nämlich der Größe nach, berühren; aber dieses hat seinen Grund in der unvollkommenen Weise zu sein, die den Körpern eigen ist, und nicht etwa in der Natur des Wirkens. Denn zum Wirken wird keine Ausdehnung erfordert; im Gegentheil, die immaterielle Kraft wirkt um so freier und stärker. Auf diese Weise also kann die geistige Substanz mit der körperlichen in Berührung und Verbindung treten: sie berührt, ohne berührt zu werden, weil sie wirkt, ohne zu leiden[2]).

Es verdient jedoch bemerkt zu werden, daß diese Berührung vermittelst der Kraft (tactus virtutis) von der körperlichen Berüh-

[1]) Quae miscentur, mixtione jam facta, non manent actu sed virtute tantum: nam si actu manerent, non esset mixtio, sed confusio tantum; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus, sunt enim incorruptibiles.

S. Thom cont. Gent. l. 2. c. 56.

[2]) S. Thom. Ibid. — Quaedam tangunt et non tanguntur, quia agunt et non patiuntur. Quaest. disp. de spirit. creat. a. 2.

rung (tactus quantitatis) in mehr als einer Hinsicht verschieden ist. Denn erstlich berührt hier das Untheilbare das Theilbare, was unter Körpern nicht möglich ist. Denn ein Punkt kann nur ein Untheilbares, das ist, einen andern Punkt berühren: aber die geistige Substanz ist in ganz anderer Weise als der Punkt untheilbar. Der Punkt ist die Gränze einer Größe, nämlich der Linie, und hat daher eine bestimmte Lage im Raume, über die hinaus er sich in keiner Weise erstreckt: die geistige Substanz ist untheilbar, weil sie keine (quantitative) Größe hat. Wie sie also nicht auf einen Punkt im Raume ihrem Sein nach beschränkt ist; so ist ihr auch in dem Körper, den sie durch ihr Wirken berührt, kein Punkt, in dem allein sie ihn berühren könnte, bestimmt. — Wohl aber folgt aus ihrer Einfachheit, daß sie von keinem Körper leiden kann, und darum, wie gesagt wurde, berührt, ohne berührt zu werden. — Ferner können Körper sich nur in ihren äußersten Gränzen, der Geist aber kann den ganzen Körper berühren. Denn diese Berührung durch die Kraft erstreckt sich so weit, als der Körper dem verändernden Einfluß unterliegen kann; er kann es aber allen seinen Theilen nach. — Endlich ergiebt sich aber hieraus, daß, während der berührende Körper dem berührten äußerlich bleibt, der Geist seiner Substanz nach in den Körper eindringt, und sich in ihm mit Freiheit bewegt.

814. Indessen wie innig auch eine derartige Verbindung sein mag, das Verbundene wird durch dieselbe nicht schlechthin Eines. Denn diese Verbindung besteht nur darin, daß der Geist auf den Körper wirkt, und der Körper vom Geiste leidet. Nun ist aber weder das Wirken noch das Leiden das Sein selbst, und folglich findet auch die Vereinigung nicht im Sein selber statt. Was aber nicht dem Sein nach Eines ist, das ist auch nicht schlechthin Eines[1]). — Soll Verschiedenes schlechthin Eines werden, so muß es zu einer und derselben Wesenheit bestimmt werden. Da nun gezeigt wurde, daß Geistiges und Materiales nicht, wie Körper, durch Mischung zu einem gleichartigen Wesen werden können; so ist ihre wesentliche Vereinigung nur noch dadurch mög-

---

[1]) Quae uniuntur secundum talem contactum (contactum scilicet virtutis), non sunt unum simpliciter: sunt enim unum in agendo et patiendo, quod non est esse unum simpliciter. Sic enim dicitur esse unum quomodo et ens. Esse autem agens non significat esse simpliciter, unde nec esse unum in agendo est esse unum simpliciter. Cont. Gent. l. 2. c. 56.

lich, daß der Geist zur substanzialen Form des Körpers wird. Denn wenn zwei Dinge nicht durch Umwandlung des einen in das andere, sondern durch ihre bloße Vereinigung ein Wesen bilden sollen; so müssen sie Bestandtheile einer Wesenheit werden, als solche aber in das Verhältniß der Form und zwar der substanzialen Form zum Stoffe treten. Wenn nicht, so würden sie immer zwei mehr oder weniger eng verbundene Substanzen bleiben, aber nicht zu einem Wesen werden[1]). —

Es läßt sich jedoch nicht verhehlen, daß auch die Lehre, welche die Seele für die Wesensform des Leibes erklärt, dem denkenden Geiste große Schwierigkeiten bietet. Der h. Thomas hebt, ehe er von der allgemeinen Frage zur besondern übergeht, die bedeutendsten hervor. Wie der Geist, so ist auch der Körper kein bloßes reales Vermögen, sondern eine reale Wirklichkeit, und folglich ein schon bestimmtes Wesen. Das Verhältniß der substanzialen Form zum Stoff setzt aber diesen als ein erst zu Bestimmendes und daher Unvollendetes und zwar seinem Wesen nach Unvollendetes voraus; was aber seinem Wesen nach der Bestimmung oder Differenzirung bedarf, das kann als solches nicht wirklich sein. — Ferner gehören Form und Stoff, eben weil sie Bestandtheile einer Wesenheit sind, nothwendig einer und derselben Gattung an; das Geistige ist aber vom Körperlichen nicht bloß der Art, sondern der Gattung nach verschieden. — Wie der Stoff durch die Form Wirklichkeit hat, so hat hinwiederum die Form im Stoffe ihren Träger. Was aber in der Materie ist, und zwar so, daß sein Sein von der Materie getragen wird, das, so scheint es, kann auch kein anderes, als ein materielles Sein haben. — Es fiele also auch jener Satz, auf den oben so großes Gewicht gelegt wurde: denn wenn der Geist die Form des Körpers ist, so hat er kein freies Sein, in dem er für sich da wäre. — Endlich ließe sich auch der Beweis, auf welchen dieser Satz gestützt wird, nicht mehr halten: denn die das Wesen bestimmende Form ist dermaßen mit dem bestimmten Stoffe vereinigt, oder vielmehr Eines, daß sie nur in und mit ihm thätig sein kann; der Geist hätte also keine Thätigkeit für sich. —

---

[1]) Ex duobus permanentibus non fit ratione (d. i. essentia) unum, nisi sicut ex forma substantiali et materia . . . Hoc igitur inquirendum relinquitur, utrum substantia intellectualis corporis alicujus forma substantialis esse possit. Ibid.

III.

Prüfung der cartesianischen Lehre.

815. Um den erwähnten und ähnlichen Schwierigkeiten auszuweichen, hat man auf verschiedenem Wege eine Erklärung der menschlichen Natur angestrebt, die jene Vereinigung einer geistigen und körperlichen Substanz nach Weise der Form und des Stoffes nicht einschlösse. Von jenen, welche das im Menschen denkende Prinzip dem in den Thieren empfindenden zur Seite stellen, ist hier nicht die Rede: denn sie finden im Menschen gar keine vom Leibe verschiedene geistige Substanz. Unter denen aber, welche den wesentlichen Unterschied zwischen Geist und Natur anerkennen, stellt sich der Vorzeit am schärfsten Cartesius entgegen. Nach ihm ist die Seele das alleinige Prinzip jeglichen Erkennens und Begehrens, und der Leib alles Lebens beraubt: somit kann die Verbindung zwischen Leib und Seele nicht einmal eine solche sein, die einen lebendigen Verkehr zur Folge hätte. Die aber, wie Günther, dem Leibe wahres Leben zuschreiben, ohne dasselbe auf den Geist als sein Prinzip zurückzuführen, lassen keine andere Verbindung beider Substanzen zu, als jene, die den Lebensverkehr und eine gewisse Gemeinschaft dessen, was jeder eigenthümlich ist, begründe. Sie räumen daher mitunter auch ein, daß die Seele Form, läugnen jedoch, daß sie — im Sinne der Scholastik — substanziale Form des Leibes genannt werden könne. Nur jene Form nämlich ist substanziale Form, die in dem Subjecte keine andere voraussetzt, und folglich das erste Sein des Dinges, das, wodurch es als dieses bestimmte Wesen für sich da ist, begründet. Nach der Ansicht jener Gelehrten hat aber der Leib dies Sein als Naturindividuum, und das ihm als solchem aus dem Naturprinzip quellende Leben ist seine Wesensform. In der Vereinigung mit dem Geiste wird dies Leben, das sinnliche Bewußtsein, durch das höhere Bewußtsein des Geistes vervollkommnet, und zu jener Vollendung, die es gewissermaßen anstrebt, aber sich überlassen nie erreichen würde, geführt; so daß man also den Geist auch insofern Form der Natur nennen kann, als die Form das Vollendende ist[1]). Aber diese Vollendung ist nicht jene

[1]) Wenn an der Behauptung der alten Schule von dem Verhältnisse der Natur zum Geiste, als einem Verhältnisse der Materie zur Form etwas

erste, welche mit dem Dasein oder durch welche vielmehr das Dasein gegeben ist, sondern setzt als höhere Vervollkommnung diese voraus. Wie der Geist, wenn er zur vollkommenen Vereinigung mit Gott gelangt, in ihm sein Leben vollendet, aber das von seiner eigenen Wesenheit bestimmte Sein in dieser Vereinigung bewahrt, und daher in diesem, auch wenn er von Gott wieder getrennt würde, fortbestehen könnte; also hätte auch der Leib als Naturwesen sein eigenes Sein: und wenn er dieses außer der Vereinigung mit dem Geiste weder empfangen, noch bewahren kann; so soll dies nicht darin seinen Grund haben, daß er es durch jene Vereinigung besitze, sondern darin, daß er bestimmt sei, nur in solcher Vereinigung, und nicht, wie andere Naturindividuen, auch für sich dazusein. Es wäre also der Geist nicht die Ursache, sondern die Bedingung des Lebens, und folglich des dem Leibe als solchem eigenthümlichen Seins[1]). — Um solchen Theorien gegenüber die Lehre der Vorzeit zu vertheidigen, müssen wir zweierlei darthun: erstlich (gegen Cartesius), daß der menschliche Leib nicht ohne Leben, sondern mit der Seele zu einem lebendigen Wesen verbunden ist; zweitens (gegen Günther), daß eben diese Seele, durch die der Leib lebt und empfindet, auch der Grund unseres intellectuellen Lebens, daß sie Geist ist.

816. Wenn der Leib gar nicht einmal empfindet und lebt; so kann die Verbindung des Geistes mit ihm ganz gewiß nur jene sein, die oben der h. Thomas durch den contactus virtutis erklärte. Der Geist wirkt auf den Leib, und zwar auf den ganzen Leib, ihm innewohnend, ihn durchdringend, seine Bewegungen lenkend, oder ihn auch bewegend, aber nur, wie die Maschine oder das Werkzeug von dem Werkmeister bewegt wird. Lag dies in Plato's Ansicht, indem er den Geist als den Beweger und Lenker des Leibes darstellte; so wurde es viel aus-

---

Wahres ist und sein muß, da kein theoretischer Irrthum ein absoluter ist; so kann jenes Axiom seine wahre Bedeutung nur in der Ansicht finden, vermöge welcher alles creatürliche Sein im Streben zur Selbsterfassung begriffen gedacht wird. Dann begreift man erst: Wie der Geist die Form der Natur genannt werden kann. Denn nicht deßhalb trägt er diesen Namen, weil die Natur als solche formlos sei, sondern deßhalb, weil sie ihre Form in der realen substanziellen Verbindung mit dem Geiste vollendet, ohne je aufhören zu können, ein vom Geiste verschiedenes Lebensprinzip (Substanz) zu sein.

Peregrin's G. S. 467.

[1]) Vergl. Knoodt. Günther und Clemens. S. 48. 49.

drücklicher von Cartesius behauptet. Mag er immer, auf Plato's Meinung anspielend, sagen, daß die Seele nicht bloß wie der Schiffer mit dem Schiffe, sondern auf viel innigere Weise verbunden sei; diese Verbindung ist deßhalb keine solche, welche das Sein des Leibes berührte, und es zum Leben erhöhete: der Leib ist und bleibt bei Cartesius Maschine (machinamentum). Wenn er gewisse Empfindungen oder Regungen der Sinnlichkeit als dem Leibe und der Seele gemeinsame bezeichnet (n. 810); so sollen sie dies nur deßhalb sein, weil die an sich mechanischen Bewegungen, welche im Leibe hervorgebracht werden, auf die Seele wirken und in ihr Empfindungen hervorrufen, und umgekehrt die Gefühle der Seele die Nerven und Lebensgeister des Leibes in Bewegung setzen[1]). Zwar hätte er daraus, daß es etwas anderes ist, bei den Eindrücken, die der Leib empfängt, Schmerz oder Lust empfinden, und etwas anderes, diese Eindrücke wahrnehmen, wie der Schiffer wahrnimmt, was im Schiffe vorgeht; er hätte, sagen wir, hieraus schließen sollen, daß es nicht die Seele allein ist, die empfindet, und folglich das empfindende Subject noch etwas anders sein muß, als eine res cogitans: nun aber erklärt er sich daraus nur, weßhalb die Seele nicht immer bestimmte und klare, sondern auch confuse Vorstellungen habe. Das Wahrnehmen und Empfinden selbst wird vor wie nach dem Geiste allein zugeschrieben[2]), und nur insofern gehören jene sogenannten gemeinsamen Empfin-

---

[1]) Princ. phil. p. 4. n. 190.

[2]) Docet natura per istos sensus doloris, famis, sitis etc. me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam; alioquin enim cum corpus laeditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu laesionem istam perciperem, ut nauta visu percipit, si quid in nave frangatur; et cum corpus cibo et potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis et sitis sensus haberem. Nam certe isti sensus, famis, doloris etc. nihil aliud sunt, quam confusi quidam cogitandi modi, ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti. Medit. VI.

Motus, qui in cerebro a nervis excitantur, animam sive mentem intime cerebro conjunctam, diversimode afficiunt, prout ipsi sunt diversi. Atque hae diversae mentis affectiones sive cogitationes ex istis motibus immediate consequentes, sensuum perceptiones sive, ut vulgo loquimur, sensus appellantur.

Princ. ph. p. 4. n. 189.

dungen auch dem Leibe an, als die Seele dieselben nicht aus sich allein, sondern daher empfängt, daß sie vom Körper leidet[1]).

Es gelten demnach wider Cartesius die Gründe, durch welche schon in der alten Schule wider Plato dargethan wurde, daß nicht die Seele allein, sondern die Seele mit dem Leibe oder, was dasselbe ist, der beseelte Leib empfindet. Zuvörderst findet, soweit unsere Beobachtung reicht, keine sinnliche Wahrnehmung statt, ohne daß die Organe Eindrücke empfangen und einer entsprechenden Veränderung unterliegen[2]). — Sodann beruht die Verschiedenheit der Sinne darauf, daß für die verschiedenen Arten der sinnlichen Gegenstände, Farben, Töne u. s. w. verschiedene Organe nothwendig sind. Wenn aber die Seele nicht in und mit den Organen, sondern für sich allein wahrnähme; so würde ein Vermögen für jede Art der Wahrnehmung genügen. Denn eine auf solche Weise vom Körper unabhängige und folglich immaterielle Kraft verhielte sich gleichmäßig zu allen den Qualitäten, durch welche das Sinnliche erscheint[3]). — Endlich können zu grelle Farben, zu scharfe Töne die entsprechenden Sinne zu fernerer Wahrnehmung untauglich machen, während umgekehrt die Vernunft, je höhere Wahrheiten sie erkennt, desto tauglicher wird, geringere zu durchschauen. Dies aber findet eben darin seine Erklärung, daß an der sinnlichen Wahrnehmung die Organe theilhaben: denn diese können durch die zu große Anstrengung verletzt werden[4]). Mit Recht pflegt man zu sagen, daß auch des Geistes Auge, die Vernunft, durch zu vieles Licht geblendet werde; aber damit soll bedeutet werden, daß die Vernunft zur Erkenntniß gewisser erhabener Wahrheiten unfähig ist; und nicht, daß die Erkenntniß solcher Wahrheiten ihre Kraft lähmen oder zerstören könne. In dem Sinne aber ist gerade dies

---

[1]) Alii motus istorum nervulorum efficiunt alios affectus, ut amoris, odii, metus, irae etc. quatenus sunt tantum affectus sive animi pathemata, h. e. quatenus sunt confusae quaedam cogitationes, quas mens non habet a se sola, sed ab eo, quod a corpore, cui intime conjuncta est, aliquid patiatur.

Princ. ph. p. 4. n. 190.

[2]) S. Thom. S. p. 1. q. 75. a. 3.

[3]) Id. Cont. Gent. l. 2. c. 82.

[4]) Ibid.

Ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ . . . Ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητὸν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ νοῦς χωριστός. Arist. De anima l. 3. c. 4.

der Fall: denn das fortgesetzte und unverrückte Anschauen des Schnees blendet das Auge, und das Anhören gellender Töne stumpft den Gehörsinn ab.

817. Indeß möchte eine nähere Betrachtung dessen, was die Platoniker zur Rechtfertigung ihrer Ansicht sagten, mehr Licht auf diese Frage werfen. Sie stellten nicht in Abrede, daß der Körper in der sinnlichen Wahrnehmung betheiligt sei; aber deßhalb meinten sie, brauche man nicht anzunehmen, daß die Seele mit dem Körper zu einem Sein verbunden, und der Sinn das von der Seele belebte, mit ihrer Kraft durchdrungene Organ sei. Eine und dieselbe Bewegung könne sehr wohl zweien Prinzipien, auch wenn sie ihrem Sein nach verschieden seien, angehören, dem einen nämlich als dem thätigen, das bewege, dem andern als dem leidenden, das bewegt werde. So also sei auch die Empfindung ein Act zweier Prinzipien, der Seele, die sie hervorbringe, des Körpers, der sie empfange. —

Aber, erwiedert sehr scharfsinnig der h. Thomas, wenn es das Organ ist, das empfängt und leidet; so ist es auch das Organ, das empfindet. Oder ist in der Empfindung nicht ein Leiden, ja muß sie nicht vielmehr ein Leiden, als eine Thätigkeit genannt werden? Damit soll nicht gesagt sein, daß in der Wahrnehmung kein besonderes Vermögen sich äußere; aber es ist dies ein Vermögen, zu *empfangen*, und nicht, hervorzubringen. Ohne dies Vermögen ist keine Empfindung möglich; wie denn unorganische Körper oder die Organe eines unbelebten Leibes, obschon sie denselben Einwirkungen der Gegenstände unterliegen, keine Empfindung haben. Auch in der Erzeugung wird ja in dem einen Theile ebensowohl das Vermögen zu empfangen, als in dem andern das Vermögen zu zeugen erfordert. In der Wahrnehmung also ist das thätig erzeugende Prinzip nicht die im Innern wirkende Seele, sondern der äußere durch sich selbst oder durch das entsprechende Medium auf das Organ wirkende Gegenstand; daß aber im Organ unter dieser Einwirkung die Erkenntnißform, durch die es wahrnehmend wird, entsteht, muß jenem Vermögen zu empfangen zugeschrieben werden. Obschon nun ohne allen Zweifel dies Vermögen von der Seele ausgeht, so muß es doch mit dem Organ, wie die Seele mit dem ganzen Leibe, zu einem Sein vereinigt sein. Denn es ist ein voller Widerspruch, daß ein Organ durch eine Kraft, die ihm nicht angehöre, empfange. Der

Sinn also ist ein aus dem Organ und der es belebenden Kraft der Seele bestehendes Vermögen[1]).

Man darf jedoch diese Erklärung nicht so verstehen, als ob die Wahrnehmung in dem bloßen Empfangen des Erkenntnißbildes bestehe, und also ein Leiden sei, das nicht bloß die etwas außer sich hervorbringende, sondern jegliche Thätigkeit ausschließe. Ist ja vielmehr das Erkennen die allereigenste Lebensthätigkeit: aber weil sie als solche dem Prinzip, von dem sie ausgeht, immanent sein muß, und das Prinzip eben dadurch in Thätigkeit tritt, daß es das Erkenntnißbild empfängt; so kann in unserm Falle das als wahrnehmendes thätige Prinzip kein anderes sein, als das, welches die sinnliche Erkenntnißform in sich aufnimmt, also das von der Seele belebte Organ. — Daß die Erkenntniß überhaupt eine solche Thätigkeit und kein pures Leiden sei, erklärte uns der h. Thomas bei anderer Gelegenheit (n. 21); er spricht aber dasselbe auch von der sinnlichen Erkenntniß in den bestimmtesten Worten aus[2]).

Steht also dieses fest, daß die Organe nicht bloß eine Bewegung erleiden, sondern auch mit der Seele empfinden: so muß das Sein des Leibes und der Seele ebensowohl Eines sein, als die Empfindung Eine ist. Denn es ist nicht möglich, daß, wenn die Erscheinung oder Thätigkeit Eine ist, das Sein ein mehrfaches sei. Zwar kann die Thätigkeit Vieler auf ein Ziel gerichtet sein,

---

[1]) Sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus: unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili, sicut non potest aliquid moveri absque movente Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili. Illud autem, quod patitur, est sensus: quod ex hoc patet, quia carentia sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non habet se in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut quo patiens patitur: quod impossibile est esse diversum secundum esse a patiente. Cont. Gent. l. 2. c. 57.

[2]) Gerade von der sinnlichen Erkenntniß redend, sagt er: Sicut omnis actio est secundum modum formae, qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris, ita cognitio est secundum modum speciei, qua cognoscens cognoscit. S. p. 1. q. 76. a. 2. ad 3.

Potentia sensitiva partim est activa, partim passiva; passiva quidem, quia recipit speciem, activa dum per ipsam agit ac sensationem producit.

Toletus in Arist. l. 2. de anima c. 5. — Cf. Suaresius. De anima l. 3. c. 3. et 4.

wie wenn viele Menschen ein Schiff bewegen; aber dann ist nur die Wirkung eine, die Thätigkeit aber vielfach. Denn wenn man das Prinzip, von dem die Thätigkeit ausgeht, und somit diese als Erscheinung desselben betrachtet; ist es nicht möglich, daß mehrere Kräfte, geschweige denn mehrere dem Sein nach verschiedene Prinzipien eine einzige Thätigkeit haben. Ist es also erwiesen, daß die Wahrnehmung nicht Thätigkeit der Seele allein, sondern der Seele und des Leibes ist, so müssen Seele und Leib zu einem Sein und Leben verbunden sein. Und dies ist es, was der h. Thomas namentlich aus jenen Affecten folgert, die auch Cartesius als dem Leibe und der Seele gemeinsame bezeichnete[1]).

Hiedurch findet auch die Ueberzeugung aller Menschen, mit der die cartesianische Lehre in Widerspruch steht, ihre Bestätigung. Insofern wir nämlich unter Leben nicht die bloße Aeußerung desselben, die Lebensthätigkeit, sondern den Grund, aus dem diese hervorgeht, verstehen; ist es nichts anders, als das den lebendigen Wesen eigenthümliche Sein, das mit dem Tode aufhört. Dies Sein aber ist nach der allgemeinen Ueberzeugung dem Körper mit der Seele gemeinsam; so zwar, daß mit dem Tode nicht nur das Wesen, welches lebte, aufhört zu sein, sondern auch der Leib das ihm als solchem eigenthümliche Sein, und deßhalb auch den Namen verliert. Nach Cartesius Grundsätzen aber gäbe es zwischen dem Leibe und dem Leichnam, dem lebendigen und dem todten Leibe keinen das Sein und Wesen berührenden Unterschied. Denn wie innig übrigens die Vereinigung der Seele mit dem Leibe sein möge, so lange sie nur eine gegenseitige Einwirkung zur Folge hat, und Leib und Seele nicht zu einem Prinzip wahrhaft gemeinsamer Thätigkeit macht; wird auch das Sein des Leibes durch sie nicht bestimmt, und der Leib nur mißbräuchlich ein lebendiger genannt[2]).

Doch wir brauchen hiebei um so weniger zu verweilen, als die Philosophen neuerer Zeit und namentlich auch Günther ein-

[1]) Impossibile est, quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte ejus, in quod terminatur actio; sed secundum quod egreditur ab agente . . . . . Sunt aliquae operationes communes animae et corpori, ut timere, irasci et sentire et hujusmodi . . . . Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa. Cont. Gent. l. 3. c. 57.

[2]) Cont. Gent. l. 2. c. 57. n. 3. et 4.

verstanden sind, daß Cartesius in diesem Punkte geirrt habe. — Es bemerkt aber schon der h. Thomas, daß durch das Bisherige die reale Einheit der menschlichen Natur noch nicht erwiesen ist. Denn man kann einräumen, daß der Leib mit der empfindenden Seele ein einheitliches Wesen bildet, und behaupten, daß von dieser die vernünftige Seele oder der Geist wie ein anderes höheres Lebensprinzip verschieden sei. Das wäre also die Ansicht Günther's.

IV.

Prüfung der Ansicht Günther's.

818. Nach Günther wird durch unser Ich nicht das Vereinswesen von Geist und Natur, sondern nur ein Coefficient dieses Ganzen, nämlich der selbstbewußte Geist, ausgedrückt. Zwar bezeichne dieser mit demselben Worte Ich, womit er den Gedanken von sich als dem Realgrunde seiner Thätigkeit zur Darstellung bringe, sich auch als den Eigenthümer von Zuständen und Gegenständen, die ihm als solchem nicht zukommen; aber dies geschehe nur, weil die Natur, wie sie in der Leiblichkeit des Menschen sich individualisirt habe, dem Geiste gehörig und an ihn angewiesen sei[1]). — So sehr nun dieses nicht bloß mit der gewöhnlichen Lehre der Schule, sondern auch mit dem Bewußtsein, das wir alle in uns tragen, zu streiten scheint; so hat dennoch ein Gelehrter, der sich zu den Grundsätzen der Güntherischen Philosophie bekennt, geglaubt, aus dem Bewußtsein selbst jene Behauptung rechtfertigen, und so gewiß machen zu können, daß er darauf die ganze Metaphysik gründen dürfte[2]). Er unternimmt es, zu beweisen, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein unsere Körperlichkeit nicht einschließe, und wir uns also durch dasselbe „nicht als leiblich, sinnlich und geistig lebende Individuen, sondern nur als geistige Einzelwesen" erfassen. Indeß konnte er nur deßhalb zu einem solchen Ergebniß gelangen, weil er die Thatsachen des Bewußtseins sich nach den vorgefaßten Meinungen seines Systems erklärte: bei vorurtheilsfreier Betrachtung bezeugen jene Thatsachen das gerade Gegentheil.

---

[1]) Eur. und Her. S. 3.

[2]) Dr. Merten. Grundriß der Metaphysik. S. 27 ff.

Der Beweis, den Merten führt, ist dieser: „Unmittelbar ist der Ausspruch des Selbstbewußtseins nur insofern, als er keiner Vermittelung bedarf; nun denken wir aber unsere Leiblichkeit ebensowohl als die äußeren Körper erst in Folge einer Negation Unserer, der Negation nämlich, durch welche wir verneinen, die ausschließliche Ursache gewisser innerer Zustände zu sein. Und wie das? Dasjenige, wovon wir unmittelbare Erfahrung haben, sind die Zustände in uns, unsere inneren Erscheinungen; diese aber sind nichts Körperliches, vielmehr unterscheiden wir sie von dem Körperlichen. Erst dadurch, daß wir sie auf etwas beziehen, denken wir dieses als Materielles. Wie kommen wir aber dazu? Zuerst beziehen wir die Erscheinungen auf uns, uns als Träger derselben denkend. Uns aber denken wir nicht schon als das Körperliche; denn wenn wir uns denken, beziehen wir die Erscheinungen nach Innen, und denken uns als Inneres, während wir uns auf das Körperliche in entgegengesetzter Richtung beziehen, und dieses als Aeußeres denken. Um also etwas Körperliches zu denken, muß von uns ab, nach außen hingegangen werden. Dazu aber werden wir erst gerade dadurch genöthigt, daß wir jene inneren Erscheinungen nicht auf uns als ihre ausschließliche Ursache beziehen können: (sie sind nämlich nicht in uns ohne Einwirkung von außen). Ebenso verhält es sich mit unserer eigenen Leiblichkeit. Selbst wenn wir auf unseren Entschluß, also gewiß mit Selbstthätigkeit, leibliche Funktionen hervorgerufen haben, wissen wir zunächst nicht um diese als wirkliche, sondern um die inneren Zustände, welche durch sie in uns entstanden sind, (um die Empfindungen z. B. des Schmerzes oder der Lust); und erst dann beziehen wir jene inneren Zustände auf die leiblichen Organe, und wissen dadurch um diese, weil wir sie auf uns, als ihre ausschließliche Ursache, nicht beziehen können. Denn wir sind zwar ihre Ursache, jedoch eine Ursache, die sie hervorrief, ohne sie darum aus sich, aus ihrem Innern zu setzen. Also auch unsern eigenen Leib erkennen wir nicht unmittelbar, sondern vermittelst einer Negation Unserer."

Hieraus wird sodann geschlossen, daß Cartesius nicht Unrecht hatte, wenn er nichts Aeußeres, (verstehe nichts außer dem Geiste) als Inhalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins anerkennen wollte. — Es wird aber zum besseren Verständniß des Obigen nicht überflüssig sein, an die Weise, wie Cartesius zu dieser Behauptung kam, zu erinnern. Indem er untersuchte, bis wohin

es möglch sei, den Zweifel auszudehnen, war er zu dem Ergebniß gelangt, daß ihm auch die Wirklichkeit nicht nur der Außenwelt, sondern selbst des eigenen Leibes ungewiß werden könne. Denn wir wissen von ihm nur durch die Sinne; diese aber täuschen nur gar zu oft auch in Beziehung auf unsern eigenen Leib. Indessen, fährt er dann fort, daß ich durch die Sinne diese oder jene Eindrücke empfange, und in Folge derselben empfinde und Vorstellungen bilde, von diesen innern Zuständen bin ich gewiß. All dies innere Thun und Leiden faßte er, wie wir eben hörten, in dem Worte „Ich denke“ zusammen; daß ich also bin, und daß ich ein denkendes Wesen, Seele oder Geist (mens) bin, davon bin ich gewiß. Aber weil nun dies das Einzige, wohin kein Zweifel gelangt, und folglich das Erste ist, von dem ich gewisse Erkenntnisse suchend anfangen muß: so folgt, daß mir meine Seele bekannter ist, als der Leib; was ebensoviel heißt, als von der Wirklichkeit des Geistes habe ich ein unmittelbares, von jener des Leibes, wie von allen Dingen außer mir, ein vermitteltes Wissen, und dies ist es, was auch in der obigen Beweisführung sollte dargethan werden.

819. Indessen scheint es uns, daß der Verfasser in derselben Cartesius weiter gefolgt ist, als sein eigener Standpunkt, der Standpunkt nämlich der Güntherschen Speculation, gestattete. Denn was für Zustände in uns, was für innere Erscheinungen sind es denn, von denen gesagt wird, daß wir um sie ohne Vermittelung wissen, und indem wir sie als die unsrigen denken, zum Wissen um Uns, also zum Selbstbewußtsein gelangen? Nämlich es sind eben jene, welche wir auf die äußeren Dinge oder auf unsern Leib beziehen, indem wir uns zwar als Träger, aber nicht als ausschließliche Ursache derselben erkennen. So sind es also sinnliche Wahrnehmungen, und jene Zustände in uns gehören zwar dem Innern, aber darum nicht dem Geiste im Gegensatz zur (sinnlichen) Seele, sondern vielmehr gerade dieser, sie gehören dem innern Sinne an. Wenn wir also dieses Innere denkend uns denken, so ist das Selbst, dessen wir uns durch dieses Denken bewußt werden, ebensowohl sinnliche Seele, als vernünftiger Geist. Cartesius hatte also Recht, wenn er jene inneren Erscheinungen, die das Selbstbewußtsein vermitteln, nicht auf das Denken im eigentlichen Sinne beschränkte, sondern auf die Empfindung ausdehnte, und darum unter dem Innern, das durch das unmittelbare Selbstbewußtsein erfaßt werde, eine nicht bloß denkende, sondern auch

empfindende Seele verstand. Unrecht aber hatte er, indem er aus diesem Innern die Leiblichkeit ausschloß. Wohl sagt sein Vertheidiger ganz richtig, daß in das unmittelbare Selbstbewußtsein nichts Aeußeres hineingezogen werden darf; aber er übersieht, daß eben dies die Frage ist, ob der Leib zum Aeußeren des selbstbewußten Menschen gehöre. Und dem Gesagten zufolge kann er dies nicht mehr behaupten. Die innern Erscheinungen, deren wir uns nach seiner eigenen Erklärung ohne Vermittlung bewußt sind, sind Erscheinungen einer sinnlich erkennenden Seele. Diese Seele aber ist nach seiner und Günther's Lehre vom Leibe nicht als ein anderes Prinzip verschieden, sondern eine Substanz mit ihm. So ist also auch der Träger dieser innern Erscheinung nicht die Seele allein, sondern zugleich mit ihr der beseelte Leib, und „wenn wir", wie gesagt wurde, „die Erscheinungen nicht wahrnehmen können, ohne uns als Träger derselben zu denken"; so schließt dieses Uns, das wir denken, auch die Leiblichkeit ein. Auch darin hatte demnach der Verfasser Unrecht, daß er sagte: „Diese Erscheinungen finden wir in uns nicht als etwas Körperliches." Wahrnehmungen sind freilich keine Körper; aber weil hier von sinnlichen Wahrnehmungen die Rede ist, so sind sie allerdings etwas Körperliches, Erscheinungen nämlich im innern Sinnesorgan. War ja gerade dies Cartesius großer Irrthum, nicht einzusehen, daß der Leib mit der Seele empfindet. Schließt aber jenes Uns, das wir denken, die Organe des innern Sinnes ein; so kann es jene des äußeren nicht ausschließen: und dürfen wir gleich zwischen dem Innern und Aeußeren unterscheiden, so ist doch das Aeußere ebensowohl unser, als das Innere. Wenn aber das, so fällt auch die paradoxe Behauptung weg, daß wir uns nicht als ausschließliche Ursache jener Zustände oder Empfindungen anerkennen, die wir selbst durch die Organe des Leibes in uns hervorgebracht haben. Sie sind freilich nicht aus unserm Innern allein, aber aus einem Aeußeren, das unser Aeußeres ist, entsprungen.

Wir sind hierauf nicht eingegangen, um zu beweisen, — worauf am Ende wenig ankäme, — daß ein Gelehrter in der Begründung des von Günther behaupteten Dualismus mit sich in Widerspruch geräth; sondern um zu zeigen, wie nahe die Wahrheit liegt, die wir vertheidigen, und wie innig sie mit allem Denken über uns verflochten ist. Selbst jene, welche sie läugnen, können ihr nicht entfliehen, und wider ihre Absicht müssen sie Zeugniß von ihr ablegen. Und in der That, wessen sind wir uns so

unmittelbar und so deutlich bewußt, als daß wir, die wir denken, dieselben sind, die sei es im Innern sei es im Leibe empfinden[1]), und was können wir daraus schließen, wenn nicht, daß der eine Lebensgrund in uns Vernunft sein muß, weil wir im Stande sind, uns selbst zu denken; daß er aber auch Sinn sein muß, weil ebensowohl die sinnlichen, als die geistigen Erscheinungen das Selbstbewußtsein vermitteln? Es bleibt also wahr, der Mensch findet sich in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein als ein leiblich, sinnlich und geistig lebendes Individuum.

820. Indeß finden wir bei Merten auf das eben Gesagte eine Antwort, durch die er zugleich von dem Vorwurf, mit eben der Lehre, die er vertheidigt, in Widerspruch zu sein, befreit zu werden scheint. Nachdem er auf eine Weise, die wir soglcich näher betrachten werden, bewiesen hat, daß nicht der selbstbewußte Geist sondern ein Anderes, der Leib nämlich, Ursache des sinnlichen Erkennens sei; macht er sich den Einwurf: Aber die Aussprüche unseres Geistes: „Ich bin in den Sinnesorganen afficirt,“ „ich empfinde sinnlich, ich stelle vor“, und dergl. scheinen doch eben sowohl, als diese anderen: „Ich denke nach“, „ich entschließe mich“ auf den Geist als reale Ursache hinzudeuten. Und er entgegnet, der Einwurf würde gegründet sein, wenn die sinnliche Empfindung, das Vorstellen, nach derselben Rücksicht, nach welcher das Nachdenken und der Entschluß, auf das Ich bezogen würde. Dies aber sei nicht der Fall. Denn das Denken und Wollen werden auf das Ich, als ihre reale Ursache bezogen, jene (sinnlichen) Funktionen aber stehen vor dem Geiste, als solche, die er auf sich als *reale Ursache* nicht beziehen kann, und die er eben darum auf ein *Anderes* als reale Ursache beziehen muß.“ Somit kann zwar der Geist die sinnlichen Funktionen auch auf sich beziehen, aber nur als Erscheinungen eines andern Seins, die er — wegen seiner Verbindung mit diesem andern Sein — sich aneignet[2]).

Zuvörderst müssen wir bemerken, daß durch alles dies die von uns erhobene Schwierigkeit nicht beseitigt wird. Denn oben sagte der Verfasser, daß wir die inneren Zustände, welche durch leibliche Funktionen in uns entstehen, auf uns als ihre Träger beziehen, und deßhalb als die unserigen und somit uns denken.

---

[1]) Ipse idem homo est, qui percipit se intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore. S. Thom. S. p. 1. q. 76. a. 1.

[2]) Grundriß der Metaphysik. S. 56.

Mögen also auch die leiblichen Funktionen die Ursache dieser Zustände sein; wenn wir diese letzteren auf uns als ihre Träger beziehen, so eignen wir sie — diese inneren Zustände — uns nicht bloß als Erscheinungen eines Andern, das uns zugehörig ist, sondern als unsere Erscheinungen an. Denn wenn auch der Leib, der ihre bewirkende Ursache ist, sich zu uns als ein Anderes verhielte; so wären doch wir die empfangende und tragende Ursache derselben: und wenn das nicht genügte, sie als unsere Erscheinungen auf uns zu beziehen; so würde der Geist auch jene Zustände, die ein anderer Geist in ihm hervorruft, nicht als seine Erscheinungen auf sich beziehen, und folglich er nicht, wie doch Günther lehrt, durch Eindrücke, die er von einem andern Geist empfängt, zum Selbstbewußtsein erwachen können. Da giebt es also keinen Ausweg: soll das oben über die innern Zustände Gesagte festgehalten werden; so wird entweder, was ohne Zweifel absurd ist, der Geist als solcher zum Träger sinnlicher Erscheinungen gemacht; oder es muß eingeräumt werden, daß jenes unser Wir, welches Träger ist, nicht den Geist allein, sondern mit ihm den innern Sinn umfaßt: wenn aber das, dann liegen auch die äußern Sinne nicht mehr außer uns, stehen uns nicht als ein Anderes gegenüber.

821. Aber sehen wir, wie dennoch dies an der Stelle, die wir jetzt betrachten, dargethan werden sollte. Der Geist, hieß es, kann die Funktionen der Sinne nicht, wie sein Denken und Wollen, auf sich als ihre reale Ursache beziehen, und darum muß er sie auf ein Anderes als ihre Ursache beziehen. Aber weßhalb denn kann der Geist die Sinnesthätigkeit nicht auf sich als ihre Ursache beziehen? Es war unmittelbar vorher gezeigt worden, und zwar in folgender Weise: „Zunächst ist offenbar, daß der Geist sich als reale Ursache unserer leiblichen Seite negiren, und diese der Reihe der übrigen Naturdinge hinzufügen muß.“ Ganz wohl, wofern jedoch unter der realen Ursache die hervorbringende oder erzeugende verstanden, und nicht zugleich jedes ursachliche Verhältniß des Geistes zum Leibe ausgeschlossen werden soll. Denn ob der Geist nicht formale Ursache des Leibes sei, den Stoff, woraus er besteht, zu dem Sein, das dem menschlichen Leibe eigen ist, bestimmend, das ist eben die erst zu untersuchende Frage. Der Verfasser fährt fort: „Fassen wir nun das Verhältniß unsers sinnlichen Wissens zu unserm Leibe näher in's Auge, so lehrt uns die äußere Erfahrung, daß eben in unserm Leibe die Quelle

und der **Ursprung** unsers sinnlichen Wissens zu suchen ist." Sie nehmen nämlich in den Organen der Sinne ihren Anfang. „Wo aber eine Erscheinung ihren **Anfang** nimmt, da muß der Geist auch ihre reale Ursache denken." Das alles räumen wir ohne Schwierigkeit ein: aber wie kommen wir nun zum Schlusse? „Negirt nun der Geist sich als reale Ursache unsers Leibes, so muß er sich auch als die reale Ursache unsers sinnlichen Wissens negiren; — ein **Anderes** ist reale Ursache, wie unserer leiblichen Erscheinung, so auch des im Leibe entstehenden sinnlichen Wissens." —

Das möchte eine höchst sonderliche Art zu folgern scheinen. Die Frage ist, ob der Leib sein eigenes Leben und darum auch seine eigene Thätigkeit habe, oder ob er sein Leben vom Geiste empfange, und deßhalb nur in Vereinigung mit dem Geist sinnlich thätig sei. Demgemäß erhielte die obige Folgerung diesen Sinn: Der Geist hat den Leib nicht hervorgebracht; also ist er auch mit ihm nicht als Lebensprinzip vereinigt; oder vollständiger: Nicht der Geist, sondern ein Anderes hat den Leib hervorgebracht; also ist auch nicht der Geist, sondern dieses Andere in ihm sinnlich erkennend thätig. Das gäbe nun nach der gewöhnlichen Ansicht der Dinge gar keinen vernünftigen Sinn. Die reale Ursache eines sinnlichen Naturwesens sind diejenigen, welche es erzeugen. Nun sind aber doch wahrlich nicht sie, sondern das von ihnen gesetzte und dem Erzeugten innewohnende Lebensprinzip ist die Ursache seiner sinnlichen Thätigkeit. Wie darf man also schließen: ein Anderes ist Ursache unseres Leibes, und somit auch des in ihm entstehenden sinnlichen Wissens? Nichtsdestoweniger hat es mit dieser Folgerung seine Richtigkeit, wofern man sich nur zu der Annahme versteht, daß jenes Andere, von dem die Rede ist, dadurch Ursache der Naturwesen sei, daß es sich in ihnen besondere. Denn dann ist klar, daß es dies Andere, nämlich das sogenannte Naturprinzip ist, welches in allen sinnlichen Wesen lebt und empfindet. Sind ja diese Wesen nichts anders, als das Naturprinzip in seiner Individualisirung.

Weil also bei solcher Annahme auch unser Leib als eine Individualität, in der das Naturprinzip in die Erscheinung tritt, betrachtet werden muß; so versteht es sich von selbst, daß auch nur dieses Prinzip und nicht der Geist sein Sein bestimmen, Grund seines Lebens und seines Thuns sein kann. Demzufolge wird allerdings von vornherein behauptet, daß der Geist nicht nur nicht die hervorbringende Ursache, sondern auch nicht das bestimmende

Prinzip des Leibes sei. Denn wenn die Dinge durch Emanation und Besonderung eines Allgemeinen entstehen, so muß dies zugleich ihre erzeugende und ihre formale Ursache sein. Und um dies aus dem Zusammenhang der ganzen Speculation Günther's noch besser zu verstehen, erinnere man sich, daß in der pantheistischen Philosophie auch der Mensch nichts anders, als eine Besonderung der allgemeinen Weltsubstanz, und gemäß der Theorie von der Subject-Objectivirung der Geist das Subject ist, welches in der Natur überhaupt, und insbesondere im Leibe sein Object gesetzt hat. Was also Günther eigentlich will, ist dies: „Der Geist ist kein solches Prinzip, das sich in der Natur gegenständlich werden könnte; sondern er hat seine eigene innere Welt, sein Denken und Wollen, worin er sich objectivirt.“ Aber nun glaubt er dennoch annehmen zu müssen, daß die Naturwesen aus einem Prinzip, und zwar durch den Bewußtseinsprozeß emaniren. Darum also muß bei ihm der betrachtende Geist zu sich selber sprechen: „Nicht ich, sondern ein Anderes ist jenes Prinzip, welches in allen Naturdingen zur Erscheinung kommt: also nicht ich, sondern dieses Andere ist, wie in den übrigen Naturwesen, so im menschlichen Leibe der Grund des Lebens und der Empfindung.“

Aber was berechtigte Merten, hier in solcher Voraussetzung zu reden? Er hatte bis dahin nichts anders dargethan, als daß uns die Wirklichkeit der Naturdinge gewiß ist, und der Beweis, daß der Geist nicht Ursache des sinnlichen Wissens sei, ist bei ihm der Eingang in die Untersuchung, welche, wie ihre Ueberschrift selbst aussagt, erst feststellen soll, daß die Naturdinge Offenbarung eines allgemeinen Prinzips seien. Es darf also eben dies in jenem Beweise nicht vorausgesetzt werden. Auch geschieht dies nicht ausdrücklich, wohl aber stillschweigend. Denn, wie gesagt nur bei solcher Annahme kann behauptet werden, daß jenes Andere, welches Ursache des Leibes ist, auch Ursache seines sinnlichen Wissens, d. h. Prinzip seiner Lebensthätigkeit sein müsse.

Es ergiebt sich also hier von neuem, daß die dualistische Lehre vom Geiste und der Leibseele in Günther's Philosophie nur durch die Hypothese von der Natursubstanz gestützt ist, und daß man eben diese Hypothese zu Hülfe nehmen muß, um die Thatsachen des Bewußtseins, welche wider diesen Dualismus sprechen, auf irgend eine Weise deuten zu können. Eine dieser Thatsachen nun ist diejenige, von welcher wir reden. Der Mensch erklärt sich

durch die Aussagen: „Ich nähre mich, ich wachse, ich sehe, ich höre, ich empfinde“ ebensowohl für den Träger und Realgrund der organischen und sinnlichen Lebensäußerungen, als durch die Aussagen: „Ich denke nach, ich entschließe mich“ für das Prinzip intellectueller Thätigkeit. Und die Betrachtung, daß unser Geist den Leib nicht hervorgebracht hat, wird uns, — ohne die vorgefaßte Meinung von der Natursubstanz, — nicht vermögen zu urtheilen, daß derselbe sich durch jene ersteren Aussagen nur Erscheinungen eines andern Prinzipes aneigne. Ueber unsern Ursprung nachdenkend, werden wir freilich einsehen, daß der menschliche Geist nicht, wie die Lebensprinzipe der Naturwesen, durch Zeugung entstehen kann: aber wenn die Naturwesen nicht Besonderungen einer allgemeinen Substanz sind, sondern jedwedes sein Lebensprinzip, durch das es besteht, für sich hat; so ist gar kein Grund vorhanden anzunehmen, daß durch die Zeugung auch dem Menschen eine sinnliche Seele gegeben werde, die neben dem Geiste, den Gott erschafft, in ihm fortbestehe. So lange wir die Sache nur unter dieser Rücksicht betrachten, muß vielmehr die gewöhnliche Ansicht, daß im Menschen der Geist an die Stelle jener Lebensprinzipe trete, als die einfachste und natürlichste erscheinen.

822. Aber auch dies darf hier nicht übersehen werden, daß Merten überdies durch seine Art zu reden eben das, was in Frage gestellt ist, als bewiesen voraussetzt. An beiden Stellen, die wir betrachten, spricht er durchgehends so, als wäre es schon ausgemacht, daß jenes unser Selbst, das wir mit dem Worte Ich bezeichnen, nur unsern Geist einschließe. Obschon wir nun gewiß nur durch unsern Geist des Selbstbewußtseins fähig sind; so wird doch in der gewöhnlichen Lehre eben dies in Abrede gestellt, daß man daraus schließen dürfe, der Geist allein, mit Ausschluß des Leibes, sei das Subject, dem jenes Ich zukomme. Es sind also auch die Aussprüche, von denen die Rede war, nicht sowohl, wie Merten sagt, Aussprüche des selbstbewußten Geistes, als vielmehr des selbstbewußten M e n s c h e n. Allerdings können wir auch nach der alten Lehre die rein intellectuelle Thätigkeit dem Geist allein beilegen, weil nämlich diese nicht in den Organen des Leibes vollzogen wird: aber weil der so thätige Geist dennoch ein mit dem Leibe zu einer Wesenheit verbundenes Prinzip ist, und weil überdies die intellectuelle Thätigkeit der sinnlichen Vorstellungen mehr oder weniger immer bedarf; so wird es dennoch richtiger sein zu sagen: der Mensch, als: der Geist denkt. Wir können übrigens

im allgemeinen eine Thätigkeit sowohl dem ganzen Subject, als auch jenem Theile desselben, in welchem sie vollzogen wird, beilegen. Daher sagen wir ebensowohl: das Auge sieht, der Leib empfindet, die Vernunft denkt, der Geist überlegt, als der Mensch sieht, empfindet, denkt und überlegt. Wollen wir aber mit mehr Bestimmtheit und Genauigkeit reden, so müssen wir sagen: der Mensch sieht mit dem Auge, empfindet am Leibe, denkt durch seine Vernunft, überlegt in seinem Geiste. Dies ist die Ausdrucksweise, die Aristoteles[1]) und nach ihm der h. Thomas[2]) für die richtigere erklären: es wird aber niemand läugnen, daß dieselben mit dem allgemeinen Sprachgebrauche nicht weniger als mit der Theorie von der menschlichen Natur, die Aristoteles und Thomas vertheidigen, übereinstimmt. Jedweder, der seine Weise zu denken und zu reden nicht irgend einem andern System künstlich und gewaltsam angepaßt hat, wird sie billigen. Es findet also die Ansicht von der realen Einheit des menschlichen Wesens auch in dem Sprachgebrauche der gebildeten Menschheit ihre Bestätigung. —

Wie sehr man aber getäuscht werden kann, wenn man in der Weise zu reden, nicht sowohl dem natürlichen Bewußtsein und dem Sprachgebrauche, als einem Vorurtheile folgt, davon giebt uns eben hier Merten ein Beispiel. Nachdem er die Sätze: „Ich empfinde sinnlich“ u. s. w. „Ich denke nach“ u. s. w. als Aussprüche des Geistes angeführt hat; fährt er auch fort in diesem Sinne von ihnen zu reden. „Letztere Zustände“, (des Denkens und Wollens) sagt er, „werden auf das Ich als reale Ursache bezogen; jene Funktionen“ (der Sinne) „aber stehen vor dem Geiste als solche, die er auf sich als reale Ursache nicht beziehen kann.“ Hier tritt also der Geist an die Stelle des Ich's: auch so ist die Behauptung unwahr; aber sie verliert jeden Schein von Wahrheit, sobald man sich nur erinnert, daß es der Mensch ist, der Ich sagt. Oder wird jemand sagen mögen, daß die sinnlichen Funktionen vor dem Geiste des Menschen als solche stehen, die er, der Mensch, auf sich als reale Ursache nicht beziehen kann? — Aus demselben Grunde nur konnte Merten oben sagen, daß wir

[1]) *Τὸ δὲ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον κἂν εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν· βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ.* De anima l. 1. c. 3. n. 11. (t 64.)

[2]) S. p. 1. q. 76. a 1.

uns nicht als die ausschließliche Ursache jener Verrichtungen anerkennen, die durch die Glieder des Leibes in Folge eines Entschlusses des Geistes vollzogen werden. Denn wer sich nicht gewöhnt hat, bei dem Worte Ich und Wir immer nur an den Geist zu denken, der wird es ohneweiters für abgeschmackt erkären, daß er eine Enpfindung nicht auf sich, als eine von sich ausschließlich bewirkte soll beziehen können, weil er der Glieder seines Leibes sich bedienen mußte, um sie hervorzubringen. Doch dies führt uns zu einer andern Betrachtung.

823. Zufolge des natürlichen Bewußtseins urtheilen wir ganz gewiß, daß wir selbst, die wir überlegen und Entschlüsse fassen, diese auch durch die leiblichen Verrichtungen ausführen, daß also die Glieder des Leibes von demselben Prinzip in Bewegung gesetzt werden, das den Entschluß faßte. Die unwillkürliche auf dieses Bewußtsein gegründete Ueberzeugung wird aber nur immer mehr bestärkt, wenn wir die Beschaffenheit jener verschiedenen Thätigkeiten näher betrachten. Es sind nämlich alle im eigentlichsten Sinne Lebensäußerungen. Nun ist aber jede Lebensäußerung ihrer Natur nach dem Prinzip, welchem sie angehört, immanent. Mögen wir uns also entschließen, etwas anzuschauen, zu verkosten, zu betasten, oder über etwas nachzudenken: das Anschauen, Verkosten und Betasten ist dem sinnlichen Prinzip ebenso immanent, als das Nachdenken dem geistigen, und es würde also auch, wenn diese Prinzipe in uns zwei verschiedene wären, ein ebenso großer Widerspruch sein, dem geistigen Prinzip jene sinnlichen Verrichtungen, als dem sinnlichen diese intellectuellen zuzuschreiben. Wenn wir nun dennoch unserm innersten Bewußtsein nach die einen, wie die andern, uns beizulegen genöthigt sind, was anders können wir daraus schließen, als daß jene Prinzipe in uns nicht verschieden sind, oder vielmehr, daß zwar die nächsten Prinzipe, nämlich die Vermögen und Kräfte, verschieden sind; daß sie aber in einem und demselben Sein und Wesen wurzeln? Wo nicht, so wäre unser Bewußtsein und der auf es gegründete Sprachgebrauch nicht etwa minder klar oder genau, sondern ganz und gar irrthümlich und zwar in jenen Thatsachen, die sein erster Inhalt sind.

Dazu kommt, daß im Menschen unter den organischen, sinnlichen und intellectuellen Vermögen die vollkommenste Harmonie, aber eben deßhalb auch, mögen wir ihre allmähliche Entwicklung und Ausbildung, oder ihre mannigfaltige Thätigkeit betrachten,

eine wesentliche Abhängigkeit besteht[1]). Dieser Zusammenhang alles desjenigen, was das menschliche Wesen in sich faßt, ist so innerlich und so umfassend, daß eben durch ihn gar viele Gelehrten sich haben verleiten lassen, den Ursprung der geistigen Fähigkeiten auf materialistische Weise zu erklären, den Grund für sie und für alles Leben in dem Stoffe suchend. Denn da die Entwicklung von der Gestaltung des organischen Stoffes beginnt, und nur, wie allmählig vollkommnere Organe entstehen, auch höhere Seelenkräfte sich offenbaren: glaubten sie diese für Erscheinungen des stofflichen Substrats erklären zu dürfen; nicht bedenkend, daß das materielle Prinzip als das empfangende und leidende immer das unvollkommnere, das gebende und gestaltende aber das vollkommnere, und daß das letztere dem ersteren, und nicht umgekehrt das erstere dem letzteren, Grund der Wirklichkeit und Thätigkeit ist. Das Prinzip also, welches die Organe formt, und in den geformten wirkt, muß über den Stoff, den es formend bestimmt, immer in irgend einer Weise erhaben sein, und nichts hindert, daß ihm auch ein von dem Stoffe unabhängiges Dasein und Wirken eigne. Obwohl wir es uns nun müssen angelegen sein lassen, diese Wahrheit wider den materialistischen Irrthum zu behaupten; so dürfen wir uns jedoch deßhalb nicht verleiten lassen, jene Einheit des Menschen, welche die Beobachtung, je weiter sie reicht, desto mehr in's Licht stellt, zu läugnen.

824. Zwar glauben die Anhänger der neuen dualistischen Lehre die erwähnten Thatsachen ohne diese reale Einheit aus dem gegenseitigen Einfluß des Geistes auf den Leib, und des Leibes auf den Geist, also aus der sogenannten Wechselwirkung erklären zu können. Aber das heißt im Grunde nichts anders, als die Thatsache, statt sie zu erklären, mit einem andern Namen benennen. Oder was ist jenes Ineinandergreifen der verschiedenen Lebensthätigkeiten, von der so eben geredet wurde, wenn nicht eben diese Wechselwirkung? So läge also den Gegnern ob, zu zeigen, daß dieselbe ohne jene Einheit, welche die Vorzeit behauptete, Statt finden könne. Wie sie, diese Einheit vorausgesetzt, erklärt werde, ist leicht einzusehen. Die Seele ist mit dem Leibe nicht

[1]) Suar. de anima l. 1. c. 12. n. 9. Cf. S. Thom. S. 1. q. 77. a. 4. et 7., wo von der Abhängigkeit der Vermögen in ihrer Entwicklung; Ibid. q. 76. a. 8. und Quaest. disp. (de verit. q. 26) de passionibus animae art. 10., wo von ihrem gegenseitigen Einfluß in der Thätigkeit die Rede ist.

erst durch einen Lebensverkehr, sondern vor aller Thätigkeit schon dem Sein nach vereinigt: es ist also auch nicht der Leib ohne die Seele, sondern der beseelte Leib, der thätig ist. Eben weil nicht bloß die intellectuellen Fähigkeiten, sondern alle Lebenskräfte aus der Seele ihren Ursprung haben; so ist die gegenseitige Einwirkung jene den organischen Wesen eigenthümliche: ein Glied setzt das andere in Bewegung. Die Harmonie und Gesetzmäßigkeit aber, die in allen Lebensfunctionen herrscht, hat ihren Grund in der Einheit des Prinzips, das den ganzen Organismus gebildet hat, und fortwährend beherrscht. Wie wir deßhalb, von dieser inneren Bewegung redend, dieselbe nicht bloß den Theilen, sondern auch und vorzüglich dem Ganzen zuschreiben; indem wir sagen, daß dies organische Wesen sich selbst, nämlich ein Glied durch das andere bewegt: so werden wir auch, wenn der Mensch ein einheitliches Wesen ist, um jene Wechselwirkung auszudrücken, mit Recht sagen, daß er, der Mensch, auf sich selbst, nämlich durch einen Theil seines Wesens auf den andern einwirkt. Nun kann zwar im Menschen ein Organ immer nur auf ein anderes Organ, keines aber auf die immaterielle Substanz der Seele einwirken, und deßhalb also auch keine sinnliche Thätigkeit die Vernunft und den Willen, die in jener Substanz allein und nicht auch im Körper ihr Substrat haben, berühren; aber weil die Kräfte, die in den Organen thätig sind, in demselben Wesen der Seele, worin die Vernunft und der Wille wurzeln, und somit jedes Wirken der Organe auch ein Wirken der Seele ist; darum kann der Mensch allerdings durch die sinnliche Thätigkeit zur intellectuellen geweckt werden (n. 111).

Wie will man aber bei der dualistischen Spaltung des menschlichen Wesens den Lebensverkehr zwischen Geist und Körper begreiflich machen? Cartesius ist darum nicht bekümmert. Die Thatsachen, die er als tüchtiger Physiker beobachtete, legten es ihm vor Augen, daß die Verbindung des Leibes mit der Seele eine höchst innige sei: er behauptet sie also, und zwar als Ursache der Wechselwirkung. Aber worin sie bestehe, und wie sie den wechselseitigen Einfluß möglich mache, untersucht er nicht. Wenn ein Degen, sagt er, den Leib verwundet, so empfindet die Seele Schmerz. Jede Veränderung des Leibes ist aber nichts als Bewegung der stofflichen Elemente, aus welchen der Leib gebildet ist; so müssen wir also, schließt er, zugeben, daß die örtliche Bewegung, die im Leibe vorgeht, auf die Seele Einfluß übe. —

„Aber alle Denker haben von jeher die Unmöglichkeit behauptet, daß die Materie auf den Geist verändernd einwirke.“ Freilich; jedoch es ist dies nicht das erste Mal, daß wir Cartesius um ontologische Schwierigkeiten unbekümmert sehen, und mit der größten Ruhe und Unbefangenheit Sätze vorbringen hören, die bis auf seine Zeit in der Philosophie ebensowohl, als in der Theologie für grobe Irrthümer gegolten hatten (n. 314 ff.). —

Gewisse Platoniker wollten die Schwierigkeit, die ihnen nicht entgieng, dadurch überwinden, daß sie der Seele einen unvergänglichen Leib, der aus Licht oder aus dem Stoffe der Himmelskörper gebildet sei, andichteten. Durch diesen Leib, der dem in unsern Tagen behaupteten pneumatischen ähnlich sieht, sollte die Seele mit dem irdischen und materiellen in Verbindung treten[1]). Aber die Schwierigkeit, diese Verbindung zu begreifen, entsteht nicht aus der Beschaffenheit dieses oder jenes Körpers, sondern aus der Natur des Körpers als solchen. Ist also jener ätherische Leib wahrhaft körperlich, so hat man die Verbindung der Seele mit ihm zu erklären; ist er aber im eigentlichen Sinne pneumatisch, so bleibt die Vereinigung mit dem materiellen ebenso unbegreiflich. — Jene Annahmen endlich, zu welchen man in neuerer Zeit in und außer der cartesianischen Schule seine Zuflucht genommen hat, Malebranche's gelegenheitliche Ursachen und Leibnitzen's vorherbestimmte Harmonie, erklären den Verkehr zwischen Leib und Seele nicht, sondern läugnen ihn. Denn nach diesen Annahmen wirkt weder der Körper auf den Geist, noch auch der Geist auf den Körper ein; sondern Gott ist es, der bei dem Wirken des einen die entsprechenden Eindrücke oder Veränderungen in dem andern hervorbringt.

825. Günther nun glaubt Cartesius Theorie dadurch verbessert zu haben, daß er dem Leibe sein eigenes Leben giebt. Als lebendiges und sich einigermaßen wissendes Wesen sei er mit dem Geiste unter eine Kategorie gestellt, und könne deßhalb mit ihm die reale Verbindung, deren Folge der Wechselverkehr sei, eingehen. Indessen so lange es gewiß ist, daß der Leib, wie jedwedes Naturwesen nicht anders, als durch Organe wirkt, stehen dieser Erklärung alle die Gründe entgegen, durch welche oben nachgewiesen wurde, daß kein Körperliches auf ein Geistiges einwirken kann. Günther selbst scheint gefühlt zu haben, daß durch

[1]) S. Thom. S. p. 1. q. 76. a. 7.

seine Theorie die Schwierigkeit nicht überwunden sei. Denn er sagt anderswo: „Allein es wägt das eine Räthsel: „Wie die Natur in ihrer Erscheinung als leibliches Leben des Menschen in die Sphäre seines qualitativ von ihr verschiedenen Geistes hinübergreifen könne", — eben so schwer, als das andere Räthsel: „Wie Natur und Geist außer der Synthese im Menschen, einander wechselseitig erlangen und ergreifen können." Die eine große Kluft zwischen wesentlich verschiedenen Substanzen läßt sich dort so wenig wie hier psychologisch ausfüllen. Die ontologische Wahrheit aber, daß jedes Prinzip des relativen Seins unter einerlei Grundform der Receptivität und Reactivität, in die Erscheinung trete, gewährt nur eine scheinbare Lösung; denn die Erscheinung ist dort wie hier nicht bloß von der Substanz bedingt, sondern diese muß auch in die andere lebendig eingreifen; folglich greift abermals fremdartiges Sein in einander, und das Wie dieses Vorganges ist abermal nicht zu begreifen. Darum läßt sich die Psychologie an der Unmittelbarkeit der Thatsache genügen und der Theologe an dem Willen des Creators in seiner durchgeführten Unterscheidung im Offenbarungsfactum nach Außen[1])."

Wofern behauptet würde, daß „Natur und Geist außer der Synthese im Menschen einander wechselseitig ergreifen können;" müßten wir Günther vollkommen Recht geben, daß darin ein Räthsel liege, eben so schwer zu lösen als jenes, das sein Dualismus im Menschen darbietet. Allein in welcher Theorie wird denn jene Wechselwirkung zwischen der Natur und dem reinen Geiste behauptet? Wie der Engel auf körperliche Wesen einwirke, hat uns oben der h. Thomas erklärt (n. 813); daß aber auch der Engel von körperlichen Wesen Einwirkungen erfahren könne, wird ganz und gar geläugnet. Tangunt et non tanguntur, quia agunt et non patiuntur. — Wenn hingegen von der Wechselwirkung des Leibes und der Seele im Menschen die Rede ist; so wird keineswegs die Forderung gestellt, „das Wie dieses Vorganges zu erklären." Was man fordert, ist nichts anders, als eine befriedigende Antwort auf die Gründe, derentwegen man es von jeher für einen Widerspruch erklärt hat, daß ein in Organen wirkendes Prinzip den immateriellen Geist berühre, oder wie Günther sagt, ergreife. — Um also das Gesagte in Kürze zu wiederholen, so liegt der Lebensverkehr zwischen Körper und Seele als Thatsache

---

1) Vorsch. B. 1. S. 221.

vor. Wird nun angenommen, daß der Körper ein selbstständiges Sein und Leben habe; so muß man entweder mit Malebranche und Leibnitz jene Thatsache läugnen, oder mit Cartesius und Günther behaupten, was rein unmöglich ist, daß nämlich eine körperliche Substanz in das Leben des Geistes eingreife. Ist hingegen das stoffliche Substrat des Menschen eine in sich unvollendete Substanz, die das ihr als Leib eignende Sein, das Leben nämlich, von der Seele empfängt; so findet jene Thatsache ihre ebenso leichte als vollständige Erklärung. Darum also dürfen wir, wie aus den übrigen Thatsachen, so auch aus dem Wechselwirken zwischen Leib und Seele auf die reale Einheit des menschlichen Wesens schließen.

V.

Begründung der scholastischen Lehre.

826. Obwohl, was bisher über die reale Einheit der menschlichen Natur gesagt wurde, schon einschließlich darthut, daß die Seele mit dem Leibe als Wesensform vereinigt ist; so wird es doch nicht überflüssig sein, dies noch bestimmter durch eine Beweisführung des h. Thomas hervorzuheben; umsomehr, als diese kürzlich eine sehr verkehrte Auslegung gefunden hat. Sie beruht auf dem Grundsatz: Jedwedes wirkt, insofern als es wirklich ist; wodurch es also wirklich ist, dadurch wirkt es. Wenn damit der Grund der Wirklichkeit als Grund der Thätigkeit bezeichnet wird; so darf man nicht übersehen, daß hier von formalen Prinzipien die Rede ist, also von solchen, die sei es als Eigenschaften oder als constitutive Theile des Wesens in dem Dinge selbst sind, und nicht durch hervorbringede Thätigkeit, sondern dadurch, daß sie ihm Subjecte sind, dieses zu etwas machen oder bestimmen. Der Unterricht ist Ursache des Wissens, und die Arznei Ursache der Gesundheit; weil der Unterricht das Wissen und die Arznei die Gesundheit erzeugt. Die formale Ursache aber, weßhalb die Seele weiß, ist das in ihr erzeugte Wissen, und die formale Ursache, die den Leib gesund macht, ist die in ihm bewirkte Gesundheit. Eben diese Formen sind nun aber auch Prinzipien der Thätigkeit. Denn durch das in ihr ruhende Wissen ist die Seele im Stande zu betrachten, und durch die Gesundheit der Leib zu seinen Verrich-

tungen befähigt. Allein wie die Seele sein kann, ohne zur Betrachtung dieser oder jener Gegenstände; so kann der Leib sein, ohne zu allen ihm entsprechenden Verrichtungen befähigt zu sein: darum sind Wissenschaft und Gesundheit accidentale Formen oder Eigenschaften. Was aber in dem Lebendigen Grund der Lebendigkeit, und daher Grund aller Lebensthätigkeit ist, das muß seine substanziale Form sein. Denn das Leben ist des Lebendigen Sein, und wenn es nicht bloß die Fähigkeit zu dieser oder jener, sondern den Grund aller Lebensthätigkeit verliert, hört es auf zu leben und zu sein. Weil wir also unter Seele eben das Lebensprinzip eines körperlichen Wesens verstehen; so ist auch jede Seele die substanziale Form des Körpers, der durch sie lebt. — Im Menschen nun offenbart sich eine mehrfache Lebensthätigkeit, die vegetative, sinnliche und intellectuelle, und jede derselben ist ihm ohne Zweifel wesentlich. Das Prinzip also, durch das wir denkende Wesen sind, kann kein accidentales, es muß ein substanziales sein. Da es nun ein und derselbe Mensch ist, der denkt, lebt und empfindet, das Leben und die Empfindung aber auch dem Leibe angehören; so kann das intellectuelle Lebensprinzip nicht Form des denkenden Subjectes sein, ohne auch Form des Leibes, der ein wesentlicher Theil dieses Subjectes ist, und folglich in diesem zugleich Prinzip des sinnlichen Lebens zu sein[1]).

---

[1]) Illud, quo primo aliquid operatur, est forma ejus, cui operatio attribuitur; sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis et scientia animae. Et hujus ratio est, quia nihil agit, nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid ast actu, eo agit. Manifestum est autem, quod primum, quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id, quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima. Anima enim est primum, quo nutrimur et sentimus et movemur secundum locum et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium, quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis.

S. Thom. S. p. 1. q. 76. a. 1.

Wenn der h. Thomas daraus, daß das Denken eine Lebensthätigkeit des Menschen ist, ohneweiters folgert, daß das Prinzip, wodurch wir denken, die substanziale Form des Leibes sei; so kann er dies, wie auch in der weiteren Ausführung des Beweises gesagt wird, nur deßhalb, weil er die beiden Punkte, die wir oben gegen Cartesius und Günther vertheidigten, wider Plato bereits festgestellt hatte, nämlich: Ipse idem homo est, qui percipit se intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore. Ibid.

827. Mit Recht berufen sich die Scholastiker für ihre Lehre auch auf die Erklärung, welche man vom Menschen zu geben pflegt, und tadeln Plato, weil in seiner Theorie diese Erklärung nicht festgehalten werden kann. Wenn das Wesen des Menschen in der Seele allein zu suchen ist; so ist der Mensch in der That, wie Plato sagte, ein Geist, der sich eines organischen Körpers wie eines Werkzeuges oder einer Hülle bedient. Denn obgleich Plato drei Seelen, die vernünftige, sinnliche und ernährende unterschied; so darf man doch jene seine Behauptung, daß die Seele der Mensch sei, nicht von allen dreien oder zweien, der vernünftigen und sinnlichen nämlich, sondern man muß sie von der vernünftigen allein verstehen: weil sonst der Mensch nicht mehr ein, sondern zwei oder drei Wesen wäre, was Plato keineswegs einräumte. Demzufolge muß jener Leib, dessen sich die geistige Seele als ihres Werkzeuges bedienen soll, als ein sinnlich belebter gedacht werden. Ein sinnlich belebter Leib ist aber ein animalisches Wesen; so würde denn die Definition des Menschen lauten: er sei ein Geist, der in einem animalischen Wesen lebe, sich dessen zu seinen Zwecken bedienend. Allein der Mensch *bedient* sich nicht eines solchen Wesens, sondern er *ist* ein sinnlich organisches Wesen, und er *wohnt* nicht in einem empfindenden Wesen, sondern er *ist* ein empfindendes Wesen[1]): und wie er als solches mit den übrigen Naturwesen zu einer Gattung gehört, so ist er von denselben dadurch unterschieden, daß in ihm das Lebensprinzip zugleich ein intellectuelles ist; wie auch das Thier sich dadurch von der Pflanze unterscheidet, daß sein Lebensprinzip kein bloß vegetatives, sondern zugleich ein sinnliches ist. Daher ist die gewöhnliche Erklärung

[1]) Si homo secundum Platonis sententiam non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore; aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva aut de animabus tribus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si de tribus vel duabus, sequitur, quod homo non sit unum, sed sit duo vel tria: sunt enim tres animae vel saltem duae. Si hoc autem intelligitur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod intelligatur anima sensitiva esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo; sequentur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali, nam per animam sensitivam aliquid est animal; et quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente: quae cum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivam, sensitivam et nutritivam. Cont. Gent l. 2. c. 57.

die einzig richtige: Der Mensch ist ein vernünftig sinnliches Wesen. Ist aber die Vernünftigkeit in ihm die Differenz, so muß auch das Prinzip, wodurch er ein vernünftiges Wesen ist, seine Form sein[1]).

Dagegen dürfte man jedoch bemerken, Plato habe freilich geirrt, indem er das Verhältniß von Seele und Leib so bestimmte, daß letzterer außer der Wesenheit des Menschen fallen würde. Es lasse sich aber festhalten, daß der Mensch ebensowohl ein sinnliches als ein geistiges Wesen sei, ohne deßhalb Geist und Leib als zwei Bestandtheile einer Natur zu denken. Der Mensch ist dem neueren Dualismus zufolge Naturindividuum, aber ein solches, das zu dem Lebensverkehr mit dem Geiste, wozu es bestimmt und befähigt ist, erhoben; und er ist Geist, aber ein solcher, der mit der Natur die organische Verbindung, wodurch er sie zur Vollendung ihres Bewußtseins bringt, eingegangen ist. Damit also der Mensch als Vereinswesen von Geist und Natur gedacht werde; bedarf es nicht jener realen Einheit, welche die Scholastik behauptete, sondern es genügt diese formale, die in der lebendigen Durchdringung der Lebensthätigkeit oder des Bewußtseins besteht. —

Allein diese Antwort können wir nicht befriedigend finden. Soll die Synthese eine wahre sein, und als solche der These und Antithese wie ein drittes Glied des Ganzen gegenübertreten; so muß sie ebensowohl, wie die beiden andern Glieder, eine einheitliche Natur haben. Wie die Naturwesen auf der einen Seite, und die reinen Geister auf der andern durch die Einheit ihres Seins zwei sich entgegengestellte Arten von Wesen bilden: also muß auch der Mensch, um als Synthese die entsprechende dritte Art zu bilden, was jenen beiden eigenthümlich ist, in sich zur Einheit des Seins verbinden. Denn die Synthese ist nicht ein Paar von Dingen, wie enge auch das Band sein mag, das sie umschlingt; sondern sie ist ein Ding, das die wesent-

[2]) Natura uniuscujusque rei ex ejus operatione ostentidur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere; per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde et Aristoteles (l. 10. Ethic. c. 7.) in hac operatione sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo, quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo, quod intellectivum principium sit propria hominis forma. S. p. 1. q. 76. a. 1.

lichen Bestimmungen zweier andern sich entgegengesetzten in sich vereinigt. Es muß also der Mensch als Vereinswesen wahrer Geist und wahres Naturwesen sein, so jedoch, daß sein menschliches Sein Eines ist. Wenn aber die Einheit eine bloß formale ist, d. h. wenn sie nur in einer Verbindung zweier Prinzipe besteht, welche den Lebensverkehr im Bewußtsein zur Folge hat; so bleibt das Sein des Menschen ein getheiltes und auch in der Erscheinung dieses doppelten Seins finden wir nicht sowohl Einheit als Vereinigung, oder Durchdringung. Damit ist dann aber auch gesagt, daß das eigenthümlich Menschliche, das, was den Menschen zum Menschen macht, nichts Substanzielles, wenn gleich in gewissem Sinne wesentlich ist (n. 726). Und dies liegt in jener oft wiederkehrenden Bemerkung der Scholastiker, daß, wenn es im Menschen mehr als ein Lebensprinzip gäbe, die Einheit keine substanziale, sondern nur eine accidentale sein würde. Denn das Accidentale wird hier nicht, wie Günther fälschlich gemeint hat[1]), als das Zufällige dem Nothwendigen, sondern als das Hinzukommende dem ersten, oder w. d. i. als das nicht subsistirende dem subsistirenden Sein entgegengesetzt (n. 596. 617.).

828. Auch der neuere Dualismus kann also, indem er die reale Einheit des menschlichen Wesens läugnet, den Menschen nicht für ein Vereinswesen im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes erklären: kann aber aus derselben Ursache auch keinen befriedigenden Grund angeben, weßhalb der Geist mit der Natur vereinigt sei. Zwar kann er mit der Vorzeit sagen, daß, weil in der Körper- und Geisterwelt der Gegensatz gegeben war, die Vollendung des Weltganzen den Menschen, in welchem sich beide einten, zu fordern schien; jedoch das ist der ethische Grund, der Zweck, welcher den Schöpfer bewegen konnte, den Menschen zu erschaffen: wir aber fragen nach dem physischen Grund, der in der Beschaffenheit der Natur und des Geistes zu suchen ist. Und um unsern Gedanken durch dasselbe Gleichniß, dessen sich Günther, wenn von der Verbindung des Geistes mit der Natur die Rede ist, oftmals bedient, zu erläutern, so besteht die Ehe, damit das Menschengeschlecht fortgepflanzt werde; aber es liegt doch in dem Manne und Weibe die Ursache, welche die zu jenem Zweck nothwendige Verbindung zu einer natürlichen macht. Nun ist in der dualisti-

[1]) Peregrin's G. S. 473.

schen Lehre die Natur allerdings in Folge ihrer wesentlichen Beschaffenheit auf den Geist hingewiesen, weil sie nur in der Vermählung mit ihm ihr Bewußtsein vollenden kann: aber was ist es, das von Seiten des Geistes diese Vermählung, wenn ich so sagen soll, wünschenswerth macht? warum ist dieselbe dem menschlichen, und nicht dem reinen Geiste natürlich?

Es wird auch in Günther's Schule zwischen dem menschlichen Geiste als dem synthetischen, und dem reinen Geiste als dem antithetischen scharf unterschieden, so zwar, daß kein reiner Geist je mit der Natur vereinigt werden, noch der menschliche Geist je anders, als in Verbindung mit der Natur in's Dasein treten könne[1]). Aber wenn wir nun den Unterschied, der zwischen ihnen bestehe, näher kennen lernen möchten, da finden wir keine andere Erklärung, als: synthetisch sei der Geist, der zur Vereinigung mit der Natur bestimmt sei; antithetisch, der zu dieser Vereinigung nicht bestimmt sei. Wir fragen jedoch: was ist es denn, das den menschlichen Geist zu dieser Vereinigung bestimmt? Der Wille des Schöpfers? Aber hier darf man entgegnen, was Günther mit Unrecht wider die alte Schule geltend machen will (n. 500), daß der Wille Gottes kein grundloser Wille ist. Eben darin besteht seine Weisheit, daß er in die Dinge Eigenschaften, Kräfte, Bedürfnisse legt, welche das Leben, wozu er sie bestimmt, zu einem ihnen natürlichen machen. Liegt also der Grund, den menschlichen Geist für diese Vereinigung zu bestimmen, nur in dem Bedürfnisse der Natur; so wird das richtige Verhältniß umgekehrt. Es wird der Geist des Leibes wegen geschaffen, oder doch des Leibes wegen mit diesem vereint: ein Mißverhältniß, das noch viel größer wäre, als wenn der Mann des Weibes wegen in's Dasein träte, und nicht das Weib als Gehülfin dem Manne, sondern der Mann dem Weibe zugesellt würde.

Freilich soll nun im Menschen nicht bloß die Natur an den Gütern des Geistes, sondern dieser auch an jenen der Natur Antheil haben, indem er nämlich, „nicht bloß um sich, sondern auch um die Natur als Realprinzip wissend den Horizont des Selbstbewußtseins erweitere, und um das Unaussprechliche aussprechen, d. i. versinnbilden zu können, mit den Phantasie-Schätzen der Natur bereichert werde[2]):“ aber so lange wir die menschliche Seele

[1]) Merten. Grundriß. S. 98. ff.
[2]) Süd- und Nordlichter. S. 219.

nur als Geist, und keinen Unterschied zwischen ihrem Wesen und dem Wesen des reinen Geistes kennen; vermögen wir in dieser Gemeinschaft keine Bereicherung des Geistes, und in der Modification seines Lebens keine Vervollkommnung, sondern vielmehr nur das Gegentheil zu erblicken. Denn wie sollte er die Natur nicht vielmehr, wenn er von den Banden des Körpers frei wäre, ohne Vergleich besser erkennen, und sich, so es ihm gefiele, auch ihres Reichthums zu Sinnenbildern bedienen können? Daß er aber dieser bedarf, und daß er nicht bloß die Natur erkennt, sondern in seinem Selbstbewußtsein sich auch als Naturwesen anerkennen muß: sind Folgen seiner Vereinigung mit der Natur, die, wenn er seinem Wesen nach nur Geist, und nicht auch Seele ist, wahrlich nicht als Vortheile bezeichnet werden können. Dasselbe gilt, wenn Günther anderswo[1]) jene „Gütergemeinschaft" darin bestehen läßt, daß die Idee (Gedanke des Geistes) im Begriffe ebenso zur Universalität, wie der Begriff (Gedanke der Natur) zur Realität komme. Denn weil wir in unserm Denken der Universalien bedürfen, so ist die Sinnlichkeit uns dienlich; daß aber unser Denken an solche Universalien gebunden sei, kann wiederum nicht als Vorzug unsers Geistes betrachtet werden (n. 36. 123). Auch hier also setzt der Vortheil, den der Geist des Menschen durch die Verbindung mit der Natur gewinnt, eine Unvollkommenheit, die er als reiner Geist nicht haben würde, voraus. Dem tiefsinnigen Plato war dies nicht entgangen. Weil auch er die menschliche Seele sich als rein geistiges Wesen (νοῦς) dachte, so konnte ihm ihre Vereinigung mit dem Leibe nicht als ein natürlicher Zustand erscheinen: er suchte also den Grund für dieselbe, den er in der Natur des Geistes nicht fand, in seiner Schuld; und es war ebenso folgerichtig, wenn Origenes weiter schloß, daß die Körperwelt nur erschaffen sei, damit die gefallenen Geister in ihr bestraft würden[2]). — Ganz anders die Scholastik. —

829. Es ist gewiß, daß wir nicht mit einem schon ausgebildeten Erkenntnißvermögen geboren werden, sondern uns unser Wissen allmählig erwerben müssen (n. 49); es ist ebenso gewiß, daß wir hiezu der sinnlichen Vorstellungen bedürfen (n. 63.): wir dürfen also oder müssen vielmehr die eigenthümliche Beschaffenheit unserer Seele, wodurch sie in Vergleich mit dem reinen Geist auf eine

---

[1]) Eur. und Her. S. 510.

[2]) De principiis l. 2. c. 1. seqq.

niedere Stufe gestellt ist, eben darin suchen, daß sie als unentwickelter Geist in's Dasein tritt, und sich nur mit Abhängigkeit von der Sinnlichkeit entwickeln kann (n. 64). Wenn das, so bedarf sie der Fähigkeit sinnlich wahrzunehmen. Denn, wie wir gesehen haben, nicht durch Verbindung mit einem Wesen, das wahrnimmt, sondern nur dadurch, daß sie selbst wahrnimmt, hat sie in der sinnlichen Erkenntniß das Mittel, dessen sie zur intellectuellen bedarf. Weil also sinnliche Wahrnehmung nur in Vereinigung mit einem organischen Körper möglich ist; so folgt, daß die Seele um ihre Kräfte auf naturgemäße Weise zu entwickeln und zu gebrauchen, mit dem Körper und zwar als dessen belebendes Prinzip vereinigt sein muß. Nach dieser Ansicht ist der Leib der Seele wegen da, und die Seele ihretwegen mit dem Leibe vereinigt[1]. Dies hindert jedoch keineswegs, daß die Natur im Menschen durch ihre Verbindung mit dem Geiste zu ihrer höchsten Vollkommenheit geführt werde. Denn das ist die weisheitsvolle Ordnung der Dinge, daß die niederen den höheren dienen, aber eben dadurch das Gute, dessen sie selbst bedürfen, erlangen.

Und nun kehren wir zur Erklärung des Menschen als eines Vereinswesens zurück. Er muß, sagten wir, als solches wahrer Geist und wahres Naturwesen, aber dennoch das ihm eigenthümliche menschliche Sein Eines sein. Nach der Lehre der Scholastik finden wir dies eigenthümliche Menschliche in jedem der beiden Bestandtheile, auch wenn wir sie für sich betrachten. Die Seele ist ihrer Substanz nach Geist, aber ein solcher, der nicht erst durch die Verbindung mit dem Leibe, sondern schon seinem eigenen Wesen nach einigermaßen in die Sphäre der Natur hinabgezogen ist: weil er nämlich zu seiner Entwicklung des Leibes bedarf, und

---

[1]) Cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere, quare materia sit talis et non e converso. Anima autem intellectiva secundum naturae ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; in tantum, quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet, quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit c. 7. de div. nom. Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit, quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus.

S. Thom. S. q. 1. q. 76. a. 5.

deßhalb ihn zu beleben und mit ihm zu empfinden die Bestimmung und die Fähigkeit hat. Der Leib ist wahrhaft Körper und Naturwesen, aber dadurch, daß er sein Leben und folglich das ihm als Leib eignende Sein durch Vereinigung mit einem Geist hat, über die Sphäre der Natur erhoben. Die Seele unterscheidet sich also dadurch vom reinen Geist, daß sie Entelechie eines Körpers sein kann, und der Leib dadurch von allen Naturwesen, daß seine Form, die Seele, die ihn belebt, zugleich Geist ist; und darum ist diese geistige Seele wie eine Gränze, in welcher die Körper- und die Geisterwelt zusammentreffen[1]).

Indessen wie kann eine geistige Substanz mit einer körperlichen zu einem Wesen werden, ohne ihre Geistigkeit einzubüßen? Und wie soll das Sein und Leben, welches ein Körper durch Vereinigung mit einem Geist empfängt, noch körperlich sein? Ehe wir diese und andere Schwierigkeiten, welche man der Lehre des Alterthums entgegensetzt, näher betrachten, müssen wir noch eine Ansicht prüfen, der zufolge man die reale Einheit des menschlichen Seins behaupten könnte, ohne jener Lehre beizutreten.

VI.

Prüfung einer andern Erklärung der Einheit des menschlichen Seins.

830. Es giebt Gelehrte, welche zwar mit der Scholastik festhalten, daß Leib und Seele nicht bloß zur formalen, sondern auch zur realen Einheit des Seins verbunden sind; aber deßhalb nicht einräumen, daß ihr Verhältniß als das der substanzialen Form zum Stoffe zu bestimmen sei. Zu diesem Schlusse, sagen sie, könne man sich nur berechtigt glauben, wenn man annehme, zwei Dinge könnten dadurch allein ein einheitliches Wesen bilden, daß das eine zu dem andern im Verhältniß des Actes zur Potenz stehe. Dies behaupte allerdings der h. Thomas und mit ihm die ganze Scholastik, allein er behaupte es, die Theorie von der Form und dem Stoffe als den wesentlichen Bestandtheilen zusammengesetzter Substanzen voraussetzend. Es lasse sich aber ohne diese Theorie die

[1]) Anima intellectualis dicitur esse quasi quidam *ὁριζων* et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma.

S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 68.

reale Einheit wie der bloß körperlichen Wesen, so auch des Menschen erklären. Und wie das? Die stofflichen Elemente der Körper können sich nicht bloß ihren Kräften, sondern auch ihrem Sein nach durchdringen; und indem jedes das ihm eigene Sein bewahrt, zu einem Ganzen werden, das durch jene Vereinigung, und nicht durch eine neu entstehende Form ein eigenthümliches Sein erhält. Ebenso können Leib und Seele zu einem einzigen Wesen werden, das sein besonderes, nämlich das menschliche Sein dadurch besitzt, daß sich das Sein des Leibes und das Sein der Seele, jedwedes seine Eigenthümlichkeit bewahrend, durchdringen, und zu einem dritten von beiden verschiedenen zusammensetzen.

Handelt es sich um nähere Bestimmungen, so wollen einige, daß der Leib schon in jenem ihm eigenen Sein als ein Lebendiges gedacht werde: denn nur ein Lebendiges könne mit dem Lebendigen zu einem einheitlichen Wesen werden. Und wenn man fragt, wie dies geschehe, so lautet die Antwort: „Durch die organische Verbindung." Allein in dieser Ansicht ist ja schon der Leib für sich ein lebendiger Organismus; als solcher muß er auch ein Lebensprinzip haben, das ihn bildet, einet und erhält, möge man dasselbe Seele nennen oder nicht. Mag also immer die Verbindung, welche der Geist mit dem Leibe eingeht, eine organische genannt werden; daraus wird wahrhaft nicht begreiflich, wie sie in etwas anderm bestehen könnte, als in einer Beherrschung und Veredlung des leiblichen Wesens durch das geistige. Das ist und bleibt aber ein bloß dynamischer Verkehr, durch den nun und nimmer zwei selbstständige Wesen zu Einem werden. Oder soll etwa auch hier das Zauberwort „organische Einheit" alles Unbegreifliche begreiflich machen? Ohne Zweifel besteht darin das Eigenthümliche des organischen Verbandes, daß durch ihn Verschiedenes zu einem lebendigen Ganzen wird. Aber damit diese Einheit reale Einheit des Wesens sei, muß die organische Verbindung eine solche im eigentlichen Sinne des Wortes sein. Die verschiedenen Glieder, Sinne und Kräfte des belebten Körpers bilden darum ein einheitliches Ganze, weil das belebende Prinzip eines ist; und auch im Geiste kann man nur insofern einen Organismus von Kräften finden, als diese Kräfte in dem einen Wesen, das sich in ihnen entfaltet, gründen. Sollen nun Leib und Seele als Theile eines Organismus Einheit haben; so muß entweder ein Drittes sie als gemeinsames Prinzip umschließen, und in sich verbinden, oder die Seele muß zugleich der Grund der geistigen und der den Leib belebenden

Kräfte sein[1]). Auch in diesem letzteren Falle könnte man von einem doppelten Organismus reden, jenem des Leibes und jenem der Seele, der jedoch, weil das Prinzip eines wäre, die reale Einheit des Ganzen nicht ausschlösse; aber richtiger werden das leibliche und das geistige Leben als die beiden Hälften des einen menschlichen Organismus bezeichnet. Wenn hingegen dem Leibe ein eigenes Lebensprinzip innewohnt; so sind Leib und Seele zwei vereinigte Individuen, und kein einheitliches Wesen. Damit sie dieses seien, genügt keineswegs, daß das leibliche Leben dem geistigen untergeordnet ist. Denn eine Unterordnung, bei welcher das Untergeordnete sein selbstständiges Sein und Leben behält, kann, wie vollkommen sie immer sein möge, nur eine ethische oder eine dynamische, nicht aber eine physische und ontologische Einheit hervorbringen. Es stehen also der Ansicht, von welcher wir hier reden, dieselben Gründe entgegen, die man wider Günther's Dualismus und wider die Trichotomie der Platoniker geltend macht.

831. Andere, die ebenfalls für die reale Einheit der menschlichen Natur einstehen, geben zu, daß nicht nur das intellectuelle und sinnliche, sondern auch, wenigstens zum größten Theil, das vegetalische Leben des Menschen von der einen geistigen Seele ausgehe; aber sie wollen, daß nichtsdestoweniger der Leib als ein selbstständiges organisches Gebilde, das ohne Einfluß der Seele entstehe und fortdauere, betrachtet werde. Dieselben Gelehrten sind nämlich der Meinung, daß, wenngleich nicht die sinnbegabten, aber doch die bloß organischen Wesen ohne inneres Lebensprinzip, und folglich Erzeugnisse der unter besondern Bedingungen wirkenden physikalischen und chemischen Kräfte seien. Sie lassen also auch die Leiber der Thiere und Menschen nicht durch die formgebende Thätigkeit der Seele, sondern durch jene allgemeinen Naturkräfte aus den stofflichen Elementen sich bilden. Aber wie soll denn nun die Seele mit einem solchen Gebilde sich zu einem Wesen vereinen? In der oben erwähnten Weise: nicht bloß die Kräfte der Seele, heißt es, durchdringen sich mit den Kräften jenes körperlichen Gebildes, sondern auch das Sein der Seele setzt sich mit dem Sein des Körpers zu einem dritten, dem menschlichen, zusammen. Und das nimmt man an, weil man einsieht, daß die Durchdringung der Kräfte ohne eine vorhergehende Einigung im Sein nicht erklärlich ist, und überdies immerfort nur einen dyna-

[1]) Cf. S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 58. n. 5.

mischen Verkehr zwischen zwei Wesen, nicht aber die reale Einheit der Natur begründen würde. —

Indessen läßt sich dagegen nicht mit dem h. Thomas einwenden, daß eine geistige Substanz mit einer körperlichen nicht durch Mischung vereinigt werden kann? Soll eine solche Vereinigung stattfinden, und durch sie eine dritte Substanz entstehen; so müssen die sich einigenden Substanzen gegenseitig auf sich einwirken und zwar so, daß ihr Sein selbst modifizirt werde. Wenn aber nun jede Wechselwirkung zwischen einer körperlichen und einer geistigen Substanz unmöglich ist, um wie viel mehr muß eine derartige Wechselwirkung, die das Sein selbst verändert, unmöglich sein. Unter Körpern ist eine solche gegenseitige Einwirkung nur möglich, weil sie, wo nicht zur selben Art, doch zur selben (physischen) Gattung gehören, und daher immer, wenigstens im gleichartigen Stoffe, einen Einigungspunkt haben: allein Geist und Körper sind toto genere verschieden, weßhalb es unter ihnen keine bloß conträren Gegensätze und daher auch keine Mischung geben kann (n. 812). Doch auch die Bildung rein körperlicher Wesen möchte in dieser Annahme keine Erklärung finden, es sei denn eben jene, welche man nicht will, und bei den Scholastikern tadelt und verwirft. Wenn das eigenthümliche Sein der Stoffelemente in der Verbindung modifizirt wird, so daß sie in einem neuen Sein sich einigen: was anders ist denn jene Modification, als das Zurücktreten der das Sein der Elemente bestimmenden Form? Und wie soll die Entstehung des neuen Seins nicht als das Hervortreten einer andern Form, der Form des gemischten Körpers, zu denken sein?

Aber mißdeuten wir nicht etwa die Ansicht, von der wir reden? Stellt sie sich ja eben dadurch der scholastischen entgegen, daß sie keine das Wesen der Elemente berührende Veränderung will, sondern die Stoffe in ihrem eigenthümlichen Sein fortbestehen, und sich durch ihre *bloße* Verbindung oder Durchdringung zu einem neuen Sein einigen läßt. Wenn dem so ist, so müssen wir gestehen, daß es uns völlig unbegreiflich scheint, wie aus zwei Wesen ein von beiden verschiedenes entstehen soll, ohne daß diese entweder das eine durch das andere oder beide durch ein drittes, das sie eine und beherrsche, ihrem Sein nach verändert werden. Und diese Schwierigkeit bleibt bestehen und wird noch größer, wenn in solcher Weise der Geist sich mit dem Körper einigen soll. Die geistige Substanz kann die körperliche vollkommen durchdringen:

aber soll sie bei dieser Durchdringung keine oder doch keine solche Formthätigkeit üben, welche das ganze Sein des Körpers bis zu den Elementen bestimme; so werden auch die beiden Substanzen in ihrer Verbindung weder zu einem einheitlichen Wesen, noch zu einer Natur, d. i. zum Prinzip eines einheitlichen Wirkens. Denn wenn der Körper ebensowohl als die Seele auch in der Vereinigung mit dieser in dem ihm eigenen Sein für sich besteht; so ist auch das durch die Vereinigung gegebene Sein nur ein accidentales, — es ist eben das Vereinigt-sein. Demnach wäre das Sein des Leibes ein substanziales, und das Sein der Seele ebenfalls; aber das menschliche Sein wäre ein accidentales, Leib und Seele zwei verbundene, nicht ein einheitliches Wesen. Ebenso möge durch jene Verbindung ein Verhältniß eintreten, in Folge dessen die Kräfte der beiden Substanzen zusammenwirken; aber diese können, so lange sie jede ihr Sein für sich haben, nicht zum Prinzip eines einheitlichen Wirkens werden. Denn was für sich ist, das wirkt auch für sich. — Man sieht also, daß auch hier die Gründe wiederkehren, welche der h. Thomas den Platonikern entgegenstellt. —

VII.

Einwürfe wider die Lehre der Scholastik.

832. Der erste dieser Einwürfe lautete (n. 814) also: Die substanziale Form setzt das Subject, welches sie bestimmt, als ein seinem Wesen nach unvollendetes und deßhalb ohne sie nicht wirkliches voraus: nun muß aber doch der Leib des Menschen, auch abgesehen von der Seele, als eine in der Wirklichkeit schon daseiende Substanz, möge dieselbe auch unbelebt sein, gedacht werden: also ist zwischen ihm und der Seele das Verhältniß des Stoffes zur Form nach der scholastischen Lehre selbst unmöglich. — Der h. Thomas antwortet auf diese Einrede läugnend, daß der Leib des Menschen im Menschen ohne die Seele betrachtet seine Wirklichkeit habe; vielmehr sei er wirklich durch die Vereinigung mit der Seele. Freilich ist er Körper, ehe die Seele in ihn kommt, und bleibt Körper, nachdem die Seele aus ihm geschieden ist: aber er ist nicht derselbe Körper; nämlich die materiellen Bestandtheile sind zwar dieselben, aber das Wesen ist geändert. Weder der

Embryo, noch der Leichnam ist menschlicher Leib[1]). Sehen wir also in dem mit der Seele vereinigten Leib von dem, was er durch die Seele ist, ab; so hat er nicht, was zur Wirklichkeit nothwendig ist: er ermangelt der Bestimmtheit, ist weder Leib, noch Embryo, noch Leichnam.

In dieser Antwort ist eingeschlossen, was auch der h. Thomas oftmals sehr ausdrücklich lehrt: wie die Naturwesen, also erhält auch der Mensch durch eine und dieselbe Form alle seine wesentlichen Bestimmungen. Diese eine Form macht ihn zum substanziellen, körperlichen, lebendigen, sinnlichen, vernünftigen Wesen[2]). Aus dem, was schon in der ersten Abhandlung über die Einheit der Substanz und später über die Einheit der substanzialen Form (n. 678) gesagt wurde, ergiebt sich mit strenger Nothwendigkeit, daß man die reale Einheit der menschlichen Natur nicht festhalten, noch auch die Seele als Lebensform des Leibes denken kann, ohne jenem Lehrsatz des h. Thomas beizustimmen. Weil es keinen Körper geben kann, der nicht Körper einer bestimmten Art wäre, so kann auch keine Form, durch die ein Körper da ist, dem Stoffe nur das allen Körpern gemeinsame Sein, die Körperlichkeit verleihen: sie muß ihn zu einem Körper irgend einer Art bestimmen. Eine Form also, die nur Körperlichkeit ohne Leben verleiht, muß den Stoff zu irgend einer Art der unorganischen Körper bestimmen; ebenso wird die Form, die organisches Leben ohne Sinnlichkeit verleiht, ihr Subject nothwendig zu irgend einer Art von Pflanze, eine Form endlich, die Grund des sinnlichen Lebens ist, den Leib zu einem animalischen Individuum machen. Gäbe es also in demselben Wesen für jede dieser spezifischen Realitäten eine besondere substan-

[1]) In prima ratione falsum supponitur: non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex duobus fit una substantia actu existens: corpus enim hominis non est idem actu praesente anima et absente; sed anima facit ipsum actu esse.
Cont. Gent. l. 2. c. 69.

[2]) Nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola, quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis et de nutritiva in plantis et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectarum.
S. p. 1. q. 76. a. 4. Cf. Quodl. 11. q. 5. a. 5. Quaest. disp. De spirit. creat. art. 3. De anima art. 9.

ziale Form; so würde dieses eine Wesen eben so viele Individuen verschiedener Art einschließen, und diese Individuen könnten zwar durch Unterordnung eine gewisse Vereinigung und einen Verkehr unter sich haben, jedoch keine einheitliche Natur und Wesenheit bilden. Wie nach solchen Vorstellungen der Leib des Thieres eine Pflanzenart wäre, mit der sich eine sinnliche Seele vereinigte; so wäre der Leib des Menschen seinem Wesen nach ein Thier, wenn auch besonderer Art, und würde nur insofern ein menschlicher Leib, als dieses Thier mit einem Geiste in Verbindung träte. Soll hingegen die Seele nicht dadurch den Leib zu einem menschlichen machen, daß sie sich seiner bedient und mit ihm verkehrt, sondern dadurch, daß sie sein Wesen bestimmt; so muß sie diese Bestimmung vom Urstoff beginnen, und denselben von vornherein nicht etwa zum Körper überhaupt, sondern zu einem menschlichen Körper machen. Wie nämlich eine Kraft höherer Art für die verschiedenen Wirkungen mehrerer untergeordneten Kräfte genügt, der eine innere Sinn z. B. für alle Wahrnehmungen der äußeren; also genügt auch die eine höhere Form für alle Bestimmungen, welche die niederen geben, so zwar, daß sie dieselben Vollkommenheiten, welche diese, aber außerdem eine höhere verleiht, der jene untergeordnet und eben dadurch veredelt werden[1]). Damit aber diese Unterordnung möglich sei, müssen die Vollkommenheiten, die tieferen Stufen angehören, in der Weise modifizirt werden, daß sie jener, die in jedem Wesen die spezifische Bestimmung ist, zur Vorbereitung und gleichsam zur Unterlage dienen. Wenn also die Form eines leblosen Körpers dem Stoffe das, was ihn zur körperlichen

---

[1]) Sic ergo dicimus, quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens. Quod quidem sic considerari potest. Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis et operativis hoc invenitur, quod, quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura continet, non composite, sed unite: sicut secundum unam virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia, quae secundum diversas potentias sensus proprii apprehendunt. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam. Unde perfectior forma facit per unum omnia, quae inferiores faciunt per diversa et adhuc amplius: puta si forma corporis inanimati dat materiae esse et esse corpus, et forma plantae dabit ei et hoc et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc et insuper rationale esse.

De spirit. creat. a. 3.

Substanz macht, verleiht: so verleiht die Form der Pflanze ihm eben dies; aber sie verleiht es ihm so, daß dieser Körper zur Aufnahme des Lebens, dessen Prinzip sie ist, sich eignet. Ebenso giebt die sinnliche Seele, indem sie den Stoff zu einem vegetirenden Wesen macht, was die Pflanze besitzt, aber in höherer Weise, wie es nämlich das sinnliche Leben erfordert. Im Menschen endlich ist es die vernünftige Seele, welche als formendes Prinzip dem Stoffe Körperlichkeit, Vegetation und Sinnlichkeit, aber jede derselben in der Weise giebt, daß sie dadurch einen Leib, wie ihn der Mensch für sein höheres Leben bedarf, gestaltet[1]). Auch diese Nothwendigkeit, daß die Bestimmungen der niederen Arten, welche in einem Wesen höherer Art sich wiederfinden, auf eine der Eigenthümlichkeit des letzteren entsprechende Weise verändert werden, spricht für die Einheit des formenden Prinzips (n. 707). Daß aber im Menschen alles Leibliche von der ersten Zelle bis zu den vollkommensten Organen wirklich eine solche eigenthümliche Beschaffenheit hat, bringt auch die fortgesetzte Beobachtung immer mehr an's Licht. —

833. Man ersieht hieraus, weßhalb die Mehrheit der Scholastiker sich gegen die oben erwähnte Lehre des Duns Scotus entschied, und wir würden es nicht für nöthig halten, auf diese hier zurückzukommen, wenn man sie nicht in unsern Tagen, und zwar nicht bloß in der Güntherischen Schule, mit vielem Nachdrucke hervorgehoben hätte. Nach Scotus also ist zwar die Seele Wesensform, aber sie setzt eine andere Wesensform voraus, welche dem Stoffe nichts als die Körperlichkeit verleihen, und denselben zur Vereinigung mit der Seele vorbereiten soll. Diese zweifache Form, meint Scotus, streite mit der Einheit des menschlichen Wesens nicht, weil die eine der andern untergeordnet sei. — Nun ist jedoch vorerst zu bemerken, daß Scotus jene Form der Körper-

---

[1]) Cum anima sit forma substantialis, quia constituit hominem in determinata specie substantiae, non est aliqua alia forma substantialis media inter animam et materiam primam; sed homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut sit scilicet corpus et animatum corpus, et animal rationale. Sed oportet, quod materia, secundum quod intelligitur ut recipiens ab anima rationali perfectiones inferioris gradus, puta quod sit corpus et animatum corpus et animal, intelligatur simul cum dispositionibus convenientibus, quod sit materia propria ad animam rationalem, secundum quod dat ultimam perfectionem. De anima a. 9.

lichkeit keineswegs aus dem Grunde annahm, weßhalb Andere seine Meinung vorziehen. Auch Heinrich von Gent hielt eine solche Form für nothwendig, aber bloß im Menschen, nicht auch in den Thieren und Pflanzen. Davon will aber Scotus nichts wissen, und fragt, ob denn die menschliche Seele nicht auch ein sinnliches und vegetatives Lebensprinzip sei; (denn die Einheit der Seele war, wie gesagt, allgemein anerkannt): — wenn also in den Thieren und in den Pflanzen das Lebensprinzip die alleinige Wesensform sei, und jene besondere Form der Körperlichkeit überflüssig mache; so könne sie auch im Menschen nicht nothwendig sein[1]). Nicht darin also, daß die Seele des Menschen als geistiges Prinzip über alle materiellen Formen erhaben ist, sah Scotus einen Grund, jene Form der Körperlichkeit zu behaupten, sondern in allen lebendigen Wesen hielt er sie für nöthig, und zwar, damit der Stoff für die Aufnahme des Lebensgrundes geeignet sei. Er nennt sie daher auch noch öfter Form der Mischung (forma mixtionis), als Form der Körperlichkeit (forma corporeitatis), und aus dem Zusammenhang der Untersuchung geht hervor, daß er das Wort Körper nicht im allgemeinsten Sinne faßt, sondern darunter den stofflichen Bestandtheil lebendiger Wesen versteht, so daß wir wohl richtiger Leiblichkeit als Körperlichkeit übersetzen würden. Doch wie dem auch sei, es ist klar, daß die Geistigkeit der menschlichen Seele für Scotus nicht als Grund galt, diese untergeordnete Wesensform zu behaupten. Ebenso leuchtet ein, daß Gelehrte unserer Tage für ihre Meinung, daß der Leib sein eigenes Leben habe, auf Scotus sich mit großem Unrecht berufen. Jene Form giebt nach Scotus nicht das Leben, sondern bereitet die Stoffmasse vor, dasselbe von der Seele zu empfangen. Dies wird noch viel offenbarer durch den Beweis, den Scotus für seine Ansicht vorbringt. Jedes lebendige Wesen, sagt er, besteht aus Leib und Seele: nun dauert aber der Leib, wenn die Seele aus ihm gewichen ist, noch eine Zeitlang fort: also muß das, was ihn zum Leibe macht, da es noch in ihm ist, von der Seele verschieden sein[2]). — Es gehört daher ein hoher

[1]) Sine ratione igitur videtur dictum, quod sensitiva in bruto continet formam corporeitatis et vegetativa in planta; et tamen quod sensitiva et vegetativa, ut contentae in intellectiva et modo perfectiori non contineant eandem formam.

In l. 4. Dist. 11. q. 3. Alii concedentes etc.

[2]) Forma animae non manente corpus manet, et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus

Grad von Zerstreutheit dazu, wenn ein neuester Schriftsteller behauptet, Scotus habe, wie er, dem Leibe ein eigenes Lebensprinzip zugeschrieben, und unter den Gründen, worauf Scotus Ansicht sich stütze, eben diesen anführt, daß durch jene zweite Form der Leichnam fortbestehe[1]. —

834. Dahingegen ist bemerkenswerth, daß Scotus sich gegen den oben erörterten Beweis des h. Thomas ungefähr in derselben Weise, wie die Güntherianer, zu schützen sucht. Wie nämlich diese sagen, daß der menschliche Leib, wenn er gleich sein eigenes Leben habe, deßhalb nicht, wie andere Einzelwesen der Natur ein abgeschlossenes Individuum bilde, weil er, dem Geiste zugehörig, ohne diesen nicht bestehen könne: so dringt auch Scotus darauf, daß der Leib zwar durch eine von der Seele verschiedene Form sein eigenes Sein habe, aber deßhalb nicht, wie andere Naturdinge, ein körperliches Individuum sei, weil er nämlich, was er sei, nur als Theil eines Ganzen sei, und also auch nicht schlechthin wie die Individuen, sondern per reductionem zur Kategorie der Substanzen oder Körper gehöre. — Aber es fragt sich eben, ob dies noch behauptet werden könne, wenn der Leib auch in der Vereinigung mit der Seele durch eine von dieser verschiedene Wesensform ein Sein für sich (esse suum proprium) hat. Durch dieses Sein, in dem er für sich besteht, ist er nothwendig ein körperliches Gebilde bestimmter Art: was fehlt ihm also, um ein wahres Individuum, ein von allen andern unterschiedenes, in sich bestehendes Wesen zu sein? Möge er immer zur Vereinigung mit der Seele bestimmt, und insofern ohne dieselbe unvollendet sein: die Vollendung, die er durch sie erhält, kann bei solcher Annahme nur als Vervollkommnung jenes seines substanziellen Seins gedacht werden, unge-

---

est corpus, aliam ab illa, qua est animatum . . . . . sed loquor de corpore, ut est altera pars compositi: per hoc enim non est individuum nec species in genere corporis nec in genere substantiae, quod est superius; sed tantum modo per reductionem. Unde corpus, quod est altera pars, manens quidem in esse suo proprio sine anima, habet per consequens formam, qua est corpus isto modo et non habet animam: et ita illa forma necessario est alia ab anima; sed non est aliquod individuum sub genere corporis nisi tantum per reductionem ut pars: sicut nec anima separata est per se inferius ad substantiam (in genere substantiae), sed tantum per reductionem.

In l. 4. Dist. 11. q. 3. Alii concedentes etc.

[1] Oischinger. Die specul. Theol. des h. Thomas. S. 215.

fähr wie jene, die der Geist durch Vereinigung mit Gott empfängt. Wir hätten also in jedem Lebendigen — denn, wie gesagt, nicht bloß vom Menschen redet Scotus — zwei vereinigte Individuen, von denen zwar das eine dem andern untergeordnet, aber in seinem Sein unabhängig wäre, und folglich kein einheitliches Wesen[1]).

Weil übrigens Scotus ganz ausdrücklich lehrt, der Stoff erhalte durch jene Form, der ihn zur Vereinigung mit der Seele vorbereite, kein Sein, das ihn zum Körper oder auch nur zur Substanz in vollem Sinne des Wortes mache; so haben die Gelehrten unserer Tage, von denen im vorigen Abschnitte die Rede war, kein Recht, sich auf ihn zu berufen, am wenigsten aber jene, welche sogar alle stofflichen Elemente, aus denen der Leib besteht, für vollendete Substanzen erklären (n. 726). Was von Scotus, das gilt auch von den übrigen Scholastikern, die jene untergeordnete Wesensform annahmen, und namentlich von dem allerdings ausgezeichneten Richard von Mediavilla. Wenn derselbe „eine gewisse unvollständige Wesensform" annimmt, durch welche der Leib geeignet sei, die Seele in sich aufzunehmen[2]); so erklärt doch auch er, (was jene, die ihn citiren, nicht verschweigen dürften,) daß der Leib durch diese Form nicht schlechthin zum Körper, ja nicht einmal zur Substanz werde. Ja, er fügt sogar hinzu, daß man also (wie eben der h. Thomas) mit Recht sage, von der vernünftigen Seele empfange der Mensch nicht nur, daß er Mensch, sondern auch, daß er im vollen Sinne Körper und Substanz sei; und nur so glaubt Richard die Wesenseinheit des Menschen festhalten zu können[3]).

---

[1]) Cf. Suarez. Metaph. Disp. 15. sect. 10.

[2]) In Adam fuit aliqua substantialis forma incompleta cum anima intellectiva (et ita est in quolibet alio homine), quae educitur de potentia ipsius materiae; ex quo et materia constituitur unum compositum incompletum, quod cum aliquibus suis accidentalibus dispositionibus incompletis est materia proxima et propria ad recipiendam animam intellectivam.

In l. 2. sent. dist. 17. art. 1. q. 5.

[3]) Nec compositum ex materia et illa forma incompleta habet plene rationem substantiae, in quantum substantia est, nec corporis, in quantum corpus est, sed tantum incomplete et per quandam reductionem; quamvis non ita incomplete conveniat sibi ratio substantiae, unde substantia est, sicut materiae primae, nec ita a remotis reducatur ad praedicamentum substantiae Unde per animam intellectivam non tantum constituitur homo sub ratione qua homo, sed etiam sub ra-

835. Indeß was erwiderte man auf die Gründe, die Scotus vorbrachte? Der Stoff, entgegnete man, muß allerdings für die Vereinigung mit der Seele vorbereitet werden: daraus aber läßt sich nicht ohneweiters folgern, daß, was ihn vorbereitet, auch nach der Beseelung in ihm, und zwar als formales Prinzip, durch welches der Leib als solcher ein selbstständiges Sein habe, fortdauere. Wirklich giebt auch Scotus diese Vorbereitung des Stoffes zwar als Zweck jener Form der Leiblichkeit an; aber der entscheidende Grund, weßhalb er diese Form glaubt behaupten zu müssen, ist vielmehr der oben erwähnte: „Auch der todte Leib ist ja noch Leib; so muß also, was ihn zum Leibe macht, von der Seele verschieden sein.“ — Indeß läßt sich darauf dieselbe Antwort geben. Der Stoff muß, ehe er beseelter Leib wird, zum Embryo werden, und als solcher ist er, wie von dem beseelten Leib, so auch von den übrigen Körpern verschieden. Aber was ihm diese seine spezifische Verschiedenheit giebt, was ihn zum Embryo macht, das bleibt nicht, wenn er beseelt wird. Ebenso ist der entseelte Leib nicht bloß von dem lebendigen, sondern auch von allen Körpern spezifisch verschieden. Aber was ihm diese seine spezifische Beschaffenheit giebt, was ihn zum Leichnam macht, das war — actu wenigstens — nicht in ihm, als er mit der Seele vereinigt war. Wir haben oben der vorübergehenden Formen erwähnt, ohne welche man in der aristotelischen Theorie die allmählige Umwandlung der Naturwesen allerdings nicht erklären kann. Eine solche Form ist das, was den Embryo zum Embryo und die Leiche zur Leiche macht: möge dieselbe nun durch eben die Ursachen, die den Tod herbeiführen, sich im sterbenden Körper entwickeln, möge sie, wie andere wollen, durch die bloße Beraubung des Lebens hervortreten, indem nämlich Beschaffenheiten, die der Leib schon hatte, nun, da das Leben entwichen ist, zu den bestimmenden werden. —

Es läßt sich gewiß nicht läugnen, daß man hier auf Schwierigkeiten stößt: aber wir haben schon bei anderer Gelegenheit auf-

---

tione qua completa substantia et sub ratione, qua completum corpus et sic de aliis. Ex praedictis potes videre, quod, sicut, non obstante incompleta et indeterminata actualitate materiae primae, ex ipsa et forma elementari constituitur unum per essentiam, ita dico, quod, non obstante incompleta et indeterminata actualitate materiae proximae et propriae ad recipiendam intellectivam, ex ipsa et intellectiva constituitur unum per essentiam.

merksam gemacht, daß diese nicht für die Theorie vom Stoffe und der Form allein, sondern für jede andere Anschauungsweise der Natur bestehen. Und so finden wir es auch in der gegenwärtigen Frage. Nach Scotus soll der Leib durch die Form, die ihn für die Belebung geeignet macht, nach dem Tode fortbestehen: aber tritt denn der Tod nicht gerade deßhalb ein, weil der Leib aufgehört hat, für die Belebung geeignet zu sein? Scotus sucht sich zwar herauszureden: aber wir zweifeln, daß unsere Leser durch seine Erklärungen befriedigt werden würden. Unsere Ansicht also ist diese: Aus den gewissesten und klarsten Thatsachen erkennen wir im Menschen ein einheitliches Wirken des Leibes und der Seele, und müssen daraus auf die einheitliche Natur des Menschen als das Prinzip dieses Wirkens schließen. Diese aber ist uns wiederum nur daraus erklärlich, daß es nur ein das ganze substanziale Sein des Menschen bestimmendes Prinzip giebt. Wenn wir nun deßhalb die Seele als Wesensform des Leibes denkend, aus diesem Verhältniß nicht alle Erscheinungen, die im Ursprung und Tode des Menschen sich offenbaren, zu voller Zufriedenheit erklären können; so darf uns das nicht irre machen, weil das Wirken der Natur, wenn irgendwo, in der Zeugung und dem Untergang lebendiger Wesen in ein Dunkel gehüllt ist, das durch andere Annahmen ebenso wenig zerstreut wird. —

836. Freilich, wird man entgegnen, wenn nur dieses Dunkel bliebe, und die Theorie von der Seele als Wesensform des Leibes nicht vielmehr Widersprüche einschlösse. Wie soll denn die Seele, die geistiger Natur ist, formales Prinzip der Körperlichkeit des Leibes sein? Und doch ist es dies, was man, dem Leibe alles selbstständige Sein absprechend, behauptet, und was überdies in den angeführten Worten des h. Thomas unzweideutig enthalten ist.

Es darf befremden, solche Einrede auch aus dem Munde jener zu vernehmen, welche der kirchlichen Lehre getreu, mit uns behaupten, daß im Menschen der Geist das Prinzip auch des sinnlichen und vegetativen Lebens ist. Denn könnte man nicht auch ihnen einwenden, jedes sinnliche und vegetirende Wesen sei nothwendig materiell? Es sei also undenkbar, daß der Geist durch seine Vereinigung mit dem Stoffe diesen zu einem sinnlichen und vegetirenden Körper mache. Was würden sie antworten, wenn nicht, vom Geiste komme, was die Sinnlichkeit und Vegetation Vollkommenes einschließt; die allem Körperlichen eigene Unvollkommenheit aber, d. i. die Materialität habe im Stoffe ihren

Grund. — Um also einzusehen, daß jene Aussprüche des h. Thomas, an welche man sich stößt, in derselben Weise gerechtfertigt werden, muß man unter Körperlichkeit und Materialität wohl unterscheiden. Es wäre widersinnig, in der Seele den Grund zu suchen, weßhalb der Mensch ein materielles Wesen ist. Denn unter Materialität verstehen wir eben jene Unvollkommenheit, durch welche die Körper einen Gegensatz mit den geistigen Substanzen bilden. Aber nun giebt es doch in den Körpern auch Vollkommenheiten, durch welche sie mit den geistigen Wesen eine mehr oder minder große Aehnlichkeit haben, und die ersten dieser Vollkommenheiten sind die Substanzialität und die Körperlichkeit. Nur dies also liegt in jener Lehre der Scholastik, von der Seele rühre es her, daß der Leib keine unselbstständige, unbestimmte und ungeregelte Stoffmasse, sondern eine bestimmte körperliche Substanz sei. Werfen wir einen Blick auf die allgemeine Lehre von dem Stoffe und der Form zurück. Der Stoff ist nicht Körper, sondern wird es durch die Form: und überhaupt haben jene Unvollkommenheiten, die den körperlichen Wesen eigen sind, ihren Grund in dem Stoffe, während ihnen die Vollkommenheiten, deren sie fähig sind, durch die Formen verliehen werden. Das Sein der Körper bleibt ein unstätes und wandelbares, weil seine Grundlage der Stoff ist, die Selbstständigkeit und Bestimmtheit, die es dennoch haben kann, wird ihm durch die Form. Vom Stoffe wiederum rührt es her, daß der Körper im Raume nicht anders, als durch Vertheilung seines Wesens gegenwärtig ist; jene Einheit und Undurchdringlichkeit aber, durch welche er dennoch einen bestimmten Raumtheil einnimmt, hat er durch die Form. Wegen eben jener Ausdehnung im Raume ist die Wirksamkeit der Körper stets eine sehr beschränkte: die Form aber macht sie zu Prinzipien der Thätigkeit, die von Stufe zu Stufe bis zum Wahrnehmen und Begehren sich steigert. Weil ihre Grundlage immer eine materielle bleibt, so ist diese Thätigkeit auch in der höchsten Steigerung vom Leben des Geistes wesentlich verschieden; aber durch fortschreitende, obgleich nie vollendete Ueberwindung der Materialität nähert sie sich demselben, soweit es möglich ist. — Demzufolge kann es mit der Natur einer geistigen Substanz nicht streiten, Form des Körpers zu sein, da dies nichts anders heißt, als dem Körper Grund jener Vollkommenheiten sein, durch die er mit dem Geiste Aehnlichkeit hat, ein wirkliches, selbstständiges, körperliches, lebendiges und empfindendes Wesen ist.

837. Jedoch die Seele soll den Stoff zu einem solchen Leibe nicht durch bloßes Wirken, sondern durch eine Vereinigung bilden, die sie mit dem Leibe zu einem Wesen mache: sie soll in ihm, wie in ihrem Subjecte sein. Mehr noch: es wird sogar behauptet, die Seele sei dadurch Form des Leibes, daß sie ihr Sein ihm mittheile[1]). Eine solche Mittheilung ist aber durchaus undenkbar: denn durch sie würde entweder der Körper zu einem geistigen Wesen, oder die Seele zu einem materiellen Prinzip. —

Es läßt sich, antworten wir, aus einer solchen Mittheilung nichts anders folgern, als daß Leib und Seele zu einem menschlichen Wesen werden: denn das Sein, worin beide subsistiren, ist das menschliche Sein. Wir finden dieses Sein auch in der Seele ohne den Leib, aber nur wie in seinem (formalen) Prinzip; und es besteht in jener Beschaffenheit der Seele, vermöge welcher sie zugleich Grund intellectueller, sinnlicher und organischer Lebenskräfte ist. Diese letzteren Kräfte können aber in der Seele allein nur dem Vermögen nach ruhen; damit sie wirklich und thätig werden, muß die Seele mit dem Körper vereinigt sein. Deßhalb muß also auch das menschliche Sein selbst, so wie es in der Seele ohne den Leib ist, als unvollendet betrachtet werden: weil kein Sein vollendet ist, dem etwas gebricht, ohne das es die in seinem Wesen ruhenden Kräfte nicht entfalten und äußern kann[2]). Auch im Körper für sich betrachtet finden wir das menschliche Sein, aber nur wie in dem empfänglichen Subjecte oder materialen Prinzip, also der passiven Potenz nach. Es besteht darin, daß

[1]) Habet anima esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum; et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis.
S. Thom. Quaest. disp. de spirit. creat. a. 2. ad 3.

[2]) Nulla pars habet perfectionem naturae separata a toto. Unde anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus: quod patet ex hoc, quod in virtute ipsius animae est, quod fluant ab ea quaedam potentiae quae non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; et iterum quod fluant ab ea potentiae, quae sunt actus organorum, in quantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicare possit, quod in eo virtute continetur: unde anima, licet possit et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae, cum est separata a corpore, ut Augustinus dicit l. 12. super Gen. ad litt. c. 35.
S. Thom. Quaest. disp. de sperit. creat. a. 2.

der Körper von einer geistigen Seele belebt werden kann. Dieses Vermögen ist in dem unbestimmten Stoffe als eine entfernte, in dem organischen aber, mit dem sich die Seele vereinigt, als die nächste Empfänglichkeit (n. 682). Es ist wahr, daß der h. Thomas diese Vereinigung, wodurch die Seele Lebensgrund des Körpers wird, als eine Mittheilung ihres Seins bezeichnet. Wenn von den Formen der übrigen Körper die Rede ist, so möchte dieser Ausdruck, obschon man ihm bei manchen Scholastikern begegnet, nicht an seiner Stelle sein. Denn die Formen der Naturwesen haben kein Sein für sich, sondern nur in und mit dem Körper[1]). Aber auch wenn der h. Thomas von der menschlichen Seele sagt, daß sie ihr Sein dem Leibe mittheilt; so darf man doch nie vergessen, daß sie als Form sich mittheilt, und folglich diese Mittheilung immer Formirung (informatio) ist. Indem nämlich die Seele zum Lebensgrund des Leibes wird, bestimmt sie das Sein desselben. Da nun aber diese Bestimmung keine accidentale Vervollkommnung, sondern eine bis zum Wesen dringende Umformung ist; so muß sie auch von den ersten Elementen beginnen und also dem Urstoff selbst diese neue Bestimmung geben. Der Stoff hat aber keine Wirklichkeit in sich allein, sondern in Vereinigung mit dem ihn bestimmenden Prinzip. Da also die Seele ihn nicht durch die Thätigkeit irgend einer Kraft, sondern durch Vereinigung ihrer selbst mit ihm bestimmt; so bewährt es sich allerdings, daß der Seele Sein, indem es das Bestimmende ist, dem Körper mitgetheilt wird, so daß dieser, insofern er menschlicher Leib ist, durch dasselbe seine Wirklichkeit hat. Er war freilich vorher, und bleibt, nachdem er entseelt ist, aber durch eine andere Form und deßhalb ist er, wie schon der h. Thomas sagte, weder vorher noch nachher derselbe Körper, der er in Vereinigung mit der Seele ist, wenn er gleich dieselben materiellen Bestandtheile enthält.

838. Es entgegnet also der h. Lehrer selbst auf den erwähnten Einwurf, daß eine solche Mittheilung des Seins mit Recht für unmöglich erklärt würde, wenn in Folge derselben dieses Sein dem Stoffe in derselben Weise, wie der geistigen Substanz zu-

---

[1]) Anima illud esse, in quo subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae, quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes, et propter hoc anima humana ramanet, destructo corpore, non autem aliae formae. S. p. 1. q. 76. a. 1. ad 5.

kommen sollte. Aber dem ist nicht so. Der körperliche Stoff empfängt dasselbe nach Art eines Subjects, das zu Höherem erhoben wird; die geistige Seele besitzt es als das ihrer eigenen Natur gebührende Sein[1]). Und eben deßhalb, weil das stoffliche Substrat dieses Sein nicht aus sich besitzt, sondern durch die Seele als seine Form desselben theilhaftig wird; folgt auch nicht, daß darum der menschliche Leib aufhöre, ein materielles, oder die Seele, ein geistiges Wesen zu sein; sondern nur dieses folgt, daß durch eine solche Vereinigung der Stoff das menschliche Sein empfange, und eben dieses Sein in der Seele vollendet werde. Denn worin besteht jene Erhebung des körperlichen Stoffes? Wenn wir die Lebensthätigkeit betrachten, in der Veredlung der vegetativen und sinnlichen Kräfte und ihrer Verrichtungen; wenn wir aber das Leben d. i. den Grund dieser Kräfte und ihrer Aeußerung betrachten, darin, daß dieser Grund zugleich ein Grund des intellectuellen Lebens ist. Wie es nun dem oben Gesagten zufolge keinesweges als unmöglich erscheint, daß ein geistiges Wesen sich mit einem körperlichen als Form vereinige; weil es dadurch sich zu diesem nur als vervollkommnendes Prinzip verhält: so streitet es auch mit der Natur des Körperlichen nicht, zu einer solchen Gemeinschaft des Seins erhoben zu werden, weil es dasselbe nur insofern in sich aufnimmt, als es durch dasselbe das ihm entsprechende Leben empfängt, und also auch nur insoweit zu seinem Träger wird. Denn wird gleich das sinnliche Leben im Menschen veredelt, so bleibt es doch wahrhaft sinnliches Leben; an dem geistigen Leben der Seele aber hat der Körper nur insofern Antheil, als er ihm dient: ebenso wird das Sein der Seele dadurch, daß es zugleich Sein des Körpers ist, von diesem dennoch nur insofern getragen, als die Seele ohne den Leib das sinnliche Leben nur der Potenz nach in sich enthält, folglich im Leibe das geeig=

[1]) Potest autem objici, quod substantia intellectualis esse suum materiae corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiae intellectualis et materiae corporalis: diversorum enim generum est diversus modus essendi et nobilioris substantiae nobilius esse. — Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiae esset, sicut esse substantiae intellectualis; non est autem ita: est enim materiae corporalis ut recipientis et subjecti ad aliquid altius elevati, substantiae autem intellectualis ut principii et secundum propriae naturae congruentiam.
Cont. Gent. l. 2. c. 68.

nete Substrat für in ihr ruhende Vermögen erhält. Es wäre ein Widerspruch, einem geistigen Wesen, das für sich allein besteht, sinnliches Leben beizulegen; aber darin, daß ein geistiges Wesen in dem Körper Grund dieses Lebens sei, wird man keinen Widerspruch finden, wenn man bedenkt, daß in einem ungetheilten Sein sehr verschiedene Kräfte wurzeln können, und Wesen höherer Art oftmals dasselbe, was geringere, in edlerer Weise vermögen.

Dies hindert jedoch nicht, daß im Menschen das geistige Leben einigermaßen in die Sphäre des leiblichen herabgezogen werde. Denn das Denken des Menschen ist nothwendig ein bildendes, und insofern von der Sinnlichkeit abhängig, und ebenso sein Wollen von Empfindungen und Leidenschaften mannigfaltig bedingt. Aber deßhalb findet sich zwar die menschliche Seele durch ihre Gemeinschaft mit dem Leibe auf tieferer Stufe als der reine Geist, jedoch nicht auf tieferer, als der ihr gebührenden. Im Gegentheil ihr ist diese Vereinigung Gewinn: weil ohne dieselbe ihr Dasein unvollendet wäre, und selbst ihre höheren Kräfte auf natürlichem Wege nicht entwickelt werden könnten. Es ist also das Sein des Leibes ein körperliches, aber kein rein körperliches, sondern das menschliche, weil es in einem geistigen Wesen gründet, und das Sein der Seele ist ein geistiges, aber kein rein geistiges weil es auch formales Prinzip des körperlichen ist.

839. Der h. Thomas bringt diesen Gedanken dem Verständnisse noch durch zwei Betrachtungen nahe. Obschon die drei Reiche der Natur durch wesentliche Unterschiede getrennt sind, so giebt es dennoch in ihnen ein so allmähliges Fortschreiten, daß die letzte Stufe des niederen Reiches die erste des höheren nahe berührt. Das Thierreich ist von dem Pflanzenreich durch die Empfindung wesentlich geschieden: aber die unvollkommensten Thiere haben nur den Tastsinn, und sind noch, weil der Bewegung von Ort zu Ort unfähig, nach Art der Pflanzen an die Erde geheftet. Es darf also nicht befremden, wenn wir im Menschen den vollkommensten Körper in Berührung mit dem unvollkommensten Geiste, der menschlichen Seele, finden. Denn, wie der h. Dionysius sagt, die göttliche Weisheit hat das Ende des Höheren zum Anfange des Niedern gemacht; und die menschliche Seele ist bestimmt, das Reich der Geister mit der Natur zu verbinden[1]). — Wenn aber

[1]) Hoc modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum in-

die Seele zu dem Ende Lebensform des Körpers ist; so haben wir nicht zu befürchten, daß sie als solche ihr geistiges Sein und Leben einbüße. Während die Naturwesen dem Stoffe nach einer Gattung angehören, sind sie durch die Vollkommenheiten, die ihnen die Formen geben, in Arten geschieden, welche sich, wie eben gesagt wurde, die eine über die andere stufenmäßig erheben. Diese Erhebung besteht aber darin, daß die Unvollkommenheit des materiellen Daseins mehr und mehr überwunden wird. Wie das? Des Stoffes Unvollkommenheit ist, in sich selbst weder Dasein noch Thätigkeit zu haben; sie wird also besiegt, indem die Naturwesen durch die Formen von Stufe zu Stufe ein reicheres Sein empfangen, das sich uns durch immer mannigfaltigere und immer edlere Thätigkeit offenbart. Am beschränktesten und einförmigsten zeigt sich diese Thätigkeit in den Elementen, am reichhaltigsten in den sinnbegabten Wesen; und die fortgeschrittene Ueberwindung der Materialität tritt in diesen auch dadurch hervor, daß an der ihnen eigenen Lebensthätigkeit, der Empfindung, die physikalischen Kräfte nur noch insofern Antheil haben, als sie das Organ, in der sie vollzogen wird, vorbereiten. Unter den Sinnen selbst wiederum ist der edelste — das Gesicht — am wenigsten materiell, weil er bei sehr geringer und kaum wahrnehmbarer Veränderung des Organs eine Welt von Erscheinungen in sich aufnehmen kann. Indessen bleibt doch die Thätigkeit dieser Wesen immer eine materielle, weil an die körperlichen Organe gebunden: wenn aber die Thätigkeit, so muß auch ihr Sein vom stofflichen Substrat umschränkt, und von der Vereinigung mit ihm abhängig sein. Die Ueberwindung der Materialität ist also nicht vollendet, und es scheint die Natur durch jenes ihr stufenmäßiges Emporstreben eine Form, die sie vollende, zu suchen. Diese Form nun finden wir im Menschen. Denn der Mensch besitzt zugleich das edelste Leben

---

ferioris generis; sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea, quae sunt immobilia et solum tactum habent et terrae in modum plantarum affixae sunt: unde et B. Dionysius dicit cap. 5. de div. nom., quod divina Sapientia conjungit fines superiorum principiis inferiorum. Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere inntellectualium substantiarum.

Cont. Gent. l. 2. c. 68.

der Natur, und überdies die intellectuelle Thätigkeit, die an kein Organ des Körpers gebunden ist. Seine Seele also ist eine Form, welche dem Stoff die höchste Vollkommenheit giebt, deren er fähig ist, ohne deßhalb in ihn versenkt, und von ihm als dem Träger ihres Seins abhängig zu sein[1]). Hier also ist die Ueberwindung der Materialität vollendet. —

840. Nach diesen Erörterungen liegt nun auch die Antwort auf die übrigen Einwürfe, deren oben (n. 818.) gedacht wurde, nahe. Denn wenn man sagt, daß Stoff und Form gleicher Art sein müssen; so ist dies wahr, insofern sie Bestandtheile eines Wesens sind, und folglich in ihrer Vereinigung betrachtet nicht sowohl ein gleichartiges, als ein gemeinsames Sein, das Sein näm-

---

[1]) Quanto forma sit nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus, quod forma mixti corporis habet aliam operationem (quam elementa), quae non causatur ex qualitatibus elementaribus: et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum: unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis et haec virtus dicitur intellectus.

S. p. 4. q. 76. a. 1.

Ausführlicher: Cont. Gent. l. 2. c. 68. Quaest. disp. de spirit. creat. a. 2. de anima a. 1. Wir heben hier nur einige Sätze hervor: Quamvis sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet, quod materia semper adaequet esse formae; immo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam: quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus. Unumquodque enim operatur secundum quod est; unde forma, cujus operatio excedit conditionem materiae, et ipsa secundum dignitatem sui esse superexcedit materiam . . . . . Unde oportet quod id principium, quo homo intelligit, quod est anima intellectiva. . . . . non sit totaliter comprehensum a materia aut ei immersum sicut aliae formae materiales.

C. G. l. c.

Ex operatione animae humanae modus esse ipsius cognosci potest. In quantum enim habet operationem materialia transcedentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; in quantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere manifestum est, quod complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione. De an. l. c.

lich des Wesens, das sie bilden, haben müssen. Aber wenn man sie getrennt, und in dieser Trennung jedes als für sich daseiend denkt; dann können sie ganz verschiedener Gattung sein: weil nämlich, wie wir gesehen haben, jenes Verhältniß des Bestimmenden und Vervollkommnenden zu dem Bestimmbaren und der Vollendung Bedürftigen sehr wohl zwischen ungleichartigen Wesen stattfinden kann. Dies jedoch setzt ein solches Verhältniß voraus, daß weder der Stoff noch die Form für sich betrachtet ein in seiner Art vollendetes Wesen sei, und daß sie eben deßhalb auch in ihrer Trennung nur per reductionem zu einer bestimmten Art und Gattung gehören. Wie Stoff und Form der Naturwesen zu dieser Gattung gehören, weil sie die wesentlichen Bestandtheile der Naturwesen sind; so gehören auch Leib und Seele zur Gattung Mensch, weil aus ihnen das Wesen jedes Menschen besteht[1]).

Ebenso leuchtet ein, daß die Vereinigung der Seele mit dem Leibe, die hier behauptet wird, den wesentlichen Unterschied der Seele von allen Lebensprinzipen der Naturwesen, der oben begründet wurde, nicht aufhebt. Diese Lebensprinzipe sind wie alle niedrigeren Formen nicht deßhalb materiell, weil sie im Stoffe sind, sondern weil sie außer ihm nicht sein können. Aus der Lehre der Scholastik über den Stoff und die Form möchte dies deutlicher, als aus der gewöhnlichen Theorie erkannt werden. Man sucht nämlich gemeiniglich die Materialität der Körper nur darin, daß sie aus quantitativen Theilen bestehen und daher ausgedehnt sind. Nach der Scholastik aber sind Größe und Ausdehnung zwar nothwendige Eigenschaften des Körpers, das Wesen desselben aber besteht darin, daß er zu seinem Substrat den für sich des Daseins unfähigen Stoff hat: auch die Materialität ist also nicht sowohl in jener Theilbarkeit und Ausdehnung, als vielmehr in dieser Un-

[1]) Quod secundo objicitur, formam et materiam in eodem genere contineri: non sic verum est, quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia ejusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quae seorsum existentia essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis ut principia. Cont. Gent. l. 2. c. 69.

Necesse est, si anima est forma corporis, quod animae et corporis sit unum esse commune, quod est esse compositi (hominis). Nec hoc impeditur per hoc, quod anima et corpus sint diversorum generum: nam neque anima neque corpus sunt in specie vel genere, nisi per reductionem, sicut partes reducuntur ad speciem et genus totius. De anima. a. 1. ad 13. cf. a. 2. ad 11.

wirklichkeit des Stoffes zu suchen. Und wäre dem nicht so, so ließe sie sich von den Formen der Naturwesen gar nicht behaupten. Denn dieselben sind nicht aus quantitativen Theilen zusammengesetzt, und selbst daß sie durch ihr Sein im Stoffe mit diesem eine gewisse Ausdehnung erhalten, läßt sich von dem Lebensprinzip wenigstens der vollkommneren Thiere, mit denen man doch gerade die Menschenseele vergleicht, aus den triftigsten Gründen in Abrede stellen[1]). Aber auch diese Formen sind deßhalb materiell, weil sie ebensowohl, als der Stoff, für sich allein weder wirken noch dasein können. Diese Abhängigkeit vom Stoffe haben sie jedoch nicht, weil sie Formen sind, sondern weil sie Formen solcher Art, d. h. unvollkommene sind. Denn die Formthätigkeit in sich betrachtet ist eine Vollkommenheit, die in einem geistigen Wesen sehr wohl gedacht werden kann. Freilich ist auch hinwiederum die Seele nicht Form, weil sie Geist, sondern weil sie ein Geist solcher Art, nämlich in dem schon erklärten Sinne, unentwickelter Geist ist. Obgleich aber ein Wesen, dem es natürlich ist, Form des Körpers zu sein, des Stoffes bedarf, um seinem ganzen Vermögen nach in die Wirlichkeit und Erscheinung zu treten; so folgt daraus keinesweges, daß es nicht ein Sein für sich und darum eine Wirklichkeit und Erscheinung haben könne, die vom Stoffe unabhängig ist[2]).

841. Wir haben nun noch eine Schwierigkeit anderer Art zu besprechen. Günther nämlich erwähnt öfters des Kampfes zwischen Geist und Fleisch, den wir in uns erfahren, und glaubt auf ihn, wie auf eine Thatsache, welche die Verschiedenheit der Seele von dem Geiste ganz offenbar beurkunde, hinweisen zu können. Augustin der Afrikaner, sagt er, sei in der Anschauung der Natur glücklicher als Thomas der Europäer gewesen, indem dieser den Satz aufstellte: „Die Seele vermag im gegenwärtigen Leben nichts ohne den Leib, der Leib aber auch ohne die Seele nichts." Zwischen nichts Vermögen und nichts Wollen liege eine große Kluft, in welche der h. Augustin um so leichter seinen Forscherblick habe werfen können, weil er die Kluft als klaffende Wunde der Menschenbrust, mit sich herumgetragen, und mit Paulus ausgerufen:

---

[1]) S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 72. Quaest. disp. de anima a. 10. de spirit. creat. a. 4.

[2]) Cf. Suarez. De anima l. 1. c. 12. n. 17. S. Thom. Quaest. disp. de anima. a. 1. et a. 14. ad 10.

„Was ich nicht will, thue ich, und was ich will, bleibt ungethan." „Paulus so wenig als Augustin, fährt Günther fort, hätten jenen Satz von Thomas unterschrieben, und das können wir mit Gewißheit behaupten, so lange in den Schriften Beider die handgreiflichsten Beweise, wenn auch nicht in wissenschaftlicher Form, zu finden sind[1])."

Daß die Seele nichts ohne den Leib vermöge, lehrt der h. Thomas nur insofern, als es auch Günther behauptet: das intellectuelle Leben des Menschen setzt das sinnliche als Bedingung voraus; daß aber der Leib keine Thätigkeit, weder ein Begehren noch ein Können, ohne die Seele habe, wird vom h. Thomas und fast der ganzen katholischen Vorzeit allerdings nicht bloß in jenem beschränkten Sinne, sondern schlechthin behauptet. Denn die Seele ist das Prinzip aller Thätigkeit des Leibes. Dies ist denn auch eigentlich der Satz, der durch den Kampf zwischen Geist und Fleisch widerlegt werden soll. Auch Merten[2]) und andere Anhänger der Philosophie Günther's berufen sich darauf mit der allergrößten Zuversicht.

Diese Zuversicht ist aber um so auffallender, je weniger der Versuch, auf diese Weise die dualistische Ansicht zu rechtfertigen, neu ist. Ist es doch bekannt, daß eben diese Betrachtung der ganzen Seelenlehre Plato's zu Grunde liegt; und durch was anders suchten die Manichäer ihren Dualismus zu stützen? Deßhalb darf man also zum voraus überzeugt sein, daß wie die Väter, so die Scholastiker bei Vertheidigung der kirchlichen Lehre einen so nahe liegenden und so oft hervorgehobenen Gegengrund nicht unberücksichtigt ließen. In Günthers Schule aber wird derselbe, als wäre er nie beantwortet worden, mit triumphirender Miene ohne Unterlaß wiederholt. Und doch bedarf es nur eines geringen Nachdenkens, um seine gänzliche Unhaltbarkeit einzusehen. Oder tritt etwa jener Kampf zwischen der Neigung und dem Pflichtgefühl nur ein, wenn der Leib Leibliches, und nicht auch oft, wenn der Geist Geistiges begehrt? Giebt es in uns kein ungeregeltes Verlangen, an dem die Sinnlichkeit ganz und gar nicht betheiligt

---

1) Peregrin's G. S. 469. Vergl. Janusk. S. 287. Letzter Symb. S. 27.

2) Wie kann, sagt er, der Mensch nur aus Einer Substanz bestehen, da er zwei Willen besitzt, von denen der eine uber den andern herrschen soll? Grundriß 2c. S. 111.

ist? Fühlen wir uns nicht angetrieben, wenn unsere Ehre verletzt wird, Rache zu suchen? Muß nicht oftmals ein Liebhaber der schönen Künste sich mit Anstrengung bekämpfen, um die Pflichten seines Standes nicht zu versäumen? Und wird der Priester nur durch sinnliche Bequemlichkeit, oder nicht auch durch den übermäßigen Hang zum Studium vom Gebete und andern Verrichtungen seines heiligen Amtes abgehalten? Es findet also der Kampf, von dem Paulus und Augustinus reden, auch im geistigen Leben ohne allen Einfluß des sinnlichen statt. Und wäre dem nicht so, wie hätten dann die Engel in demselben Kampfe bestehen und fallen können? Es rührt nämlich dieser Kampf nicht daher, weil zwei verschiedene Prinzipe begehren, sondern weil ein und dasselbe Prinzip von verschiedenen Gegenständen zum Begehren angeregt wird. Eine und dieselbe Vernunft erkennt z. B. die Freude, die sich der Geist von einer Beschäftigung versprechen darf, und die Pflicht, welche andere Beschäftigungen vorzuziehen gebietet; das Bittere der Verdemüthigung, die mit einer Handlung verbunden ist, und das Gebot Gottes, das zu dieser Handlung verpflichtet. Indem also die Vernunft auf der einen Seite, was den natürlichen Neigungen entspricht oder ihnen zuwider ist, auf der andern Seite aber die Pflicht und das Gebot des Allheiligen vorstellt; ist es eine natürliche Folge, daß der Wille, so lange er noch nicht im Guten unabänderlich befestiget ist, nach beiden Seiten hin angezogen werde.

Und eben weil dieser Kampf ganz gewiß auch im Bereiche des Geistes stattfindet, so kann man schon deßhalb, was die Schrift von demselben sagt, nicht von den sinnlichen Gelüsten allein verstehen. Aber es ist hier überdies der Sprachgebrauch der hh. Bücher zu berücksichtigen. Das Wort Fleisch bedeutet in ihnen an und für sich keinesweges die bloße Leiblichkeit oder Sinnlichkeit, sondern den ganzen Menschen: wie wenn vom ewigen Worte gesagt wird, daß es Fleisch geworden. Im Gegensatz aber zum Geiste wird unter dem Fleische der sich selbst überlassene Mensch mit allen seinen meistens ungeregelten Neigungen, unter dem Geiste aber die von dem Geiste Gottes, sei es auf natürliche oder übernatürliche Weise erleuchtete Vernunft, das Gewissen, verstanden. Wenn es also heißt, daß das Fleisch wider den Geist, und den Geist wider das Fleisch gelüstet; so wird dadurch nicht ein Kampf zwischen dem Leibe oder der Physis und dem Geiste, sondern wie

wir gleich anfangs es ausdrückten, ein Kampf zwischen den ungeregelten Neigungen und dem Gewissen, oder auch zwischen der Natur und der Gnade bezeichnet. Dies findet beim Apostel selbst seine unläugbare Bestätigung. Denn alsbald, nachdem er gesagt, daß der Geist und das Fleisch miteinander streiten, zählt er die Früchte des Geistes und die Werke des Fleisches auf. Unter den letzteren nennt er aber ebensowohl Zwietracht und Feindschaft, Neid, Eifersucht, Sektirerei, als Unzucht und Schwelgerei[1]).

Hiemit soll gewiß weder in Abrede gestellt werden, daß es im Menschen besonders die ungezügelten Begierden der Sinnlichkeit sind, die dem Geiste Gottes widerstreben, noch auch, daß der Mensch sich durch die sinnlichen Triebe des Leibes nicht bloß im Ringen nach Tugend und Vollkommenheit, sondern auch im Streben nach den natürlichen Gütern des Geistes, der Kunst z. B. und Wissenschaft, gehemmt fühlt. Aber in keinem von beiden liegt ein Grund, im Menschen ein doppeltes Lebensprinzip anzunehmen. Denn wenn der Geist in seinem Bereiche den Kampf zwischen Pflicht und Neigung deßhalb erfahren kann, weil sowohl das relativ als das absolut Gute Gegenstand seiner Vernunft und seines Willens sind; so findet jener Streit des sinnlichen Begehrens mit dem sittlichen, oder auch mit dem bloß intellectuellen, um so leichter seine Erklärung gerade darin, daß eine und dieselbe Seele verschiedene Vermögen, und deßhalb auch um so mehr verschiedene Gegenstände ihres Begehrens hat. Das ist es, worauf der h. Thomas und die übrigen Scholastiker hinweisen[2]). Und sie unterlassen nicht, aufmerksam zu machen, daß zwar die Seele nicht, was mit sich streitet, zur selben Zeit wollen, sich nicht für Entgegen-

---

[1]) Manifesta sunt autem opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, irae, rixae, dissensiones, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, commessationes et his similia.
Gal. c. 5. v. 19—21.

[2]) Non est inconveniens, aliquid idem existens secundum diversas vires vel partes moveri ad opposita: et ideo licet substantia animae humanae sit eadem sensitivae et intellectivae, tamen potest secundum diversas partes et vires moveri ad opposita, ut scilicet sensus moveatur ad ea, quae sunt sibi propria, et ratio ad ea, ad quae ordinatur.
Quodl. 11. q. 5. a. 5. Cf. Quaest. disp. de anima. a 2. ad 16. a. 8. ad 7.

gesetztes entscheiden, wohl aber ehe sie sich entscheidet, zu Entgegengesetztem hingeneigt und angezogen werden kann[1]).

842. Was aber den h. Augustin betrifft, so scheint Günther im Verlauf der Zeit seine Ansicht berichtigt zu haben. Denn er selbst führt in einem spätern Werk den großen Kirchenlehrer als „jene Auctorität an, welche den Satz, daß die Seele, d. i. der Geist des Menschen das belebende Prinzip der Leiblichkeit sei, feststellte", und bringt aus seinen Schriften nun vielmehr den handgreiflichsten Beweis, daß Augustin der Afrikaner dennoch die Natur nicht anders, als der Europäer Thomas angeschaut habe[2]). Es hat nichtsdestoweniger Augustin seinen Forscherblick in jene große Kluft, von der Günther redet, geworfen und zwar sehr tief und ernstlich; aber in derselben das gerade Gegentheil von dem, was Günther behauptet, gefunden. Gerade dort, wo er „die klaffende Wunde" in seiner Brust mit rührender Demuth aufdeckt, unterbricht er seine Bekenntnisse, um zu untersuchen, ob etwa, was er von dem Kampfe des Geistes und Fleisches in sich erfahren, den Irrthum der Manichäer, dem er einst selbst angehangen hatte, rechtfertigen könne[3]). „Ist etwa die Seele wie eine Mißgeburt

---

[1]) Sicut cum quis trahitur a duobus in partes oppositas, experitur in suo corpore pugnam contrariarum tractionum, sic cum animus a bonis oppositis trahitur ad contrarias inclinationes, e. g. a bono virtutis trahitur ad electionem honesti, et a bono voluptatis trahitur ad electionem jucundi contrarii honesto, experitur in se pugnam contrariarum inclinationum . . . Si quis urgeat: non possunt in unica anima dari simul inclinationes et actus contrarii; distinguo: efficaces, concedo: inefficaces, nego. Sicut idem corpus non potest efficaciter trahi simul ad dexteram et sinistram, ita ut moveatur simul in utramque partem, potest tamen inefficaciter trahi, ita ut ad neutram moveatur, vel efficaciter ad unam, inefficaciter ad alteram, ita ut ad unam moveatur, ad alteram non; sic una anima potest inefficaciter trahi ad electiones contrarias honesti et jucundi e. g., ita ut neutrum aut alterum tantum eligat, sed non potest efficaciter trahi simul ad electionem contrariorum, ita ut eligat simul contraria.

Maurus. Quaest. ph. Xol. 4. q. 25. ad 2.

[2]) Eur. und Her. S. 174. Die Worte Augustin's, die Günther anführt, lauten: Spiritum tuum dico animam tuam. Anima tua non vivificat nisi membra, quae sunt in carne tua. Unum si tollas, jam non vivificatur ex anima tua, quia unitati corporis tui non copulatur. Tract. 27. in Joannem.

[3]) Conf. l. 8. c. 9 et 10.

zu betrachten, weil sie mit der größten Leichtigkeit die Glieder des Leibes bewegt, sich selbst aber nicht beherrschen kann? Es befiehlt der Geist, daß die Hand sich bewege; und kaum hat er befohlen, so ist der Befehl vollstreckt. Es befiehlt der Geist, daß der Geist wolle, und der Geist gehorcht nicht. Und doch würde er nicht befehlen, daß er wolle, wenn er nicht schon wollte. Aber freilich, er will nicht ganz, und darum befiehlt er auch nicht ganz. Denn insoweit befiehlt er, als er will, und insoweit geschieht nicht, was er befiehlt, als er nicht will. Es ist also der Geist nicht wie eine Mißgeburt zu betrachten, weil er theils will, theils nicht will, sondern Schwäche und Krankheit ist es, daß er sich nicht ganz aufrichtet, indem er von der Wahrheit emporgehoben und von der Last der Gewohnheit niedergehalten wird." Die Manichäer aber mit ihrem eitlen Gerede von zwei Seelen mögen vor dem Angesicht Gottes zu Schanden werden, und Augustin's Geständniß hörend erröthen: denn auch sie, die jetzt schlecht sind, weil sie Schlechtes für wahr halten, sie selbst werden gut sein, wenn sie der Wahrheit Gehör geben wollen. — Also aber lautet jenes Geständniß: „Indem ich bei mir überlegte, meinem Gott und Herrn zu dienen, wie ich mir vorgenommen hatte, war ich es, der wollte, und ich war es, der nicht wollte: ich, ich war es, der weder völlig wollte, noch völlig nicht wollte. Deßhalb kämpfte ich mit mir, und wurde von mir selbst hin- und hergezogen; und dies Hin- und Hergezogenwerden geschah wider meinen Willen; dennoch offenbarte sich darin nicht die Natur einer andern Seele, sondern die Strafe der meinigen." Denn gäbe es, so führt Augustin seinen Gedanken aus, im Menschen so viele verschiedene Naturen, als es in ihm unter sich streitende Bewegungen des Willens giebt; so müßte man nicht zwei Seelen, eine gute und eine schlechte, sondern mehrere, und zwar mehrere gute und mehrere schlechte annehmen. Oder ist der Mensch nicht auch unschlüssig und mit sich selbst im Kampfe, wenn zur selben Zeit ihn mehrere Leidenschaften, die eine zu diesem, die andere zu jenem Genusse oder Gewinne locken? Und ebenso ergeht es den Gutgesinnten. Zur selben Zeit fühlen sie sich zu verschiedenen Werken der Tugend, die sich nicht vereinigen lassen, hingezogen, und die Bewegungen ihres Herzens bekämpfen sich, bis sie eines erwählen, und mit vollem Willen ergreifen. „So auch ist es, wenn die Freude an dem Ewigen uns erhebt, und die Lust an dem Zeitlichen uns niederhält; dieselbe Seele ist es, die weder jenes noch dieses mit vollem Willen

will, und deßhalb unter großer Pein hin- und hergezerrt wird, indem sie das Ewige, von der Wahrheit erleuchtet, vorzieht, und das Zeitliche, von der Gewohnheit gefesselt, nicht läßt[1]).

So hatte also der h. Augustin den Satz des h. Thomas zum voraus unterschrieben, und zwar ebendort, wo er den Forscherblick in die klaffende Wunde seines Herzens senkte.

[1]) Ita etiam cum aeternitas delectat superius, et temporalis boni voluptas retentat inferius, eadem anima est, non tota voluntate illud aut hoc volens, et ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit.

Drittes Hauptstück.

Von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

843. Nächst dem Dasein Gottes, als des Schöpfers und Beherrschers der Welt, giebt es keine andere Wahrheit, die für uns von höherem Interesse wäre, als die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Eine Philosophie würde sich demnach als höchst mangelhaft erweisen, wenn sie diese Wahrheit nicht festzustellen vermöchte, und sie müßte für verderblich erklärt werden, wenn ihre Grundsätze mit derselben in Widerspruch wären. Man hat aber das eine wie das andere der Scholastik vorgeworfen. Wenn die Cartesianer sich damit begnügten zu behaupten, daß erst in ihrer Philosophie die Unsterblichkeit der Seele mit voller Klarheit dargethan worden; so hat man in neuerer Zeit die Beweise, deren sich die Vorzeit bediente, für falsch und grundlos erkärt; Günther aber steht nicht an, den h. Thomas eines Widerspruches mit sich selbst zu beschuldigen, weil er die Seele für die Form des Leibes erkläre, und dennoch ihre Unsterblichkeit festhalten wolle. — Diese Vorwürfe erhalten dadurch in unsern Tagen ein noch größeres Gewicht, daß nicht bloß der gemeine Materialismus, sondern auch jede Art von Pantheismus die Fortdauer der Seele nach dem Tode in Abrede stellt und stellen muß; so zwar, daß die Besiegung dieser herrschenden Irrthümer in der Seelenlehre hauptsächlich von der Triftigkeit der Beweise für jene Wahrheit bedingt ist.

844. Unvergänglich ist etwas dadurch, daß es in sich selbst keinen Grund seiner Auflösung enthält, unzerstörbar dadurch, daß es jeder feindseligen Gewalt von Außen Widerstand leisten kann; beides wird in dem Ausdruck incorruptibile zusammengefaßt. Ist das Unvergängliche und Unzerstörbare ein Lebendiges, so heißt es unsterblich. Es versteht sich nun von selbst, daß weder der Seele noch irgend einem Geschöpfe, eben deßhalb, weil es Geschöpf ist, eine Fortdauer, die von Gottes Einfluß unabhängig sei, beigelegt wird. Von Seiten Gottes bedürfte es nicht einmal, um die Dinge ihres Daseins zu berauben, irgend

einer vernichtenden Gewalt; es würde genügen, daß er aufhörte, sie zu erhalten, oder wie die Schrift sagt, mit dem Worte seiner Macht zu tragen.

Wodurch glaubt man also in der cartesianischen Schule so klar und bündig bewiesen zu haben, daß des Menschen Seele weder in sich selbst einen Keim des Todes tragen, noch auch durch fremde Einwirkung des Lebens beraubt werden könne? Nach Cartesius besteht das Wesen des Körpers in der Ausdehnung, und setzt folglich quantitativ verschiedene Theile voraus; der Geist aber als denkendes Wesen ist nothwendig unausgedehnt und einfach. Wie nun, also folgert man nach den Grundsätzen dieser Schule, durch geschaffene Kräfte nur insofern etwas Neues entsteht, als die Stoffelemente eine andere Verbindung erhalten; so kann auch nur insofern etwas, das ist, vergehen oder zerstört werden, als jene Verbindung wieder aufgelöst wird. Es ist also in dem Begriff des Geistes als eines einfachen Wesens eingeschlossen, daß er weder sich in sich selbst auflösen, noch auch durch irgend eine endliche Macht des Daseins beraubt werden kann.

Allein wenn auch keine Substanz ohne eine neue Stoffverbindung entsteht, und keine ohne Auflösung derselben vergeht; so ist darum weder in jener Verbindung die Erzeugung, noch in dieser Auflösung der Untergang selbst zu suchen. Die Pflanze wird dadurch, daß im organischen Stoffe die Lebenskraft entsteht, und ebenso das Thier dadurch, daß der Embryo beseelt wird: und Pflanze und Thier hören auf zu sein, wenn in ihnen das Lebensprinzip erlischt. Nun läßt sich aber von diesem Prinzip gewiß nicht behaupten, daß es ebenfalls aus quantitativen Theilen bestehe: denn dann wäre es selbst wiederum Körper. Somit entsteht und vergeht in der Natur etwas sehr Reales, das nicht aus quantitativen Theilen zusammengesetzt, und insofern einfach ist. Jene Einfachheit also, die Cartesius behauptet, verbürgt nicht ohne weiteres die Unsterblichkeit des Geistes. Freilich läugnet nun die cartesianische Schule, daß es solche Lebensprinzipe gebe: aber daraus folgt nichts anders, als daß ihr Beweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele die gerühmte Klarheit und Gewißheit für diejenigen habe, welche ihr in jener Läugnung Recht geben; alle übrigen, welche die Naturwesen nicht für leblose Maschinen halten, können durch denselben nicht befriedigt werden. Sie müssen fragen, weßhalb denn die Seele des Menschen im Tode nicht gleich jenen Lebensprinzipen untergehe. — Aber mehr noch. Die Car=

tesianer nahmen mit allen Atomisten an, daß die letzten Elemente der Körper darum, weil sie durch keine Kraft der Natur getheilt werden können, auch unvergänglich sind. Weil nichts, das für sich besteht, durch die Naturkräfte gänzlich zerstört, d. i. vernichtet werden kann; so ist diese Unvergänglichkeit der Elemente nichts anders, als Unwandelbarkeit. Woher wissen aber diese Gelehrten, daß, was nicht in Theile zerlegt werden kann, auch jenes feste und unüberwindliche Sein hat, das dem Wandel nicht unterliegt? Mögen sie immer darauf bestehen, daß die Lehre von dem Stoffe und der Form, gemäß welcher die Vorzeit auch eine Umwandlung der Elemente für möglich hielt, nicht hinlänglich gegründet sei; so können sie doch ebensowenig das Gegentheil mit Gewißheit behaupten. Daraus allein also, daß die Seele in keine quantitative Theile auseinander gehen kann, folgt nicht, daß sie ihrem Sein nach unwandelbar und deßhalb unvergänglich ist. Demzufolge ruht der Beweis, den die cartesianische Schule und mit ihr eine große Anzahl neuerer Philosophen führen, auf zwei Sätzen, von denen der eine unbedenklich für einen Irrthum, der andere für eine wenigstens unerwiesene Annahme erklärt werden darf. — Gehen wir nun zu den Beweisen der Vorzeit über. —

845. In dem Gesagten ist bereits der doppelte Gesichtspunkt, unter welchem in dieser Frage die Seele zu betrachten ist, angedeutet. Es kann nämlich etwas aufhören zu sein, weil es in sich selbst, sei es durch den Streit der Elemente, aus denen es besteht, sei es durch äußere Einflüsse aufgelöst wird; und so vergehen körperliche Substanzen: es kann auch deßhalb vergehen, weil ein Anderes, in dem es ist, zerstört oder verändert wird; und in dieser Weise hören die Lebensformen der Naturwesen und überhaupt Kräfte, Eigenschaften und alles, was nicht für sich bestehen kann, auf zu sein. Deßhalb müssen wir die Seele, um über ihre Unsterblichkeit zu urtheilen, erstlich in sich selbst, insofern sie nämlich Substanz ist, sodann auch in ihrem Verhältnisse zum Leibe, insofern sie dessen Form ist, betrachten. In ersterer Beziehung wird von ihr die Unsterblichkeit im Gegensatz zu den Körpern, in der andern im Gegensatz zu den Lebensprinzipien der Naturwesen behauptet[1]).

---

[1]) S. Thom. S. p. 1. q. 75. a. 6. Cont. Gent. l. 2. c. 55. n. 6. Quodl. 10. a. 6. Greg. a Val. Tom. 1. Disp. 6. q. 1. p. 3. §. 3.

846. Daß also die Seele nicht wie eine körperliche Substanz vergehen könne, beweisen auch die Scholastiker aus ihrer Einfachheit, verstehen aber unter dieser Einfachheit nicht bloß jene, welche quantitative Theile, sondern auch die, welche das Bestehen aus Form und Stoff ausschließt (n. 795). Diese Einfachheit wurde oben sowohl aus der Natur der Seele, insofern sie Lebensprinzip ist, als auch insbesondere aus der höheren Lebensthätigkeit, durch welche die menschliche Seele sich als geistiges Wesen offenbart, nachgewiesen (n.799 ff.). Es läßt sich aber die Unsterblichkeit aus ihr in mehr als einer Weise erkennen. Es kann in der Natur kein Vergehen selbstständiger Dinge geben, das Vernichtung wäre, sondern die vergehende Substanz hört nur insofern auf zu sein, als sie aufhört, das zu sein, was sie bisher war. Sie fängt also auch in demselbem Augenblicke an zu sein, was sie nicht war; und nur insoweit entsteht ein neues Wesen. Demzufolge ist alles Entstehen und Vergehen in der Natur Umwandlung, und setzt somit in den Dingen, die werden und untergehen, ein Bleibendes als Subject voraus. Wenn aber das, so kann nur eine solche Substanz der Vergänglichkeit unterliegen, in welcher das, was sie bestimmt, dieses und kein anderes Wesen zu sein, von dem, was bestimmt wird, verschieden ist. Denn jenes Bestimmende wechselt, und dieses Bestimmtwerdende bleibt. Möge also den Naturwesen ein unwandelbarer Atomenstoff zu Grunde liegen, und das Bestimmende oder die Form nur in der Verbindung desselben zu suchen sein, oder mögen sie aus jenem Urstoff und jenen Wesensformen, welche die Scholastik annimmt, sich bilden; immer folgt, daß die menschliche Seele und was immer für eine geistige Substanz nicht wie jene der Vergänglichkeit unterworfen sein kann. Denn sie kann weder aus vereinigten Stoffelementen bestehen, noch auch Form und Stoff als Theile ihrer Wesenheit enthalten[1]).

Wenn ein Ding aufhört zu sein, ohne gänzlich vernichtet zu werden; so bleibt von ihm das, was sich zu ihm wie das Potentiale, das nicht bloß logisch, sondern real Mögliche (n. 576),

---

[1]) Omnis corruptio est per separationem formae a materia, simplex quidem corruptio per separationem formae substantialis; corruptio autem secundum quid per separationem formae accidentalis .... Ubi autem non est compositio formae et materiae, ibi non potest esse separatio earundem.

S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 55. n. 1. Cf. Suar. Metaph. Disp. 39. art. 3. De anima l. 1. c. 10. n. 16.

zum Wirklichen verhält. Dies ist in den Körpern der Stoff; im Geiste aber kann nur die Wesenheit als das Potenziale, und das Dasein als der Actus gedacht werden (n. 795). So müßte also, damit ein Geist nach Weise der Naturdinge aufhörte zu sein, seine Wesenheit, nachdem sie das Dasein verloren hätte, fortdauern: was ganz und gar widersinnig ist[1]).

Ferner geht ein Wesen nur zu Grunde, wenn seine Substanz zerstört wird: der Baum kann entblättert und der Rinde beraubt werden; er hört erst auf zu sein, wenn die Substanz, die Rinde und Blätter treibt, verdirbt. Wiederum muß aber die zerstörende Kraft der Natur ihre Gränzen haben; denn sonst würde sie vernichten: und eben das, was sie nicht zerstören kann, muß sie auch als erstes Substrat für ihre Bildungen voraussetzen; denn sonst würde sie erschaffen. Ist also in einem Wesen die Substanz selbst das erste Substrat, so kann dasselbe nicht vergänglich noch erzeugbar sein. Dies ist aber in dem Geiste der Fall. Denn gäbe es in ihm ein Substrat, das nicht seine Wesenheit selbst wäre; so könnte es sich zu dieser nur wie das stoffliche Subject verhalten[2]).

Ebenso ist aber im Geiste auch die Form nicht Bestandtheil der Wesenheit, sondern die Wesenheit selbst; und auch daraus läßt sich auf seine Unsterblichkeit schließen. Es liegt in der Natur der Form überhaupt, daß, wenn sie gleich nicht das Sein des Dinges selber, das Sein nichtsdestoweniger von ihr unzertrennlich ist; nicht als könnte sie nicht aufhören zu sein, sondern weil sie nicht wie der Stoff das Sein, welches sie hat, verlieren und ein anderes empfangen kann. Denn weil es eben die Form ist, die

[1]) In omni corruptione remoto actu manet potentia: non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In substantiis autem intellectualibus actus est ipsum esse; ipsa autem substantia est sicut potentia. Si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem, quod est omnino impossibile.
S. Thom. ibid. n. 3.

[2]) In quibuscumque est compositio potentiae et actus, id quod tenet locum primae potentiae sive primi subjecti, est incorruptibile: unde etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis. Sed in substantiis intellectualibus id, quod tenet locum primae potentiae seu subjecti, est ipsa earum substantia. Igitur substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile nisi per hoc, quod sua substantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturae sunt incorruptibiles. Ibid. n. 5.

das Sein bestimmt, so daß jedes Ding das, was es ist, durch seine Form ist; so streitet es mit der Natur der Form, daß sie zu etwas Anderm werde. Vielmehr wird ein Ding nur dadurch ein anderes, daß es seine Form verliert. Ein Wesen also, das nichts, als Form, und folglich eine in sich selbst subsistirende Form ist, kann des Daseins nicht beraubt werden; es sei denn, es werde gänzlich vernichtet. Denn damit es durch den Verlust seiner Form aufhörte zu sein, müßte es sich selbst verlieren, von sich selbst getrennt werden[1]). — Obwohl man sich hüten muß, die substanziale Form mit der accidentalen zu verwechseln; so hindert dies nicht, daß wir uns die abstracte Lehre über jene durch die naheliegende Kenntniß dieser veranschaulichen: denn durch die Erscheinungen werden wir zu Aufschlüssen über das Wesen geführt. Es verhält sich also nach einem Gleichniß, dessen sich der h. Thomas bedient[2]); die Form zum Dasein, wie das Licht zum Leuchten oder dem Hell-sein. Wie ein durchsichtiger Körper dadurch leuchtend oder hell ist, daß er das Licht in sich hat; also ist der Stoff dadurch wirklich, daß er die Form in sich hat. Der durchsichtige Körper kann aufhören zu leuchten, weil er das Licht verlieren kann; das Licht aber kann zwar ausgelöscht, nun und nimmer jedoch der Helle beraubt werden. So also kann auch ein Körper aufhören zu sein, weil der Stoff, aus dem er besteht, die Form, durch die er sein Sein hat, verlieren kann; aber ein Wesen, das nur Form ist, kann ebensowenig aufhören wirklich zu sein, als das Licht aufhören kann zu leuchten. —

847. Aber, möchte man einwenden, kann die Seele nicht wie das Licht erlöschen? — und diese Einwendung führt uns zu dem zweiten Punkte, der zu beweisen ist. Wir haben bisher die Seele in sich betrachtet, und dargethan, daß sie, weil geistige Substanz, nicht nach Weise der Körper zu Grunde gehen kann. Aber wenn wir sie nun in ihrem Verhältnisse zum Körper, als dessen Lebensform nämlich, betrachten; so kann sich der Zweifel erheben,

---

[1]) Manifestum est, quod id, quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam, secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem, quod forma separetur a se ipsa: unde impossibile est, quod forma subsistens desinat esse.

S. Thom. S. p. 1. q. 75. a. 6. — Cf. Cont. Gent. l. c. n. 2.

[2]) Cf. Ibid. c. 54. n. 3.

ob nicht die Seele des Menschen, gleich den Lebensformen der Naturwesen, deßhalb, weil der leibliche Organismus zerstört wird, aufhören könne zu sein. Und dieser Zweifel muß um so mehr sich aufdrängen, weil auf der einen Seite auch die menschliche Seele im Leibe ihr natürliches Subject hat; und auf der andern Seite die Einfachheit, von der die Rede war, auch von den Lebensprinzipien der Naturwesen behauptet werden muß. Nichtsdestoweniger unterliegt die Lösung dieses Zweifels nach allem, was bereits oben erörtert wurde, keiner Schwierigkeit; so lange nur als Grundsatz feststeht, daß es in der Natur zwar reale Veränderungen, aber keine Erschaffung und Vernichtung giebt. Zwar entsteht durch die Naturkräfte nicht bloß in der Zeugung, sondern in jeder realen Veränderung, insofern irgend etwas aus nichts, als etwas, das nicht war, in einem Andern, als seinem Subject wird, ohne aus einem Andern als seinem Stoffe gebildet zu werden: aber wenn das so Entstehende kein Sein für sich hat, sondern, um da zu sein, des Subjectes bedarf, in dem es wird; so ist weder sein Ursprung Schöpfung, noch sein Untergang Vernichtung (n. 740). Darum also können die Formen der Naturwesen, obschon sie nicht aus Theilen zusammengesetzt sind, durch die Wirksamkeit der Natur entstehen und vergehen. Ist es dahingegen zuverlässig, daß ein in und für sich bestehendes Wesen durch keine Naturkraft aus nichts hervorgebracht, oder in nichts aufgelöst werden kann; so müssen wir das Eine wie das Andere von der menschlichen Seele behaupten. Denn in den vorhergehenden Hauptstücken wurde nachgewiesen, daß die menschliche Seele ein Sein für sich hat, und folglich wenngleich im Leibe als ihrem natürlichen Subjecte, darum nicht ihrem Dasein nach von ihm abhängig ist, daß sie mit einem Worte Lebensform des Leibes ist, ohne aufzuhören geistige Substanz zu sein. — Somit wäre bereits dargethan, daß die menschliche Seele nicht nur nicht, wie der Körper, sondern daß sie auch nicht wie die Lebensformen der Naturwesen ihr Dasein verlieren kann: das erstere folgt aus ihrer Einfachheit, das zweite aus ihrer Subsistenz. Indessen dieselben Gründe, aus welchen die Seele als ein in sich subsistirendes Wesen erkannt wird, haben auf ihre Fortdauer nach dem Tode auch eine direkte Beziehung, die wir nicht unbeachtet lassen dürfen.

848. Wenn die Form eines lebendigen Wesens im Tode zu Grunde geht; so ist dies ein Beweis, daß sie in ihrem Sein von einer bestimmten Beschaffenheit des Körpers, die dem feindlichen

Einfluß materieller Kräfte oder Qualitäten unterliegt, abhängig ist. Diese Abhängigkeit setzt aber in ihrem Sein eine Beschränktheit voraus, die in einem intellectuellen Prinzip, als welches sich die menschliche Seele offenbart, undenkbar ist. Zwar fordert auch diese eine bestimmte Beschaffenheit des Leibes als Bedingung ihrer Formthätigkeit in ihm; so daß sie, wenn jene Beschaffenheit zerstört wird, mit dem Leibe nicht vereinigt bleiben kann: wäre aber die Trennung vom Leibe zugleich ihr Untergang; dann müßte sie ihrem innersten Sein und Wesen nach von jener Beschaffenheit des Leibes und den materiellen Kräften, die diese verändern, abhängig sein. Eine solche Abhängigkeit setzt aber eine Beschränktheit voraus, die in einem intellectuellen Prinzip nicht möglich ist. Denn die Erkenntnißkraft eines solchen Prinzips hat nicht dieses oder jenes Wahre, sondern alles Wahre, und sein Wille nicht dieses oder jenes Gute, sondern alles Gute zum Gegenstand. Weil also den Fähigkeiten das Sein, in dem sie wurzeln, entspricht; so muß man aus diesem Umfang und dieser Erhabenheit der intellectuellen Thätigkeit schließen, daß auch das Sein der Seele einer höhern Ordnung, denn alles Körperliche, angehört, und deßhalb von einer Beschaffenheit des Leibes, die von materiellen Einflüssen zerstört werden kann, nicht bedingt ist[1]). —

Der wesentliche Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Vernunft wird auch daraus erkannt, daß der Sinn durch zu starke Eindrücke des ihm entsprechenden Gegenstandes, der Gesichtssinn z. B. durch zu grelle Farben, abgestumpft oder auch zerstört wird, während die Vernunft, je höhere Wahrheiten sich ihr offenbaren, desto mehr erstarkt. Tritt in dieser Thatsache selbst bereits eine gewisse Unzerstörbarkeit des intellectuellen Prinzips hervor; so läßt sich jedoch dieselbe aus ihr noch mit größerer Bestimmtheit folgern. Der Sinn ist nicht bloß seinem Gegenstande nach auf die äußern Erscheinungen des Körperlichen beschränkt, sondern auch in der Wahrnehmung selbst sind ihm Grenzen gesteckt; so zwar, daß, auch wenn er bereits vollkommen entwickelt ist, die Empfindung nur bis zu einem gewissen Grade gesteigert werden darf. Auch die Vernunft hat ohne Zweifel, sowohl im Gegenstande als in der Weise zu erkennen, ihre Gränzen. Denn wenn man gleich mit Recht sagt, daß alles Sein Gegenstand der vernünftigen Erkenntniß werden kann; so ist doch ihr nächster und eigenthümlicher

[1]) Greg. a Valentia. l. c. Vergl. oben n. 31. 32.

Gegenstand das Intelligible in dem Sinnlichen, und folglich alles andere Sein, das geistige und göttliche, nur insofern, als es durch jenes erkannt werden kann (n. 140). Deßungeachtet kommt der Vernunft eine gewisse Unbeschränktheit zu. Denn kann sie gleich das Geistige und Göttliche nicht ergründen, so gehört es doch in ihr Gebiet; und ist sie gleich, so lange sie natürlich erkennt, immer an jene Vermittlung gebunden, so kann sie doch auch in dieser ihrer Weise zu erkennen immer höher und höher sich aufschwingen; und je erhabener die Wahrheit ist, die sie erreicht, und je lichtvoller der Gedanke, in dem sie dieselbe betrachtet, desto mehr werden ihre Kräfte entwickelt. Diese Beschaffenheit der Vernunft offenbart also von neuem jene Erhabenheit des Seins, in dem sie wurzelt, über alles, was körperlich ist, und sie verbürgt insbesondere die ewige Dauer der Seele. Denn wenn die sinnliche Lebensthätigkeit nur bis zu einem gewissen Maaße gesteigert werden kann, so daß, wenn dieses Maaß überschritten wird, die Empfindung selbst für ihr Prinzip zerstörend wird; umgekehrt aber die intellectuelle Thätigkeit, je höher sie gesteigert wird, desto wohlthätiger für ihr Prinzip ist: was müssen wir daraus schließen, wenn nicht, daß dieses Prinzip seiner Natur nach bestimmt und befähigt ist, in der ihm eigenen Weise zur vollkommenen Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, und in ihrer Betrachtung zu verharren? Und weil dies im gegenwärtigen Leben unmöglich ist, so muß der Mensch gerade durch die Trennung seiner Seele vom Leibe die Vollendung seines höhern Lebens erwarten[1]).

849. Zu demselben Schlusse führt die Erwägung einer andern mit der eben betrachteten verwandten Thatsache. In allen Wesen, die durch Zeugung entstehen, und durch den Tod vergehen, werden die Kräfte allmählig bis zu einem gewissen Grade entwickelt: ist dieser erreicht, so tritt eine ebenso allmählige Abnahme ein. Auch der Mensch unterliegt diesem Wandel seinem organischen und sinnlichen, aber nicht seinem intellectuellen Leben nach. Zwar

[1]) Omnis virtus corruptibilis laeditur ab objecto improportionabiliter excellenti, et magis nata est delectari in medio, quam in extremo: sed anima rationalis intelligens majora et maxima non propter hoc pejus intelligit minora, et magis delectatur in cognitione summae lucis et perceptione sapientiae Dei, quam in cognitione alicujus creati. Ex comparatione igitur ad objectum colligitur animam rationalem esse immortalem S. Bonav. in l. 2. Dist. 19. art. 1. q. 1. Cf. S. Thom. Cont. Gent. c. 55. n. 9.

entwickelt auch dieses sich allmählig; aber es ist ihm kein Ziel gesteckt, noch ein Zeitpunkt bestimmt, von dem an seine Fähigkeiten wieder vermindert würden: im Gegentheil, während in dem vom Alter oder durch Siechthum geschwächten Leibe mit den vegetativen auch die sinnlichen Kräfte abnehmen; kann und soll das geistige Leben sich immer fortentwickeln, und der Mensch an Weisheit und Tugend wachsen[1]). — Hiermit steht nicht in Widerspruch, daß auch die Thätigkeit des Geistes durch die Schwäche oder Krankheit des Leibes oftmals erschwert oder gehemmt wird: denn dies hat nicht darin seinen Grund, daß die geistigen Fähigkeiten, sondern darin, daß die sinnlichen Kräfte, deren der Geist bedarf, die Phantasie nämlich und das Gedächtniß, geschwächt sind. —

Aber wenn man nun aus dieser Thatsache, daß die höheren Vermögen der Seele mit der Lebenskraft des Leibes nicht abnehmen, folgert, daß also auch die Seele im Tode mit dem Leibe nicht zerstört werde; so scheint sich dagegen ein gegründeter Einwurf erheben zu lassen. Denn wie der h. Thomas selbst bemerkt, auch wenn die Sinne abnehmen, ist es nicht die Seele, welche an Kraft verliert; denn sonst würde die sinnliche Fähigkeit dadurch, daß ein verletztes Organ geheilt wird, nicht hergestellt werden, und Aristoteles Unrecht haben, wenn er sagt, daß ein Greis, wenn er die Augen eines Jünglings erhalten könnte, auch wieder wie dieser sehen würde[2]). So könnte man also auch schließen, daß die rein sinnliche Seele, weil mit dem alternden Leibe ihre Kräfte keineswegs versiegen, im Tode nicht aufhöre zu sein. — Allein es waltet hier ein großer Unterschied ob. Die organischen und sinnlichen Kräfte wurzeln zwar in der Seele, sind aber deßhalb nicht Kräfte der Seele an sich betrachtet, sondern Kräfte der

[1]) Cujuslibet substantiae corruptibilis operatio antiquatur et senescit in tempore: sed animae rationalis operatio nec senescit nec antiquatur: imo juvenescit, quia in antiquis est sapientia et in multo tempore prudentia (Job. c. 12.); ex propria ergo operatione intelligere possumus, animam humanam esse immortalem.

S. Bonav. ibid.

[2]) Si aliqua virtus animae debilitetur debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, in quantum scilicet virtus animae indiget organo corporali, sicut visus debilitatur debilitato organo . . . . . Videmus autem, quod, quantumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, vis visiva restauratur: unde dicit Aristoteles l. 1. de anima, quod si senex accipiat oculos juvenis, videbit utique sicut juvenis. Cont. Gent. l. 2. c. 59. n. 10.

mit dem Leibe vereinigten Seele, oder richtiger des beseelten Leibes. Wie die substantialen Formen überhaupt, wenn sie gleich im Stoffe die in ihnen ruhenden Kräfte mehr oder weniger entfalten, in sich jedoch nicht wachsen noch abnehmen; also bleibt auch in dem Wesen der Seele immer dasselbe Vermögen, den Leib zu beleben, und in allen seinen Organen die entsprechenden Kräfte zu verbreiten. Aber die Seele für sich allein ist keiner sinnlichen Wahrnehmung oder Empfindung fähig. Es bleibt also auch immer wahr, daß mit der Schwäche oder Verletzung des Organs die Kraft des Sinnes, die eben eine organische ist, nicht bloß in ihrer Thätigkeit gehemmt, sondern in sich selbst geschwächt oder zerstört wird; wenngleich in der Seele das Vermögen, jene Kraft herzustellen, fortdauert[1]). Ist also jede sinnliche Kraft ihrer Wirklichkeit und ihrer Wirksamkeit nach vom Leibe abhängig; so kann auch eine Seele, in der kein anderes Vermögen, als diese Kräfte dem Leibe mitzutheilen, wurzelt, wenn der Organismus des Leibes zerstört wird, nicht fortbestehen. Denn wenn alle ihre wirklichen Kräfte und alle ihre Thätigkeit, so muß auch ihr Dasein von der Vereinigung mit dem Leibe abhangen. Ganz anders verhält es sich mit der menschlichen Seele. In dieser wurzeln Kräfte, deren Thätigkeit ihr allein ohne die Theilnahme des Leibes angehört, und die folglich nicht in den leiblichen Organen, sondern in ihrem immateriellen Wesen selbst ihr Subject hat. Darum bleibt auch, wenn die Sinne abnehmen, in ihr nicht bloß ein Vermögen, aus dem sich diese Kräfte entwickeln könnten; sondern es bleiben die entwickelten Kräfte, und ihre Thätigkeit mehrt sich. Wie daher oben daraus, daß die menschliche Seele immaterielle Vermögen

---

[1]) Nulla operatio partis sensitivae potest esse animae tantum, ut operetur, sed est compositi per animam, sicut calefactio est calidi per calorem. Compositum igitur est videns, audiens et omnia sentiens, sed per animam: unde etiam compositum est potens videre et audire et sentire, sed per animam. Manifestum est ergo, quod potentiae partis sensitivae sunt in composito sicut in subjecto, sed sunt ab anima, sicut a principio. Destructo igitur corpore destruuntur potentiae sensitivae, sed remanent in anima sicut in principio. Quaest. disp. de anima. c. 19.

Hujusmodi potentiae dicuntur in anima separata remanere ut in radice, non quia sunt actu in ipsa, sed quia anima separata est talis natura, ut, si uniatur corpori, iterum potest causare has potentias in corpore, sicut et vitam.

Quaest. disp. de anima. c. 19. ad 2.

hat, geschlossen wurde, daß sie auch ihrem Sein nach vom Leibe unabhängig sei und somit ohne ihn fortbestehen könne; so müssen wir aus der hier betrachteten Thatsache folgern, daß sie ganz gewiß fortbestehen werde.

850. Ein anderer Grund, aus welchem man auf die geistige Natur der Seele schließt, ist, daß sie nicht bloß die wandelbaren Erscheinungen der Dinge, sondern auch ihr unwandelbares Wesen, das Intelligible (Ideale) in dem Sinnlichen (Wirklichen) erkennt, und deßhalb im Stande ist, durch das Sinnliche sich zum Geistigen und Göttlichen zu erheben. Eben hieraus bewiesen aber, wie die Scholastiker, so vor ihnen die hh. Väter auch die Unsterblichkeit der Seele. „Wie die Sinne", also hörten wir bei anderer Gelegenheit (n. 451) den h. Athanasius sagen, „weil der Leib sterblich ist, nichts als Sterbliches wahrnehmen; so muß die Seele, welche Unsterbliches betrachtet und denkt, unsterblich sein. Denn die Gedanken und Betrachtungen des Unsterblichen lassen nie von ihr, sondern bleiben in ihr, und sind ihr eine Bürgschaft ihrer Unsterblichkeit." — Der h. Thomas führt diesen Beweis auf die uns schon bekannten Grundsätze über das Erkennen zurück (n. 23. 137. ff.). Nicht jeglicher Gegenstand, wohl aber der eigenthümliche, jener nämlich, der zunächst und unmittelbar erkannt wird, muß der Natur des erkennenden Prinzips entsprechen. Denn was unmittelbar erkannt wird, wird nicht durch entlehnte, sondern vom Gegenstand selbst entnommene Vorstellungen, und deßhalb seiner Eigenheit nach erkannt. Weil also die Vorstellung dem Prinzip, dessen Erscheinung sie ist, entspricht; so muß auch jener Gegenstand, dessen eigenthümlicher Ausdruck sie ist, dem Prinzipe entsprechen. Nun ist aber, wie das Sinnliche des Sinnes, so das Intelligible eigenthümlicher Gegenstand der Vernunft. Was also dem Intelligiblen als solchem eignet, das kann auch der Natur eines vernünftigen Wesens nicht fremd sein. Welches ist aber der Gegensatz, der die sinnliche Erscheinungswelt von der intelligiblen trennt, wenn nicht dieser, daß das Sinnliche wandelbar und vergänglich, das Intelligible aber nothwendig, unwandelbar und ewig ist? Deßhalb erkennt auch die menschliche Vernunft das Intelligible in dem Sinnlichen dadurch, daß sie von den fließenden Erscheinungen absehend das bleibende Wesen erfaßt. —

851. Aber lassen sich denn vom Geist, wie die ewige Dauer, so auch die Nothwendigkeit und Unwandelbarkeit aussagen? Ohne Zweifel, wenngleich nur in der Weise, in welcher sie überhaupt

von einem Geschaffenen ausgesagt werden können. Die Nothwendigkeit, von der hier die Rede ist, besteht in der Unmöglichkeit nicht zu sein. Wenn wir nun auf die Macht des Schöpfers blicken, so kann es nichts außer ihm geben, dessen Nichtsein unmöglich wäre: aber dies hindert nicht, daß es geschaffene Wesen gebe, welche das Dasein, das sie auch nicht empfangen konnten, nachdem sie es empfangen haben, nicht wieder verlieren können. Ebenso kann es kein Geschöpf geben, das nicht in seinen Accidenzen und Erscheinungen dem Wandel unterliege: aber es streitet nicht mit der geschaffenen Natur, dem Wesen nach unwandelbar zu sein. Vielmehr ist ja dies die Unvollkommenheit, wodurch die körperlichen Wesen von den geistigen sich unterscheiden, daß sie auch ihrer Substanz nach verwandelt werden, und eben darum aufhören können zu sein. Wie wir also daraus, daß ein sinnliches Wesen nur das Unstäte und Fließende in den Dingen erkennt, schließen, daß es selbst zu dem Wandelbaren und Zufälligen gehöre; also folgern wir auch mit Recht, daß die menschliche Seele, der es eigen ist, die unstäte Wirklichkeit im Lichte des unwandelbaren Idealen zu betrachten, ihrem Wesen nach, wie dieses, unwandelbar und nothwendig sei[1]).

Indessen erklärt ein Gegner des h. Thomas diesen Beweis für grundlos, weil man ebenso folgern könnte, daß der Geist, da er auch Gott erkennt, Gott sei, und überdies das Intelligible, von dem hier die Rede ist, nichts Wirkliches, sondern ein Abstractum sei[2]). — Es wird also vorausgesetzt, der Beweis ruhe auf dem Grundsatze, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, und dem h. Thomas von neuem angedichtet, was ihm und seiner Schule nach Cajetan's Ausdruck auch nicht im Traume in den Sinn ge-

---

[1]) Intelligibile est propria perfectio intellectus: unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum. Quod igitur convenit intelligibili, in quantum est intelligibile, oportet convenire intellectui in quantum hujusmodi: quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, in quantum est hujusmodi, est necessarium et incorruptibile: necessaria enim perfecte sunt intellectui cognoscibilia, contingentia vero, in quantum hujusmodi, nonnisi deficienter; habetur enim de iis non scientia, sed opinio: unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, in quantum scilicet sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem. Cont. Gent. c. 55. n. 10.

[2]) Oischinger. Die specul. Theol. des h. Thomas. S. 200.

kommen (n. 139). Wie aus dem eben Gesagten einleuchtet, gilt nämlich jener Grundsatz nur von der unmittelbaren Erkenntniß, welche das Erkannte nicht durch Anderes, sondern durch es selbst, und darum so wie es in sich ist, auffaßt, und nur was ein Erkenntnißprinzip zufolge seiner natürlichen Beschaffenheit in solcher Weise zu erkennen im Stande ist, wird als sein eigenthümlicher Gegenstand bezeichnet. Keinem geschaffenen Geiste ist es aber durch seine Natur gegeben, Gott unmittelbar und wie er in sich ist, zu erkennen. — Ferner aber wurde am angeführten Orte (n. 139) bemerkt, daß durch jenen Grundsatz selbst zwischen dem eigenthümlichen Gegenstand und dem Erkenntnißprinzip nicht gerade eine Gleichartigkeit des Seins und Wesens behauptet wird. Wie wir also daraus, daß der Sinn nur Erscheinungen erkennt, nicht folgern, daß das sinnlich Erkennende nur Erscheinung, nicht Substanz sei, sondern daß sich in seiner Substanz das, was den Erscheinungen als solchen eigen ist, die Unstätigkeit und Zufälligkeit wiederfinde: also werden wir auch durch jenen Grundsatz gewiß nicht genöthigt, die menschliche Seele, weil ihr eigenthümlicher Gegenstand, das Intelligible in dem Sinnlichen, als solches nicht in der Wirklichkeit da ist, für ein Abstractum zu erklären, sondern nur, von dem wirklichen Wesen der Seele das zu behaupten, was dem Intelligiblen als solchem, und darum auch dem bloß idealen eignet, nämlich jene Erhabenheit über die Zeit, welche mit der Unwandelbarkeit des Seins gegeben ist. Und damit wäre also auch die zweite Schwierigkeit, die der Einwurf erhob, bebeseitigt. —

852. Es bringt aber der h. Thomas den eben betrachteten Beweis mit jenem in Verbindung, den man aus dem unüberwindlichen Verlangen des Menschen nach ewiger Fortdauer und vollkommner Glückseligkeit zu führen pflegt. Weil ein sinnliches Wesen alles, was es erkennt, in den Schranken der Zeit und des Raumes erkennt; so kann auch sein Verlangen über diese Gränzen nicht hinausgehen: dem Menschen aber, der das Sein und Wesen an sich ohne jene Schranken erkennt, muß es natürlich sein, Ewiges zu begehren. Die Thiere also haben nur einen Trieb, das augenblickliche Sein, wie es Gegenstand ihrer Erfahrung ist, zu bewahren, der Mensch aber verlangt ewig zu leben[1]). — Ebenso

[1]) Unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus

erkennt ein mit Vernunft begabtes Wesen nicht bloß dieses oder jenes Gute, sondern das Gute selbst, und daraus muß in ihm jenes Verlangen nach vollkommner Glückseligkeit, das wir in uns gleich einem unauslöschlichen Durste erfahren, entspringen. Weil also dieses Verlangen, je tiefer es in der Natur des Menschen gegründet ist, desto wahrer sein muß; so sind wir berechtigt, die Glückseligkeit, die in diesem Leben nicht zu finden ist, in einem andern zu erwarten. Der h. Bonaventura legt auf diesen Beweisgrund das größte Gewicht[1]; unsere Leser aber mögen urtheilen, ob derselbe beim h. Thomas ohne speculative Begründung dastehe: denn auch dies liest man bei seinen neuesten Gegnern.

Wie endlich die Immaterialität der Seele in mehr als einer Weise aus der Freiheit des Willens dargethan wird, also finden wir auch in dieser eine Bürgschaft für ihre Unsterblichkeit. Vermöge der Freiheit seines Willens ist der Geist über alle Macht der Natur erhaben, so daß kein äußerer Einfluß ihn bestimmen kann, zu wollen, was er nicht will, oder nicht zu wollen, was er will. Ist aber seine Thätigkeit den Naturkräften nicht unterworfen; so kann er durch dieselben noch viel weniger seines Daseins beraubt werden. Denn unter dem Sein und der Thätigkeit als seiner Erscheinung besteht ein solcher Zusammenhang, daß ein Wesen, welches dem Sein nach andern unterworfen ist, auch in seiner Thätigkeit nicht unabhängig sein kann, und umgekehrt. Daher sehen wir denn auch, daß dieselben äußern Einflüsse, welche die Sinnlichkeit aufregen, Empfindungen, Triebe, Leidenschaften wecken, wenn sie übermäßig gesteigert werden, den Tod herbeiführen. Obschon nun auch der Mensch dieser Nothwendigkeit insoweit unterliegt, daß er das sinnliche Empfinden und Begehren nicht in seiner Gewalt hat; so kann er doch mit seinem Willen jeder äußern Macht widerstehen, und dadurch in seinem höhern

---

autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

S. p. 1. q. 75. a. 6. — Ausführlicher Cont. Gent. l. c. n. 5.

[1]) Licet in cognitionem immortalitatis animae rationalis multiplici via possimus deduci et manuduci, potissimus tamen modus deveniendi in ejus cognitionem est ex consideratione finis; et hunc modum praecipue approbat Augustinus. l. c.

Leben seine Freiheit und Unabhängigkeit behaupten. Wir müssen also schließen, daß auch im Tode nur sein Leib und das sinnliche Leben, nicht aber auch seine Seele und ihr geistiges Leben zerstört werden[1]).

Auch mit diesem aus der Natur der Seele entnommenen Beweisgrund hängt ein moralischer eng zusammen. In Folge der Willensfreiheit ist der Mensch des sittlichen Verdienstes und Mißverdienstes fähig. Weil also Gott die Welt, die er geschaffen hat, auch regiert; so muß seine Gerechtigkeit den Guten und Bösen nach Verdienst vergelten. Dies geschieht aber, wie die Erfahrung lehrt, nicht im gegenwärtigen Leben; so muß es also ein zukünftiges geben[2]). Auf diesem Wege hatten bereits die Weisen des Alterthums, namentlich Plato[3]) und Cicero[4]), die in allen Menschen tief wurzelnde Ueberzeugung belebt und bekräftigt; wie wir bei denselben auch mehr als einen der oben entwickelten Beweise finden; unter den hh. Vätern aber ist es besonders Chrysostomus, der aus der Gerechtigkeit und Vorsehung Gottes mit aller Stärke und Klarheit die Nothwendigkeit einer ewigen Vergeltung darthut[5]).

853. Weil wir die Einwendungen, durch welche neuere Schriftsteller einige der Beweisgründe, deren sich die Vorzeit bediente, zu entkräften suchen, bereits erwogen haben; so bleibt uns noch übrig, jene Bemerkungen zu prüfen, durch welche man die Scholastiker und namentlich den h. Thomas eines Widerspruchs mit sich selber überführen will.

---

[1]) Cum esse et operari sint inter se apta et connexa, necesse est, ut si res aliqua quoad suum esse ita alteri subjecta est, ut possit ab ea vinci et superari et corrumpi; eadem quoque subjecta sit quoad operationem et contra . . . . Nulla causa naturalis est, quae mentem, ut est ratione et voluntate praedita, possit adigere, ut aliquid faciat praeter naturam suam vel ut velit, si nolit, aut impedire, quominus aliquid velit, si id sibi placet, et id actu intelligat, quod potest intelligere per speciem intelligibilem jam ante acquisitam . . . . . Quod si nulla vis illi quoad proprias operationes praevalere potest, certo neque ulla praevalebit, ut ex suo illam Esse ullo modo exturbare queat.

Greg. a Valent. l. c.

[2]) S. Thom. in l. 2. Dist. 19. q. 1. a. 1. S. Bonav. Greg. a Valent. Suarez. ll. cc.

[3]) Im Phädon gegen Ende.

[4]) Quaest. tuscul. l. 1.

[5]) In ep. ad Coloss. hom. 6. In ps. 111. und vorzüglich De provid. serm. 4.

Günther sagt zu dem Ende: „Das Räthsel: Wie die Seele einerseits mit dem Leibe — dem sie sich ihrer Urbestimmung nach als Form verbindet — nur eine Substanz ausmache; andererseits aber doch auch von ihm ablöslich sei, — wenn auch nur auf kurze Zeit bis zur allgemeinen Auferstehung — dieses Räthsel, (oder wenn man lieber will, dieser Widerspruch) ist weder durch die thomistische Psychologie, noch durch Charakteristik der Stufenleiter gelöst; obschon der Versuch einer solchen Lösung ihm zu größerer Ehre gereicht, als wenn er im Voraus an einer Lösung verzweifelnd sich mit der wohlfeilen Nichtwisserei getröstet hätte“ [1]).

Demzufolge soll also der Widerspruch darin liegen, daß die Seele mit dem Leibe eine Substanz bilde, und doch von ihm getrennt werden könne. Aber wenn nach der Lehre des h. Thomas Leib und Seele zu einer Substanz verbunden sind; so ist diese eine Substanz jedoch aus zwei substanzialen Prinzipien zusammengesetzt. Auch der materielle Bestandtheil des Menschen ist Substanz, wenngleich insofern eine unvollendete, als er seine Bestimmtheit, und darum auch seine Wirklichkeit als menschlicher Leib durch die Seele erhält. Allein wenn deßhalb die Seele im Leibe des Menschen thut, was im Stoffe der Naturdinge die substanziale Form; so folgt darum nicht, daß sich die Seele zum Leibe durchaus so, wie diese Form zum Stoffe verhalte. Denn, um das schon oben Erörterte hier noch einmal in Kürze zusammenzufassen, wenn der Stoff, um da zu sein, der Form als des ihn bestimmenden Prinzips bedarf; so bedarf die Form, um zu subsistiren, des Stoffes als des Subjects, das sie trage: und darum können Form und Stoff nur in Vereinigung, oder was dasselbe ist, sie können nur dadurch sein, daß das Ganze ist. Die menschliche Seele aber bedarf zwar des Leibes, um ein Dasein zu haben, in welchem sie alle ihre Vermögen in der ihr natürlichen Weise entwickeln könne; aber keineswegs, um überhaupt da zu sein, weil sie ihre Subsistenz in sich hat, sich selbst Träger ist. Sie ist also auch nicht in demselben Sinne, wie die Formen der Naturwesen eine unvollendete Substanz, und eben deßhalb wird sie auch mit dem Leibe nicht in derselben Weise zu einer Substanz. Ein Ganzes offenbart sich in dem Maße als eine Substanz, in welchem es das eine Prinzip aller seiner Thätigkeit ist. Hätte also der h. Thomas gelehrt, was Günther ihm — nach Ventura's Bericht —

[1]) Vorsch. Bd. 1. S. 374.

in den Mund legt, daß wie der Leib nichts ohne die Seele, so diese auch nichts ohne den Leib vermöge; dann ja, wären im Menschen Leib und Seele in derselben Weise eine Substanz, wie sie es in den sinnlichen Naturwesen sind. Denn in diesen giebt es keine Thätigkeit, die nicht Thätigkeit des Leibes und der Seele in ihrer Vereinigung wäre, da auch die edelste Thätigkeit Thätigkeit eines Organs ist; aber im Menschen giebt es zwar keine Thätigkeit, in der nicht die Seele als Prinzip betheiligt wäre, wohl aber giebt es in ihm eine Thätigkeit, an welcher der Leib keinen Antheil hat. Die Seele ist also nicht in der Art mit dem Leibe zu einem Prinzip geworden, daß sie ohne ihn nichts vermöge; sie ist, wie der h. Thomas sich ausdrückt, mit dem Stoffe vereinigt, ohne in ihn versenkt zu sein. Demzufolge läßt sich also auch nicht schließen, daß sie, wenn der Organismus des Leibes zerstört wird, mit diesem müsse aufhören zu sein[1]). —

854. Aber nun tritt ein anderer Gegner[2]) mit dem Einwurfe hervor: da doch im Tode das sinnliche Leben des Menschen aufhöre, so müßte die Seele, wenn sie das Prinzip desselben wäre, theils sterblich theils unsterblich sein, und eben dies soll der h. Thomas in ausdrücklichen Worten behauptet haben. — Wenn dem also wäre, so müßten wir freilich in diesem Punkte die Vertheidigung seiner Lehre aufgeben. Allein auch dieses Mal übernimmt er die Vertheidigung selbst. Wo er den Lehrsatz behandelt, daß

---

[1]) Uebrigens hatte sich der h. Thomas selbst schon diesen Einwurf gemacht: Quorumcunque est unum esse, non potest corrumpi unum sine corruptione alterius, cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Sed formae et materiae est unum esse, cum esse debeatur composito, quod ex utroque resultat. Ergo non potest esse corruptio materiae sine corruptione formae. Sed anima est forma corporis. Ergo corrupto corpore etiam anima corrumpitur. Er antwortet: Sicut dicit commentator in 3. de anima, intellectus non eodem modo dicitur forma cum aliis formis materialibus: quod quantum ad hoc dico verum esse, (licet ipse aliud intendat), quod anima, cum habeat esse absolutum, ut ejus operatio ostendit, non habet esse per esse compositi, quin potius compositum per esse ejus: et ideo corrupto corpore non corrumpitur per accidens anima, sicut aliae formae, quae non sunt nisi per esse compositi, nec aliquam operationem habent nisi mediante materia.

In l. 2. Dist. 19. q. 1. a. 1. ad 3.

[2]) Oischinger a. a. O. S. 214.

jene drei Prinzipien, die man als vegetative, sinnliche und intellectuelle Seele bezeichne, im Menschen nicht drei Substanzen, sondern drei Vermögen einer Substanz seien, ist eben dies die erste Schwierigkeit, die er sich entgegenstellt: Eine und dieselbe Substanz kann nicht zugleich sterblich und unsterblich sein; nun erstirbt aber im Menschen das Prinzip des organischen und sinnlichen Lebens, somit kann es mit dem Prinzip des intellectuellen Lebens, das im Tode nicht untergeht, unmöglich eine und dieselbe Substanz sein[1]). — Beantwortet nun der Heilige diese Einrede etwa dadurch, daß er begreiflich zu machen sucht, wie dieselbe Substanz zugleich sterblich und unsterblich sein könne? Nicht doch: er giebt vielmehr den Grund an, wessentwegen die Seele des Menschen, darum weil sie zugleich sinnliches Lebensprinzip ist, nicht sterblich sein muß. Um Grund des sinnlichen Lebens sein zu können, braucht ein Prinzip nicht unvergänglich zu sein, und darum ist die nur sinnliche Seele sterblich: wohl aber kann ein Prinzip nicht Grund des intellectuellen Lebens sein, wenn es nicht immateriell und deßhalb unvergänglich ist, und darum ist die Seele, welche des einen wie des andern Lebens Prinzip ist, unsterblich. Denn wenn das Vermögen, sinnliches Leben zu begründen, dem Prinzip die Unvergänglichkeit nicht giebt; so kann es doch dieselbe ihm ebensowenig nehmen[2]). — Diese Lösung der Schwierigkeit wird durch eine oben erwähnte Erfahrung erläutert und bestätigt. Wenn ein Mensch erblindet, so wird in dem verletzten Organ die Sehkraft zerstört. Warum aber kehrt diese zurück, wenn das Organ wieder hergestellt wird, wenn nicht, weil in der Seele das Vermögen bleibt, sie dem geeigneten Organe mitzutheilen? So können also auch alle sinnlichen Lebenskräfte im Tode schwinden,

---

[1]) Corruptibile et incorruptibile non sunt unius substantiae. Sed anima intellectiva est incorruptibilis: aliae vero animae, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles: Ergo in homine non potest esse una essentia animae intellectivae, sensitivae et nutritivae.

[2]) Dicendum, quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc, quod est sensitiva, sed ex hoc, quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est; quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis: licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

S. p. 1. q. 76. a. 3. ad 1. Cf. Quaest. disp. de anima art. 14. ad 12.

ohne daß deßhalb in der Seele das Vermögen aufhöre, welches sie im Leibe, so lange er für dieselben empfänglich d. i. für die Lebensverrichtungen tauglich war, ausgegossen hatte.

Aber der h. Thomas soll nichtsdestoweniger ausdrücklich behaupten, daß die menschliche Seele, insofern sie sinnliches Lebensprinzip ist, dem Tode unterworfen, insofern sie aber intellectuelles Prinzip ist, unsterblich sei. Offenbar hätte er sich dann widersprochen, und wir müßten in diesem Falle das, was er in seinem letzten und vollendetsten Werke, der Summa theol. sagt, als eine Verbesserung jenes frühern Ausspruches ansehen. Indessen ist der Irrthum, den dieser Ausspruch, — wenigstens dem Wortlaute nach enthält, — gar zu plump, als daß er dem großen Denker jemals hätte entgehen können. Die Worte nämlich, auf welche man sich beruft, sind wiederum einer von jenen kleinen Schriften entnommen, deren Aechtheit mehr als zweifelhaft ist[1]). Und gewiß, gäbe es auch keine andern Gründe, als diese einzige Stelle; so würde sie genügen, die Aechtheit der Schrift, aus der sie genommen ist, in Zweifel zu ziehen. Denn möge auch jene Stelle die Deutung zulassen, daß die menschliche Seele insofern zum Theile sterblich sei, als im Tode die actuellen Kräfte des sinnlichen Lebens aufhören; so läßt sich doch eine so verfängliche Ausdrucksweise beim h. Thomas um so weniger vermuthen, als er nicht bloß in den beiden von uns citirten Werken eine ganz andere Sprache führt, sondern überdies in einem seiner ersten Werke eben den Satz, daß des Menschen Seele theils sterblich theils unsterblich sei, als einen Irrthum der Araber bekämpft. Weil nämlich diese dafür hielten, daß das intellectuelle Prinzip in allen Menschen dasselbe sei, eine geistige Substanz, welche sich mit den mensch-

---

[1]) Est enim (anima humana) infima formarum incorruptibilium et suprema formarum corruptibilium, et propter hoc est partim separata a materia et partim in materia; secundum intellectum namque et voluntatem separata et incorruptibilis est, et quantum ad hoc pertinet ad genus substantiarum separatarum; sed secundum alias potentias est actus materiae et secundum illas corruptibilis, et sic pertinet ad genus formarum materialium, quae sunt corruptibiles.

Opusc. 45. De pluralitate formarum.

Es giebt allerdings Gelehrte, welche diese Schrift den ächten Werken beizählen; weil es sich in den Verzeichnissen der ältesten Biographen des Heiligen finde. Aber dieselben bemerken, daß es jedenfalls durch eingeschaltete Stellen gefälscht sei.

lichen Individuen, die als solche nur sinnbegabte Wesen seien, vereinige, und sie an ihrem Denken theilnehmen laße; so mußten sie auch behaupten, daß im Menschen der sinnliche Lebensgrund sterblich, der geistige aber unsterblich sei[1]).

---

[1]) Tertia positio est eorum, qui dicunt, animam intellectivam secundum quid corruptibilem esse, et secundum quid incorruptibilem: quia secundum hoc, quod de anima est huic corpori proprium, corrumpitur corrupto corpore, secundum autem id, quod omnibus est commune, incorruptibilis est. Ponunt enim intellectum esse unum in substantia animarum: quidam agentem et quidam possibilem, et hunc esse substantiam incorruptibilem, et in nobis non esse nisi phantasmata illustrata lumine intellectus agentis, et moventia intellectum possibilem, quibus intelligentes sumus, secundum quod per ea continuamur intellectui separato. Ex quo sequitur, quod si id, quod est proprium, destruitur, tantum communi remanente, ex omnibus animabus humanis una tantum substantia remaneat, dissolutis corporibus. Haec autem positio, quibus rationibus innitatur, et quomodo improbari possit, supra dictum est (dist. 17). In 2. Dist. 19. q. 1. a. 1.

Viertes Hauptstück.

Vom Ursprung der menschlichen Seele.

I.

Die verschiedenen Ansichten und ihre Vertreter.

855. Ueber den Ursprung der menschlichen Seele wurde von jeher viel gestritten, und selbst einige Väter der Kirche waren der Ansicht, daß derselbe in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt sei. Die vielen Meinungen jedoch, welche im Laufe der Jahrhunderte Vertheidiger gefunden haben, lassen sich in drei Reihen ordnen. Zur ersten gehören jene, welche dem vielgestaltigen Pantheismus entsprangen. Dieselben kommen zwar darin überein, daß sie die Seelen aus der Substanz Gottes selbst hervorgehen lassen; sind aber übrigens, wie der Irrthum, der sie erzeugte, verschieden. Bald wird die Seele geradezu für einen Theil, bald für einen Ausfluß, bald für eine Besonderung und Erscheinung des göttlichen Wesens erklärt: je nachdem man das erste Prinzip aller Dinge entweder in kraß materialistischer Weise als ein körperliches oder als ein geistiges oder endlich als die Indifferenz von allem Unterschiedenen betrachtet. — Zur zweiten Reihe zählen wir die Meinungen, denen zufolge die Seelen, nicht anders wie die Leiber aus der Substanz der Eltern durch Zeugung hervorgehen. Es giebt deren zwei. Die erste will die Fortpflanzung des Menschen in allem so wie jene der Naturwesen erklären. Nachdem die plastische Kraft, die dem körperlichen Samen innewohnt, diesen organisirt hat; entsteht durch das Zusammenwirken der Naturkräfte die Seele, indem der Embryo belebt wird. In der andern Meinung hingegen wird dem Geiste als solchem ein besonderer Einfluß in der Zeugung zugeschrieben. Auch in den Naturwesen hat die Seele an der Zeugung Antheil: ist sie ja das Prinzip aller Thätigkeit, und kann ja jene plastische Kraft nur

deßhalb im Samen sein, weil er das Erzeugniß eines lebendigen Leibes ist. Aber in der Zeugung des Menschen soll die Seele nicht bloß, insofern sie den Leib belebt, sondern auch insofern sie immaterielles Prinzip ist, thätig sein, und daher mit dem körperlichen Samen auch ein geistiges Element gesetzt werden. Einige Gelehrten begnügten sich, die Weise, in welcher der Geist also sich mittheile, durch das Gleichniß eines Lichtes, das viele andere anzündet, ohne in sich vermindert oder verändert zu werden, zu veranschaulichen[1]): andere jedoch gaben eine bestimmtere Erklärung. Auch die geistige Substanz enthalte einen von jenem der Körper verschiedenen Stoff, und könne also auch einen ihr eigenen Samen hervorbringen, der in der Zeugung sich mit dem körperlichen vereinige. Dies ist, wie wir sehen werden, die Meinung, welche der h. Augustin, ohne sie anzunehmen, nicht zu verwerfen wagte. Beide erwähnte Ansichten werden bald Traduzianismus, bald Generatianismus genannt, obschon einige Schriftsteller unter dem Generatianismus nur die letztere verstehen, und die erstere mehr materialistische als Traduzianismus bezeichnet wissen wollen. —

856. Die dritte Reihe bilden jene Meinungen, nach welchen die menschliche Seele durch keine Art von Zeugung, sondern durch Schöpfung entsteht. Es giebt deren wiederum mehrere. Avicenna und andere Araber[2]) schrieben den Ursprung der menschlichen Seelen der fortgesetzten schöpferischen Thätigkeit jenes Engels zu, der die niedrigste Himmelssphäre bewege; so daß, während der Himmel auf die Bildung des Körpers Einfluß habe, jener Geist die Seele hervorbringe. Wir sagten: „der fortgesetzten schöpferischen Thätigkeit"; — denn nach dieser Philosophen Lehre war auch ursprünglich der Mensch und die ganze Körperwelt von den

[1]) Est et alius modus dicendi, quod animarum productio est per traductionem ex anima sicut caro ex carne; et sicut ab una candela accenduntur multae, sic ab anima per sui multiplicationem absque diminutione vivificantur multa corpora et de hoc aliquando dubitaverunt catholici tractatores et Augustinus maxime.

S. Bonav in l. 2 Dist. 18. a. 2. q. 3.

Andere bedienten sich des in unsern Tagen wieder aufgenommenen Bildes von dem Feuerfunken: Alii coelitus missas corporibus infundi affirmaverunt, alii ex traduce, alii ex coïtu masculino et feminino gigni, veluti ex ferro et lapide ad invicem concussis favilla excutitur.

Hugo Ether. De animarum regressu l. 2. c. 21. (Bibl. Max. Tom. 21). Ebenso berichtet schon S. Greg. Nyss. De anima c. 4.

[2]) De intellig. cap. 4. div. 3. Cf. Lib. de causis. prop. 5.

Engeln in's Dasein gesetzt. Sie meinten, es streite mit der Einfachheit und Einheit Gottes, Vieles zu erschaffen, und ließen also durch die göttliche Wirksamkeit nur den vollkommensten Engel werden. Dieser sollte in Folge der Erkenntniß, die er vom höchsten Prinzip habe, einen andern Geist von geringerer Vollkommenheit, und in Folge der Erkenntniß seiner selbst die Himmelssphäre, die er bewege, hervorbringen. Und so wurde ein Engel zum Urheber des andern, der letzte aber zum Schöpfer der Natur und des Menschen gemacht. Wie es aber mit der Einheit Gottes unverträglich sein sollte, eine Vielheit hervorzubringen, so mit seiner Unveränderlichkeit, immer von neuem zu schaffen. Jener Engel also, der die sublunarische Welt erschaffen, mußte fortwährend in der Zeugung die menschlichen Seelen, jedoch nicht sie allein, sondern auch die Thierseelen und alle Wesensformen hervorbringen[1]). Denn es waren eben diese Philosophen, die dafür hielten, daß die Naturkräfte nur den Stoff vorbereiteten und ein höheres Wesen die Formen schaffe (n. 78). Es war endlich dieser Engel auch jener intellectus agens separatus, der in unserm Geiste die Erkenntnißformen erzeugen sollte (n. 53). —

857. In dieser Anschauung der Welt durchdringen sich, wie man sieht, Aristoteles und Plato's Gedanken. Sie nimmt mit Aristoteles so viele Engel oder Intelligenzen an, als es Himmelssphären giebt, die von ihnen bewegt werden: die näheren Bestimmungen des Ursprungs derselben und ihres Einflusses auf diese unsere Welt sind aus der Ideenlehre Plato's entlehnt. Obwohl nun in ihr von Schöpfung geredet wird, und diese Araber wirklich gesinnt sein mochten, den Gedanken der wahren Schöpfung festzuhalten; so liegt doch die nahe Verwandschaft ihrer Anschauung mit der pantheistischen Emanationslehre am Tage. Und wenn man überhaupt nicht läugnen kann, daß zu dieser die platonische Philosophie zu allen Zeiten Veranlassung gegeben hat; so muß doch, was unsere Frage über die Seelen betrifft, anerkannt werden, daß Plato durch die Entschiedenheit und den unermüdlichen Eifer, womit er die wahre Unsterblichkeit, d. i. die individuelle Fortdauer der Seele vertheidigt, die verderblichste der Meinungen, die aus der pantheistischen Weltansicht entspringen, fern gehalten hat: obschon freilich auch diese Wahrheit bei ihm wieder durch die Seelenwanderung entstellt wird. — Fast ebenso verhält es sich mit Ari-

---

[1]) Cf. S. Thom. in l. 2. Dist. 18. q. 2. a. 2. — S. Bonav. l. c.

stoteles. Er behauptet nicht bloß, sondern begründet, wie wir sahen, die wesentliche Verschiedenheit des menschlichen Geistes von dem Lebensprinzip der Naturwesen, und aus der Freiheit von der Materie, worin nach ihm diese Verschiedenheit besteht, schließt er auf die Unsterblichkeit[1]). Aber um nichts davon zu sagen, daß er bei anderer Gelegenheit sich in einer Weise ausspricht, die den Zweifel veranlaßt hat, ob er diese Wahrheit mit Bestimmtheit erkannt habe[2]); so findet man auch bei ihm Spuren von der Seelenwanderung, und die Scholastiker bemerken mit Recht, daß er durch seine Lehre von der Ewigkeit der Welt zu dieser Annahme genöthigt war. Denn wenn die Welt, und zwar so wie sie ist, — denn das behauptet Aristoteles — von Ewigkeit besteht; so müssen die Seelen entweder im Tode untergehen, oder immer wieder mit andern Leibern vereinigt werden; weil es sonst eine unendliche Anzahl von abgeschiedenen Seelen gäbe, und diese unendliche Zahl zu gleicher Zeit bestehender Wesen, die in sich schon absurd ist, überdies täglich vermehrt würde[3]). Daher liest man denn auch bei Aristoteles über den Ursprung des menschlichen Geistes nichts, als jene bekannten Worte, daß er von außen komme. Es wird durch dieselben mit Bestimmtheit ausgesprochen, daß die Seele des Menschen von den Eltern nicht herrühre. Denn Aristoteles stellt die Frage, ob die Seelen im Stoffe, worunter er den weiblichen Samen versteht, sich bilden, oder mit dem männlichen Samen in ihn kommen; und wenn das, ob sie in diesem Samen geworden oder von außen (θύραθεν) sich mit ihm vereinigen. Dies letztere behauptet er: jedoch scheint in jenen seinen Worten: „nur die vernunftbegabte Seele, als etwas Göttliches, komme von außen," — zugleich zu liegen, daß diese Seele schon vor der Zeugung Dasein hatte. Denn daß die andern Seelen nicht nur nicht von außen kommen, sondern auch nicht von außen kommen können;

[1]) De anima. l. 3. c. 3. seqq. Cf. Metaph. l. 12. (al. 11.) c. 3. Ethic. l. 10. c 7. et 8. De generat. anim. l. 2. c. 3.

[2]) Es wurde darüber besonders im Anfange des 16. Jahrhunderts viel gestritten. Vergl. Suarez. De anima. l. 1. c. 11. — Theologie der Vorzeit. Bd. 4. n. 94.

[3]) Si generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari et corrumpi secundum totum temporis decursum. Aut ergo oportebit dicere, animas praeextitisse actu infinitas, si singulae animae singulis corporibus uniuntur, aut oportebit dicere, si animae sunt finitae, quod eaedem uniuntur nunc his nunc illis corporibus. S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 83. n. 10.

folgert er daraus, weil sie unmöglich vorher schon dasein konnten. Da sie nämlich nur als die Wirklichkeit des Körpers werden; so ist es ebenso unmöglich, daß sie ohne den Körper seien, als daß jemand ohne Füße gehe. Die vernünftige Seele allein kommt von außen, weil sie eine Wirklichkeit hat, die von der Wirklichkeit des Körpers unabhängig ist[1]). — Nichtsdestoweniger heißt es nun anderswo, jede substanziale Form entstehe erst mit dem Wesen, dessen Form sie sei: dies hindere jedoch nicht, daß einige nach der Auflösung jenes Wesens fortbeständen, wie dies vom menschlichen Geiste anzunehmen sei[2]). — Zwar haben einige Gelehrte sich bemüht, die oben betrachtete Stelle mit dieser in Einklang zu bringen[3]); doch möchte vielmehr hier die Bemerkung Anderer ihre Bestätigung finden, daß Aristoteles durch seine Meinung über die Ewigkeit der Welt nicht nur zu noch anderen irrigen Behauptungen, sondern auch zur Unbeständigkeit in richtigen Ansichten verleitet worden sei[4]).

---

[1]) *Ὅτι μὲν τοίνυν οὐχ οἷόν τε πάσας προυπάρχειν, φανερόν ἐστιν ἐκ τῶν τοιούτων. Ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματικὴ, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν· οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν· ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον. Οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ᾽ ἑαυτὰς εἰσιέναι οἷόν τε ἀχωρίστους οὔσας, οὔτ᾽ ἐν σώματι εἰσιέναι. Τὸ γὰρ σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς (ἐστί). Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. Οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.*

De generat. anim. l 2. c. 3.

[2]) *Εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομέναι, σκεπτέον. Ἐπ᾽ ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει· οἷον, εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ᾽ ὁ νοῦς.*

Metaph. l. 12. (al. 11.) c. 3.

[3]) Toletus in Arist. l. 3. de anima. c. 5. quaest. 15.

[4]) . . . . Hinc orta fuit inconstantia in verissimis opinionibus; quod infinitum (magnitudine vel numero) sit impossibile, et quod anima rationalis inceperit cum corporibus et post mortem non iterum redeat ad corruptibilia et mortalia corpora. Si enim mundus fuit ab aeterno et animae sunt immortales; ergo jam fuerunt productae adeoque dantur de facto infinitae animae; — vel si solum sunt finitae, ergo eaedem animae post mortem corporis redeunt infinitis vicibus ad corpora: ergo animae rationales non incipiunt cum corporibus sed ante erant; ergo redeundum est ad Platonicas et Pythagoricas fabulas de reditu animarum ad corpora; de circulationibus, quibus absolutis recurrant eaedem generationes; de oblivione, per quam animae, dum uniuntur materiae, obliviscuntur omnium, quae sciebant; de acquisitione scientiae per reminiscentiam, ad quas fabulas in aliis libris rejectas coactus est Aristoteles inclinare in problematibus

Maurus. In Arist. Metaph. l. 12. c. 5.

858. Auch Origenes Irrlehre, die unter dem Namen Präexistenzianismus bekannt ist, war aus der platonischen Philosophie entsprungen. Nach Origenes hatte Gott im Anbeginn nur geistige Wesen, und zwar solche, die in jeder Hinsicht sich vollkommen gleich waren, erschaffen. Nachdem aber ein großer Theil derselben gesündigt; rief er die Körperwelt in's Dasein, um die gefallenen Geister je nach dem Grade ihrer Schuld mit Leibern von feinerem oder gröberem Stoffe zu vereinigen. Wie es also himmlische Geister geben sollte, die in mehr oder weniger ätherischen Leibern wohnten; also meinte Origenes, hätten auch die verdammten Geister kalte und dunkle Körper erhalten, der Mensch aber sei zwischen diesen und jenen in die Mitte gestellt[1]). — Diese Mythe wurde, auch bevor der zweite Kirchenrath von Constantinopel das Anathem über sie ausgesprochen hatte, von den Vätern der Kirche mit Nachdruck als grober Irrthum bekämpft[2]). Es ist jedoch zu bemerken, daß Origenes die Seelen nicht etwa für ewig oder wie Plato zu sagen pflegt, für anfangslos hielt, noch auch über ihren Ursprung aus Gott in verfänglicher Weise redet; sondern mit Bestimmtheit lehrt, daß sie von Gott in der Zeit erschaffen worden.

859. Hier werden wir also zu der letzten der Ansichten, welche in dieser Frage besprochen zu werden pflegen, hingeführt: die menschliche Seele wird von Gott erschaffen, aber erst dann, wann sie mit dem Leibe vereinigt wird. Um den Gedanken an eine Präexistenz noch kräftiger auszuschließen, und die Art zu reden dem Verhältniß der Seele zum Leibe mehr anzupassen, drückt man auch den gegen Origenes zu vertheidigenden Satz also aus: „Die Seele wird nicht vor, sondern in dem Leibe erschaffen[3])," und dasselbe liegt in den bei kirchlichen Schriftstellern oft wiederkehrenden Worten: animas creando infundi et infundendo creari[4]). Diese Ansicht ist die in der Kirche herrschende Lehre.

Von allen kirchlichen Schriftstellern, die bis auf Augustin lebten, hat man bis jetzt außer Tertullian[5]) nur den keines-

[1]) De princip. l. 1. c. 7 et 8.

[2]) Theologie der Vorzeit. Bd. 2. n 471. f.

[3]) S. Thom. Summa. p. 1. q. 90 a. 3.

[4]) Der h. Bonaventura fährt a. a. O. fort: Est tertius modus dicendi catholicus et verus, quod animae non seminantur; sed formatis corporibus a Deo creantur, et creando infunduntur, et infundendo producuntur.

[5]) De anima c. 27.

wegs unbescholtenen Ruffin[1]) und etwa noch Makarius[2]) für die Lehre von der Zeugung der Seelen anführen können: während sich die berühmtesten Väter und Lehrer der Kirche in großer Anzahl für die Schöpfung der Seele aussprechen[3]). Indessen fand es der h. Augustin sehr schwer, diese Lehre mit jener von der Erbsünde, für die er so viel wider die Pelagianer kämpfen mußte, zu vereinbaren. Er prüfte also mit vieler Sorgfalt die Beweise, welche man für die Schöpfung der Seelen aus den heiligen Büchern vorzubringen pflegte; und da ihm dieselben nicht unwiderlegbar schienen, wünschte er, man möge den Pelagianern vielmehr in dieser Weise antworten: daß die Sünde Adams sich fortpflanze, und alle seine Nachkommen als Kinder des Zorns geboren werden, sei durch die klarsten Aussprüche des göttlichen Wortes außer allem Zweifel gestellt; ob aber die Seelen der Kinder ebensowohl, als die Leiber von den Eltern erzeugt oder von Gott erschaffen werden, sei ungewiß. Er verwirft wiederholt mit allem Nachdruck eine Zeugunslehre, nach welcher sich die Seele aus dem körperlichen Samen entwickeln, und folglich selbst körperlich sein würde, aber er fragt, ob es nicht möglich sei, daß in geheimnißvoller Weise mit dem körperlichen Samen ein geistiger sich vereinige, und getraut sich diese Frage weder zu verneinen, noch zu bejahen[4]). —

---

[1]) Siehe das Werk des h. Hieronymus: Adversus Ruffinum l. 2. n. 8. seqq.

[2]) Seine wenigen Worte lauten: *Οἱ ἐπὶ γῆς πατέρες ἐκ τῆς ἑαυτῶν φύσεως γεννῶσι τέκνα, ἐκ τοῦ σώματος αὐτῶν καὶ τῆς ψυχῆς.*

Hom. 30. n. 1.

Mit Bestimmtheit läßt sich aus denselben seine Ansicht nicht erkennen. Denn daraus, daß Leib und Seele vereinigt zeugen, was Niemand läugnet, folgt nicht, daß Leib und Seele gezeugt werden. Insofern jedoch scheint Makarius dies sagen zu wollen, als man sonst keinen Grund sieht, weßhalb er das *ἐκ τῆς ἑαυτῶν φύσεως* durch den Zusatz *ἐκ τοῦ σώματος* . . . . nachdrucksvoll erkläre.

[3]) Clem. Alex. Str. IV. 26. VI. 15. — Athanas. Contra Apollin. l. 1. c. 4. Cont. Gent. l. 1. Greg. Naz. in laudem Virg. v. 392. Ephraem. De perf. Monach. Chrysost. in varia loca Matth. hom. 22. Cyrill. Alexandr. Epist. I. Lactant. De opif. Dei c. 19. Inst. l. 2. c. 12. l. 3. c 18. Hilarius. De Trinitate l. 10. Ambrosius. de Noë et Arca. c. 4. — Am ausführlichsten wird die Frage vom h. Hieronymus behandelt, nicht bloß in dem angeführten Werke gegen Ruffin, sondern auch: Ep. 38. (al. 61.) ad Pammachium. Ep. 226. (al. 82.) ad Marcellinum. In Eccles. cap. ult.

[4]) Nam et illi, qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita ex parentibus trahi dicunt, si Ter-

Wenn nun aber ein Schriftsteller unserer Tage viel weiter geht, behauptend, „der h. Augustin huldige im Grunde genommen dem Generatianismus, spreche sich nie gegen denselben aus, und das ganze Zugeständniß gegen den Creatianismus bestehe nur darin, daß er ihn nicht geradezu verdamme, und unter gewissen Bedingungen zu vertheidigen erlaube[1])": so ist das ungegründet. In sämmtlichen Schriften, worin Augustin diesen Gegenstand berührt, auch in jenen, die er am Ende seines Lebens verfaßte, wiederholt er, was er in der ersten sagt: er wisse sich nicht zu entscheiden, und fühle sich bald zu dieser bald zu jener Ansicht hingeneigt[2]). Wenn er die Gründe, welche man für den Creatianismus vorbrachte, beantwortet; so widerlegt er ebensowohl die Beweise, mit welchen man den Generatianismus erhärten wollte, und tadelt in den schärfsten Ausdrücken jene, welche mit Verwerfung des Creatianismus für den Generatianismus sich entscheiden[3]). Hatte er anfangs gesagt, daß er auf beiden Seiten gleich starke Gründe finden würde, wenn nicht die Lehre von der Erbsünde für die Zeugung der Seele spräche[4]): so sagte er später, daß er sich sofort

---

tulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, quo quid perversius dici potest?
Epist. ad Nptat 190. (al. 157.)

In derselben Schrift bestimmt er die ihm zweifelhafte Frage also: Utrum incorporeum semen animae sua quadam occulta et invisibili via seorsum ex patre currat in matrem, cum fit conceptus in femina. Cf. De Gen. ad litt. l. 10. c. 20.

[1]) Frohschammer. Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen. S. 62.

[2]) Ego adhuc inter utrosque ambigo et moveor, aliquando sic, aliquando autem sic. De Gen. ibid. c. 21. — Quarum rerum atque causarum consideratione permovear, ut in neutram assertionem meus inclinetur assensus . . ., nimis longum est hac epistola expromere. Ep. ad Optat. 190. n. 2. — Ego nec defendo nec refello. — De orig. animae l. 1. c. 16. — Ebenso Retract. l. 2. c. 45.

[3]) Itemque illi, qui propaginem animarum inconsiderata temeritate defendunt, inter alia testimonia, quae suae causae suffragari arbitrantur etc. Ep. ad Optat.

Ebenso prüft er Ep. ad Hier. 166. (al. 28.) n. 11. seqq. die Gründe der Generatianer, und sagt, daß sie, den einzigen von der Erbsünde ausgenommen, leicht zu widerlegen seien.

[4]) His igitur, quantum pro tempore potuimus pertractatis, omnia paria vel paene paria ex utroque latere rationum testimoniorumque momenta pronuntiarem, nisi eorum sententia, qui animas ex parentibus creari putant, de baptismo parvulorum praeponderaret.
De Gen. l. c. c. 23.

für den Creatianismus entscheiden würde, wenn man ihm diese eine Schwierigkeit löse[1]), und mußte also von derselben abgesehen, die Gründe für die Erschaffung der Seelen seitdem als überwiegend erkannt haben.

860. Das Verfahren des h. Augustin fand bei Vielen, besonders in der abendländischen Kirche Beifall, und wurde auch später von sehr gewichtvollen Männern empfohlen. Nicht bloß der Schüler des Heiligen, Fulgentius, sondern auch Gregor der Große, der h. Eucherius und der h. Isidor wollen, daß man über den Urspung der Seele nichts mit Gewißheit behaupte[2]). Das hat jedoch Leo den Großen nicht abgehalten, in dem berühmten Erlasse an Torribius von dem Ursprunge der Seelen im Sinne des Creatianismus zu reden[3]), noch auch, um nichts von den zahlreichen andern Schriftstellern zu sagen, die Kirchenlehrer Beda und Bernhard[4]), sich auf das Entschiedenste für dieselbe Lehre auszusprechen. Zu Gunsten des Generatianismus hingegen hat man auch in diesem ganzen Zeitraume nur einige wenige Worte des Anastasius Presbyter auffinden können. Dieser also, Ter=

---

[1]) Unde illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam — er redet von der Erbsünde — non oppugnat, sit et mea: si oppugnat, non sit et tua. Ep. ad Hier. n. 25.

[2]) S. Fulgent. De praedest. et grat. l. 3. c. 18. — S. Greg. Epist. l. 7. ep. 53. ad Secundinum. — S. Euch. In Gen. l. 2. a. 2. — S. Isid. De offic. eccl. l. 2. c. 23.

[3]) Von den Priscillianisten redend sagt er: Omnes eos catholica fides a corpore suo unitatis abscidit, constanter praedicans atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere; nec ab alio incorporantur nisi ab opifice Deo, qui ipsarum est creator et corporum. Ep. 93. c. 10.

Diese Entscheidung ist also gegen den Irrthum der Priscillianisten gerichtet, dem zufolge die Seelen vor den Leibern erschaffen waren, und von feindseligen Geistern in diese eingeschlossen wurden. Insofern aber beruft man sich auf dieselbe auch wider den Generatianismus, als die Ausdrucksweise, in der sie gegeben ist, diesem wiederstreitet. Denn wenn die Seelen den Leibern eingehaucht, und von keinem andern als von Gott mit denselben vereinigt werden: so müssen sie auch Gott allein zu ihrem Urheber haben, und daher Gott in strengerem Sinne Schöpfer der Seelen als der Leiber sein. Uebrigens legt man auf dieses Zeugniß größeres Gewicht, weil es in einem päbstlichen Sendschreiben enthalten ist, das in der ganzen Kirche stets als dogmatische Urkunde angesehen wurde.

[4]) V. Beda. De elem. Philos. c. 4. — S. Bernard. Serm. 2. de Nativ. Dni. sub finem, wo es von der Seele heißt: creando immittitur, et immittendo creatur.

tullian, Makarius und Ruffin sind die einzigen kirchlichen Schriftsteller, welche sich für die Zeugung der Seelen ausgesprochen haben[1]).

Schon vor dem h. Bernhard wurde in der ganzen Kirche mit Verwerfung aller andern Ansichten der Creatianismus als die allein wahre festgehalten[2]), und von dieser Zeit an mit immer größerer Zuversicht behauptet. Die ganze Scholastik entschied sich für dieselbe. Denn wie man auf der einen Seite dafür hielt, daß die Erschaffung der einzelnen Seelen mit der Lehre von der Erbsünde in keinem Widerspruch stehe; so glaubte man auf der andern Seite mit voller Klarheit zu erkennen, daß die Erzeugung der Seelen mit der Geistigkeit, und folglich auch mit der Unsterblichkeit derselben ganz und gar unverträglich sei. — Obwohl wir diese Lehre hier nicht vom theologischen Standpunkte aus behandeln, so müssen wir jedoch, um diese geschichtliche Uebersicht zu vervollständigen, bemerken, daß es irrig ist, wenn man gewöhnlich dafür hält, es liege durchaus keine kirchliche Entscheidung dieser Frage vor. Als es sich um die Wiedervereinigung der Armenier mit der katholischen Kirche handelte, stellte der Papst Benedict XII. unter andern die Bedingung, daß die Bischöfe Armeniens, in einem Concil vereinigt, gewisse Irrthümer wider die Glaubenslehre, die man in jenen Gegenden verbreitet hatte, feierlich verwürfen. Der fünfte dieser Irrthümer ist aber eben dieser: „daß wie der Leib des Menschen vom Leibe, so auch die Seele von der Seele durch eine geistige Fortpflanzung, wie ein Licht von einem andern Lichte erzeugt werde." Die Bischöfe Armeniens unterwarfen sich ohne Schwierigkeit der Aufforderung des Papstes, und erklärten in ihrem Antwortschreiben, daß jene Lehre in der armenischen Kirche immer

---

1) Beim h. Petrus Chrysologus liest man: Inanis est patris matrisque labor, nisi in germine affuerit opus et autoritas conditoris (Serm. 6.), welche Worte, wie man sieht, ebensowohl von der bloßen Mitwirkung Gottes, als von einem schöpferischen Einfluß verstanden werden können; und daher hat man sich auf sie für und wider den Traduzianismus berufen. — Ueber Thodoret werden wir später Gelegenheit haben, einiges zu bemerken.

2) Siehe außer Gennadius. De dogm. eccl. c. 13. Rhab. Maur. De universo l. 4. c. 10. Rupertus Abbas. In Genesin. l. 2. c. 21. Hugo Ether. De anim. regressu l. 2. c. 21. Odo Damar. De peccato orig. l. 3. Und die Griechen Aeneas Gazaeus Theophr. p. 29. ed Tigur. Caesarius Dial. 2. interrog. 102. Severus Catena in c. 9. Joan. Procopius Gazaeus ad cap. 4. Exodi.

als Irrthum angesehen worden sei[1]). — In allen folgenden Jahrhunderten sind die Schriftsteller der katholischen Kirche in der Verwerfung der Seelenzeugung einverstanden; außer den ungläubigen Philosophen und Aerzten gab es nur noch einige protestantische Theologen, die dem Generatianismus huldigten, bis in unsern Tagen Klee Veranlassung gab, diesen Lehrpunkt wiederum als eine Streitfrage zu behandeln. Er gesteht zwar am Ende, daß der Generatianismus sich in unauflösliche Schwierigkeiten verwickle, stellt jedoch übrigens die Sache als unentschieden und zweifelhaft dar[2]).

II.

Beweise der Scholastik für die Schöpfung der Seelen.

861. Um nun in die Untersuchung selbst einzugehen, so behandeln die Scholastiker alle die eben erwähnten Meinungen, und manche behandeln sie mit dem h. Thomas[3]) in derselben Ordnung, in welcher wir sie vorgelegt haben. Nachdem sie also den Irrthum, daß die Seele aus der Substanz Gottes entspringe, widerlegt haben; beweisen sie zunächst, daß sie auch nicht aus der Substanz der Eltern, sondern nur durch Schöpfung entstehen kann. Nun folgt die Frage, wer sie erschaffe; und hier wird festgestellt, daß weder ein Engel noch ein anderes Geschöpf, sondern nur Gott

1) Item quod quidam Magister Armenorum Mechitaris, qui interpretatur Paraclitus, de novo introduxit et docuit, quod anima humana filii propagetur ab anima patris sui, sicut corpus a corpore et Angelus etiam unus ab alio; quia cum anima humana rationalis existens et Angelus existens intellectualis naturae sint quaedam lumina spiritualia, ex se ipsis propagant alia lumina spiritualia.
Aus der Antwort der Bischöfe: Hic error, quod anima hominis propagetur ab anima patris sui sicut corpus a corpore . . . . . semper fuit excommunicatus in Ecclesia Armenorum et maledictus sit.
Reynaldi Annal. eccl. an. 1341. nn. 46—49. Cf. an. 1346. n. 68. Marten. Vet. Script. Tom. VII. p. 319.

2) Dogmatik. Bd. 2. Thl. 2. B. 1. C. 2. Abschn. 3. §. 7. S. 313—319. Zw. Aufl.

3) Summa. p. 1. q. 90. per totam. In etwas anderer Ordnung bespricht der h. Lehrer dieselben Fragen Cont. Gent. l. 2. c. 83—89. In l. 2. Dist. 17. q. 1. a. 2. Dist. 18. q. 2. Quaest. disp. De pot. q. 3. a. 9. et 10.

ihr Urheber ist; und dann endlich gegen Origenes gezeigt, daß die Seele nicht von Anbeginn, und überhaupt nicht vor der Bildung des Leibes, sondern in diesem erschaffen wird. — Was die pantheistische Meinung, daß die Seele aus dem Wesen Gottes entspringe, anbelangt; so wird bewiesen, daß durch dieselbe jene Vollkommenheiten, ohne welche das höchste Wesen nicht gedacht werden kann, aufgehoben werden. Das erste und unerschaffene Wesen muß ewig sein, nicht nur in jenem Sinne, daß es immer war, sondern auch in diesem, daß es weder in seinem Dasein, noch in seinem Wirken oder Leben irgend eine Zeitfolge, ein Nacheinander giebt. Die Seelen aber werden, sind, wirken in der Zeit. Unmöglich also können sie zum Wesen Gottes gehören. — Aus demselben Grunde aber, weßhalb Gottes Wesen ewig ist, kann es auch nur als reinste Wirklichkeit und That gedacht werden; die menschliche Seele also, in deren Wesenheit es ruhende Vermögen und Kräfte giebt, die sich allmählig entwickeln und thätig werden, muß eben dieser Wesenheit nach von Gott verschieden sein. — Wie ferner das Wirken Gottes reine That ist, so ist das göttliche Sein reine Wirklichkeit; wenn aber die Seelen aus Gott entsprängen, so würde er seinem Sein nach sich entwickeln und sein Wesen selbst dem Wandel unterliegen. — Endlich aber kann Gott nicht die Wirklichkeit oder Form eines Andern sein; die Seele aber ist Form des Leibes[1]). — Weil diese Gedanken zum Theil schon oben erörtert wurden, und überdies in der folgenden Abhandlung wiederkehren; so möge es genügen, sie hier in Erinnerung gebracht zu haben. Wir wenden uns also zur zweiten Frage, ob die Seelen, wie die Leiber, aus der Substanz der Eltern entstehen.

862. Günther ist der Meinung, daß Thomas von Aquin, die kirchliche Lehre von der Schöpfung der Seelen festhaltend, mit seiner eigenen Speculation in Widerspruch gerieth[2]); jene Gelehrten aber, welche in unsern Tagen wieder für die Zeugung der Seelen das Wort nehmen, klagen die Scholastik an, daß sie durch eine unrichtige Theorie von der Zeugung sich habe verleiten lassen, die einzig wahre Lehre vom Ursprung der Seelen als Irrthum zu bekämpfen. Es sind die Gründe dieser, welche wir jetzt zu prüfen haben: auf Günthers Vorwurf werden wir im folgenden Hauptstück eingehen.

---

[1]) Cont. Gent. l. 2. c. 85.

[2]) Vorsch. Bd. 1. S. 374.

Wenn wir, also redet man zu Gunsten des Generatianismus, den Ursprung des Menschen, insoweit er der Beobachtung zugänglich ist, betrachten, und einen Blick auf die ganze Natur werfen; so kann uns von dieser Seite her gar kein Zweifel entstehen, daß der Mensch, ebenso wie alle Naturwesen, seinem vollen Wesen nach gezeugt werde. Ueberall in der Natur bringt ein Organismus einen andern ihm gleichartigen hervor. Mag nun immer der Mensch seiner Seele nach von den Naturdingen wesentlich verschieden und über sie erhaben sein; so bildet doch diese seine Seele mit dem Leibe ein Wesen, einen Organismus, und dieser Organismus, die eine Natur des Menschen ist es, welche zeugt. Ist also diese zeugende Natur eine vollkommene; so kann es nicht befremden, daß in ihr auch die Zeugungsmacht eine vollkommene sei. So wie die Pflanze Pflanzen, das Thier Thiere, also erzeugt der Mensch Menschen. — Und um so weniger, heißt es weiter, können wir uns veranlaßt finden, mit Aufhebung dieser Analogie in der Zeugung des Menschen ein unmittelbares Einwirken Gottes anzunehmen, als dadurch auf der einen Seite der Mensch herabgewürdigt, und auf der andern Seite eine Verhalten Gottes angenommen würde, das mit der Vollkommenheit seiner Vorsehung streitet. Die Zeugenden wären dann nicht mehr Urheber eines Menschen, sondern einer thierischen Fleischmasse, und dem in das sittliche Leben so tief eingreifenden Verhältniß der Kinder zu den Eltern würde seine tiefste Grundlage genommen. Wie aber die heiligen Urkunden berichten, daß Gott, nachdem er sechs Tage hindurch geschaffen, am siebenten ruhete; so muß es auch die Vernunft annehmbarer finden, daß der Schöpfer die Natur in solcher Weise eingerichtet, daß sie, um fortzubestehen, nur seines erhaltenden und mitwirkenden Einflusses bedürfte. Statt dessen muß die Lehre von der Schöpfung der Seele eine fortdauernde schöpferische Thätigkeit, eine ununterbrochene Reihe von Wundern annehmen. — Dazu kommt, daß die Zeugung des Menschen nur gar zu oft verbrecherisch ist. Nimmt man an, daß die Zeugenden Urheber des ganzen Menschen sind; so geschieht hier nur, was in allen sündhaften Werken: die Menschen mißbrauchen eine ihnen vom Schöpfer verliehene Macht. Soll aber die Seele von Gott erschaffen werden; so muß diese unmittelbare Thätigkeit Gottes sich mit dem unsittlichen Wirken der Menschen zur Hervorbringung eines und desselben Wesens vereinigen. — Aber nicht bloß der Hergang der Zeugung, sondern auch die Art und Weise der

Entwicklung des Menschen scheint darauf hinzuweisen, daß der Geist mit dem Leibe den Ursprung gemein habe. Wie nämlich der Leib allmählig sich ausbildet, und erst nach Jahren zur Reife gelangt; also auch der Geist. Ja, dieser ist lange Zeit in das sinnliche Leben dergestalt versenkt, daß er sich in seiner Eigenthümlichkeit gar nicht offenbart. Dieser Zustand des Schlummers und jenes langsame Heranreifen können nicht befremden, wenn, wie der Leib aus der körperlichen, so die Seele aus der geistigen Natur durch Zeugung entspringt. Denn wo immer in der Natur vollkommene Zeugung ist; da sehen wir zuerst in dem Samen die Lebenskraft schlummern, und vom Keime an sich langsam fortschreitend entfalten. Wenn hingegen die Seele durch die schöpferische Allmacht in's Dasein tritt, so sollte sie auch gleich von Anbeginn sich zu bethätigen fähig, und nicht ohne Bewußtsein und Freiheit sein. — Endlich aber läßt sich auch jene Einheit des Menschengeschlechtes, ohne welche, wie die Geschichte desselben überhaupt, so insbesondere die Erbsünde und Erlösung unbegreiflich bleiben, nicht erklären, wenn die Menschen nur dem Leibe und nicht auch der Seele nach von einander abstammen[1]).

863. Wenn alle diese Gründe für den Generatianismus zu sprechen scheinen, so glaubt man andererseits die Beweise, welche für die Schöpfung der Seelen vorgebracht werden, ohne Schwierigkeit entkräften zu können. Die ältern Theologen und namentlich der h. Thomas sollen gar nicht einmal den wahren Streitpunkt begriffen haben. Denn es handele sich, sagt man, nicht um das, was dieser zu beweisen suche, daß nämlich die vernünftige Seele nicht aus dem Samen verursacht werde; da nach dem Generatianismus die Seele aus der Seele und der Leib aus dem Leibe zusammen und zumal entstehen. — Vorzüglich aber findet man alle Beweisführungen der Scholastik deßhalb unwirksam, weil ihnen ein falscher Begriff von der Zeugung zu Grunde liege. Sie sollen nämlich die Zeugung für eine Theilung erklären und daraus schließen, daß sie mit der Einfachheit eines geistigen Wesens streite. Es sei aber sehr verkehrt, das Wesen der Zeugung in einer Theilung zu suchen. Vielmehr zeuge jeder Organismus nur in Folge seiner Einheit; und was etwa als ein Theil des Zeugenden betrachtet werden möge, der Samenstoff, sei nur das

---

[1]) Klee a. a. O. und ausführlicher Frohschammer a. a. O. S. 65. ff. 196 ff.

Medium dessen, was eigentlich durch den Zeugungsact gesetzt werde, des neuen Lebens nämlich, das aus dem Leben des Zeugenden entspringe. Aber selbst der Same sei nicht sowohl ein Theil, als ein Erzeugniß des Zeugenden. Wenn also die Naturwesen darum, weil sie leben, und nicht darum, weil sie Stoff enthalten, fähig sind, ein neues Leben zu setzen; wie sollte es nicht vielmehr der Geist sein, in welchem die Lebenspotenz eine höhere ist? — Zudem könne man nicht läugnen, daß auch die Thierseele einfach sei, und doch gebe man zu, daß sie durch Zeugung — entstehe. — Endlich aber dringe ja der h. Thomas insbesondere so sehr darauf, daß Gottes Einfachheit als die reinste und höchste gedacht werde, und gleichwohl zeuge Gott. So müsse also die Zeugung als solche mit der Geistigkeit und Einfachheit der menschlichen Seele nicht streiten[1]). —

Es ist nun zu bemerken, daß unter allen diesen Gründen und Einwürfen auch nicht ein einziger ist, den die Scholastiker nicht gekannt und erwogen hätten. Wir werden also zuerst ihre Beweisführung wider den Generatianismus etwas näher betrachten, und dann sehen, was sie auf jene Gegengründe erwiderten.

864. Den Streitpunkt haben wir oben schon bestimmt. Nun ist aber wunderlich, wie man in einem Athemzuge behaupten kann, der h. Thomas habe nicht gewußt, daß nach der Lehre des Generatianismus zwar der Leib aus dem Leibe, die Seele aber aus der Seele entstehe, und: er habe denselben daraus widerlegen wollen, daß die Seele nicht wie der Leib getheilt werden könne[2]). Wenn er ihn dadurch widerlegen wollte, so mußte er doch wohl wissen, daß nach dem Generatianismus die Seele aus der Seele entstehe. Und wie sollte er nicht, da sämmtliche Schriftsteller vor ihm, von Apollinar und Hieronymus bis auf Albert den Großen die Frage gerade so bestimmen[3])? Aber auch der h. Thomas

---

[1]) Klee a. a. O. — Frohschammer. Ursprung u. s. w. S. 67. ff. 96. ff. Vergl. auch Oischinger, die speculative Theologie des h. Thomas S. 225.

[2]) Oischinger. a. O.

[3]) Omne genus humanum quibus animarum causetur exordiis? Utrum ex traduce, juxta bruta animalia, ut quomodo corpus ex corpore sic anima generetur ex anima?

S. Hieron. Epist. 61. ad Pammachium.

Tertio quaeritur, utrum anima sit ex traduce, una ex alia, sicut quoddam genus haereticorum (die Apollinaristen nämlich) dixit. Dicebant enim, quod sicut corpus ex corpore est, ita anima ex anima.

B. Albert. M. Summa Th. p. 2. q. 72. n. 3.

selbst giebt am Schlusse eben des Hauptstückes, auf das man verweist, als Irrthum Apollinar's an, daß die Seelen von den Seelen, wie die Leiber von den Leibern gezeugt würden[1]); und bei anderer Gelegenheit beginnt er die Untersuchung mit derselben Erklärung[2]). Indeß, wie oben gesagt wurde, in doppelter Weise erklärte man sich die Zeugung der Seele. Nach einigen sollte sie durch die im körperlichen Samen wirkende plastische Kraft entspringen, während andere außer dem körperlichen einen geistigen Samen annahmen. Gegen beide Ansichten redet der h. Thomas, und seine Beweisführung ist in Kürze diese: Wenn die menschliche Seele, wie jene der Thiere, durch die plastische Kraft des leiblichen Samens entstände; so würde sie auch wie diese ohne Subsistenz sein. So muß sie also entstehen, wie subsistirende Wesen entstehen, d. i. entweder aus einem schon vorhandenen Stoffe (Subjecte) oder aus nichts. Sie kann aber aus keinem Stoffe entstehen: nicht aus einem körperlichen, weil sie dann selbst Körper sein würde; nicht aus einem geistigen, weil dann auch die geistigen Wesen einen Stoff enthielten, in Folge dessen sie, wie die Körper, ihrem Sein nach dem Wandel unterlägen. So muß sie also aus nichts und folglich durch Schöpfung entstehen. Denn ein subsistirendes Wesen aus nichts hervorbringen, heißt im eigentlichen Sinne Schaffen[3]). — Gegen die erste Meinung wird also aus der Subsistenz, gegen die andern aus der Immaterialität der Seele geschlossen.

865. Um diese Beweisführung ihren einzelnen Theilen nach zu erörtern, müssen wir zunächst jenen Lehrsatz in Erinnerung bringen, daß, wie von den Accidenzen, so auch von den wesentlichen Bestandtheilen der Naturdinge das Sein nicht schlechthin,

---

[1]) Per hoc autem excluditur error Apollinaris et sequacium ejus, qui dixerunt, animas ab animabus generari sicut a corporibus corpora. Cont. Gent. l. 2. 56.

[2]) Quidam dicebant: animam filii ex parentis anima propagari, sicut et corpus propagatur ex corpore. Quaest disp. De pot. q. 3. a. 9.

[3]) Nulli formae non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc, quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est (q. 75. a. 2.); unde sibi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia praejacenti neque corporali, quia sic esset naturae corporeae, neque spirituali, quia sic substantiae spirituales invicem transmutarentur; necesse est dicere, quod non fiat nisi per creationem. Summa p. 1. q. 90. a. 2.

sondern nur in untergeordneter Weise ausgesagt werden kann. Wie nicht die Ründe z. B. oder die Wärme, sondern der runde und warme Körper schlechthin existirt, die Ründe und Wärme aber nur insofern, als durch sie etwas rund oder warm ist: ebenso kommt das Sein eigentlich weder dem Stoffe, d. h. dem rein bestimmungslosen Urstoffe, noch der Form, welche ihn bestimmt, sondern nur dem aus beiden bestehenden Naturwesen zu: und dies darum, weil, wie die Accidenzen in ihrem Sein von der Substanz, so diese Bestandtheile der Wesenheit von einander abhängig, sich gegenseitig Ursache des Daseins sind (n. 677). Nur also in ihrer Vereinigung sind sie, und darum läßt sich auch von einem jeden nur mit Beziehung auf das andere, und nicht wie von dem Ganzen schlechthin sagen, daß es ist. Was aber vom Sein gilt, das gilt auch vom Werden. Wenn also neue Wesen in der Natur entstehen, so ist es weder der Stoff, noch die Form, sondern die aus ihnen bestehende Substanz, die wird; Stoff und Form aber werden nur in relativem Sinne, wie sie nur in relativem Sinne sind. — Hierauf ist die Unterscheidung in generari oder fieri per se und fieri per accidens gegründet. Daß etwas per accidens werde, soll nicht heißen, daß es nur zufälligerweise entstehe; wohl aber, daß es nicht für sich, sondern mit Beziehung und Abhängigkeit von einem Andern werde. Die Bewegung wird, weil der Körper bewegt wird, und die Wärme, weil der Körper erwärmt wird. Obschon nun die Lebensprinzipe der Naturwesen keine bloße Accidenzen oder Erscheinungen, sondern substanziale Prinzipe sind; so kommen sie doch darin mit den Accidenzen überein, daß sie nicht für sich, sondern nur in dem Stoffe, der durch sie belebt wird, sein und werden können. Darum also heißt es auch von ihnen, daß sie per accidens gezeugt werden. Was schlechthin wird, das ist der lebendige Körper, die Pflanze, das Thier, und das Lebensprinzip wird nur, insofern dies Ganze wird, das subsistirt[1].

---

[1]) Daher gehen beim h. Thomas den eben angeführten Sätzen diese voraus: Cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia, accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in l. 7. Metaph. (c. 1.) quod accidens dicitur magis entis, quam ens.

866. Man erinnere sich nun ferner, daß die Vereinigung, welche solche Lebensformen mit dem Stoffe haben, zugleich ein Versenkt- und Gebundensein ist. Es giebt kein Wirken des Thiers, auch nicht in der Wahrnehmung, das nur der Seele angehöre, sondern der beseelte Leib empfindet, und die lebendigen Organe nehmen wahr (n. 816). Wie aber das Wirken, so das Sein. Die Seele des Thiers hat kein Sein, als in und mit der Materie. Man hat sich also den Stoff in den lebenden Naturwesen nicht mit den Cartesianern als ein Lebloses, in dem ein Anderes wirke und lebe, sondern als einen wahrhaft lebendigen zu denken; aber doch nicht an sich ist er lebendig, sondern er ist zu einem lebendigen geworden, und kann wieder zum leblosen werden. Ich kann demnach in Wahrheit sagen, daß der Stoff in der Pflanze zu einem vegetirenden, im Thiere zu einem empfindenden Körper geworden ist, und ich habe dadurch das Wesen dieser Naturdinge ausgedrückt. Wenn man also die Hervorbringung der Formen durch die Redensart de potentia materiae educere bezeichnet; so soll das heißen, daß die Formen im Stoffe entstehen, indem dieser durch die zeugenden Kräfte zu dem wird, wozu er werden kann. Wie die Wärme im Körper wird, weil der Körper warm werden kann; so wird das Vegetationsprinzip im Stoffe, weil der Stoff lebendig werden kann. Nun ist aber klar, daß in dieser Weise nur das Prinzip eines solchen Lebens werden kann, für das der Stoff empfänglich ist: — und dies führt uns zu unserer Frage.

Auch von der menschlichen Zeugung gilt, daß es nicht eigentlich der Leib und nicht die Seele, sondern der Mensch ist, der gezeugt wird: aber deßhalb läßt sich nicht sagen, daß auch die Seele des Menschen nur in der angegebenen Weise (per accidens) entstehe. Wie wir daraus, daß ein Thier nur organische Thätigkeit hat, folgern, daß es auch kein Sein, als das körperliche hat; so müssen wir daraus, daß der Mensch eines immateriellen Wirkens fähig ist, schließen, daß in ihm das Prinzip der Thätigkeit, die Seele, ein immaterielles, also ein von dem Körper unabhängiges und die Materie transcendirendes Sein besitzt. Hat aber die Seele ein Sein für sich, so kommt ihr auch ein solches Werden (das fieri per se) zu, und ihr Entstehen findet nicht, wie das der

---

Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus; et ideo nulli formae non subsistenti proprie convenit fieri etc. — Man vergl. über diese Lehre Arist. Metaph. l. 7. (al. 6.) c. 3.

Formen der Naturwesen, aus der Umwandlung der Körper seine Erklärung. Die Thierseele, wurde so eben gesagt, entsteht dadurch, daß der Stoff zu einem empfindenden Wesen wird; die menschliche Seele aber kann nicht dadurch entstehen, daß der Stoff zu einem denkenden Wesen würde; denn er kann nicht denkend werden. Zwar wird auch in der Zeugung des Menschen der Stoff zu einem lebenden und empfindenden Leibe; aber das Prinzip, wodurch er es wird, ist nicht, wie die Thierseele, ein solches, das nur in Vereinigung mit dem Stoffe als seine Wirklichkeit da wäre, sondern es hat unabhängig von ihm in sich selbst ein Dasein und Leben, wofür der Stoff nicht empfänglich ist. Darum also heißt es bei den Scholastikern: Anima rationalis de potentia materiae educi non potest[1]). —

Aber, möchte man entgegnen, wie soll denn damit gegen den Generatianismus erwiesen sein, daß der Mensch nicht ebensowohl, wie die Naturwesen, das Prinzip des ihm eigenthümlichen Lebens im Stoffe hervorbringen könne? Wie das Thier, wenn es zeugt, eine nicht in sich, sondern im Stoffe subsistirende Lebensform hervorbringt, weil es eben selbst keine andere besitzt: also setzt der Mensch eine in sich subsistirende, weil er von einer solchen belebt ist. Es wäre aber eine willkürliche Behauptung, daß in der menschlichen Zeugung nur die niedrigen Kräfte, und nicht die ganze menschliche Natur, die eine, thätig sei. — Jedoch unsere Leser wollen bemerken, daß es sich für jetzt noch nicht darum handelt, zu bestimmen, von wem die menschliche Seele hervorgebracht werde, sondern nur, welcher Art diese Hervorbringung sei. Es sollte nur jener erste Satz des h. Thomas erörtert und begründet werden, daß die Seele des Menschen, weil sie ein Sein für sich hat, auch ein Werden für sich haben muß, und also nur so entstehen kann, wie selbstständige Wesen entstehen. In der Frage über den Ge=

---

[1]) Omnis forma, quae educitur in esse per materiae transmutationem, est forma educta de potentia materiae: hoc enim est materiam transmutari, de potentia in actum educi. Anima autem intellectiva non potest educi de potentia materiae: jam enim supra ostensum est, quod ipsa anima intellectiva excedit totum posse materiae, quum habet aliquam operationem absque materia, ut supra ostensum est. Non igitur anima intellectiva in esse educitur per transmutationem materiae et sic neque per actionem virtutis, quae est in semine.

Cont. Gent. l. 2. c. 86. n. 3. Cf. De pot. q. 3. a. 9. Tertia ratio est etc.

neratianismus ist dadurch vor der Hand allerdings nur jene materialistische Ansicht abgewiesen, daß die Seele des Menschen durch die Umwandlung oder Differenzirung des Stoffes erzeugt werde. Sie muß entstehen, wie subsistirende Wesen entstehen. Fahren wir nun fort. —

867. Ein subsistirendes Wesen entsteht entweder aus einem andern, insofern nämlich aus diesem der Stoff genommen wird, der dem Entstehenden Substrat ist, oder es wird aus nichts. Im weiteren Sinne kann man als Substrat eines Entstehenden auch das bezeichnen, was aus irgend einem Grunde, damit etwas entstehe, vorausgesetzt wird; im engeren Sinne aber heißt nur das Substrat, was in das Werdende als Bestandtheil seiner Wesenheit übergeht. Es ist klar, daß in dem obigen Satz vom Substrat in diesem zweiten Sinne die Rede ist. Denn wenn wir sagen, daß etwas aus nichts wird, so wollen wir nicht alles, was Bedingung oder Ursache seines Entstehens sein mag, sondern nur das ausschließen, woraus es gebildet wird, und was sich somit zu ihm wie seine materielle Ursache verhält. — Nach dieser Erklärung scheint es nun keines Beweises zu bedürfen, daß eine geistige Substanz nur aus nichts entstehen kann. Denn da ihre Wesenheit einfach ist, keinen stofflichen Theil enthaltend; so kann ihr auch nichts in der erklärten Weise Substrat sein. Indessen, weil es doch einige achtbare Gelehrte gab, welche wider die herrschende Ansicht behaupteten, daß es auch einen geistigen Stoff gebe, und folglich die Engel und die Menschenseelen nicht einfach seien; so zeigt der h. Thomas, daß, wie immer es sich damit verhalten möge, der Geist dennoch nicht anders, als aus nichts entstehen könne. Daß er nicht aus körperlichem Stoffe werden könne, leuchtet von selbst ein; weil er dann selbst Körper wäre. Gesetzt nun, es gäbe einen geistigen Stoff, so kann doch derselbe kein solcher sein, der von einem Geiste in den andern übergehe, und wie ein Same neuer Geister sei. Denn es würde dann die geistige Substanz nicht mehr bloß in ihrem Wirken, sondern auch in ihrem Sein dem Wandel unterliegen. Nun wird aber Unwandelbarkeit des Seins erfordert, damit eine Substanz des höhern Erkennens fähig, intellectuell sei (n. 850). Ueberdies würde bei solcher Annahme der Geist in der Weise zu sein nicht bloß nicht über alles Körperliche erhaben, sondern den vergänglichen Körpern gleich sein. — Weil also der Geist entweder, wie die herrschende und allein wahre Lehre feststellt, einfacher Wesenheit ist, oder doch gewiß

keinen wandelbaren Stoff enthält; so kann er auch aus keinem Substrat gebildet, sondern nur aus nichts hervorgebracht werden[1]. Dies räumten aber auch jene Scholastiker, welche übrigens einen geistigen Stoff zuließen, ein, und der h. Bonaventura beweist daraus ebenso, wie der h. Thomas, daß die Seele nicht durch Zeugung sich fortpflanzen kann[2]. — Damit wäre also auch jene Meinung, nach welcher in der Zeugung des Menschen mit dem leiblichen Samen ein geistiger sich vereinigen sollte, ausgeschlossen, und somit erwiesen, daß die Seele nur durch einen Act wahrer Schöpfung in's Dasein treten kann. Denn wo ein in sich selbst subsistirendes Wesen nicht aus einem Substrat, sondern aus nichts entsteht, da ist eigentliche und wahre Schöpfung. Ob nun nichtsdestoweniger die Eltern Urheber der Seele, d. h. ob mit der Zeugung ein solcher Schöpfungsact verbunden sein könne, das ist, wie gesagt, eine andere Frage, von welcher später die Rede sein wird[3].

---

[1]) Was oben (S. p. 1. q. 90. a. 2.) der h. Thomas in wenigen Worten sagte, führt er bei anderer Gelegenheit also aus: . . . Ex hoc ergo patet, quod anima rationalis exit in esse, non sicut formae aliae, quibus proprie non convenit fieri, sed dicuntur fieri, facto quodam. Sed res, quae fit, proprie et per se fit. Quod autem fit, fit vel ex materia vel ex nihilo. Quod vero ex materia fit, necesse est fieri ex materia contrarietati subjecta. Generationes enim ex contrariis sunt secundum philosophum (De generat. anim. l. 1. c. 18.); unde cum anima vel omnino materiam non habeat, vel ad minus non habeat materiam contrarietati subjectam, non potest fieri ex aliquo. Unde restat, quod exeat in esse per creationem quasi ex nihilo facta. De pot. q. 3. a. 9.

[2]) Actus generandi non est cujuslibet entis completi, sed ejus rei, quae habet materiam transmutabilem, ex qua potest produci. Et quia anima non habet talem materiam, non potest aliam similem producere, quamvis sit forma completa. In l. 2. Dist. 18. a. 2. q. 3.

[3]) Daß wir hiemit den Gedankengang des h. Thomas getreu wiedergegeben haben, möge man auch noch aus folgender Stelle, in welcher er selbst die ganze Beweisführung kurz zusammenfaßt, erkennen: Omne, quod in esse producitur, vel generatur per se aut per accidens vel creatur. Anima autem humana non generatur per se, cum non sit composita ex materia et forma, ut supra ostensum est, neque generatur per accidens: quum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quae est ex virtute seminis, quod improbatum est. Cum ergo anima humana de novo esse incipiat (non enim est aeterna, nec praeexistit corpori, ut supra ostensum est), relinquitur, quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem supra, quod solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit.

Cont. Gent. l. 2. c. 87. n. 1.

III.

Rechtfertigung der scholastischen Beweisführung.

868. Unter den Gründen, wodurch man den obigen Beweis hat entkräften wollen, ist zuförderst jener Einwurf zu prüfen, daß die Alten von einem unrichtigen Begriff der Zeugung ausgegangen seien, sie für eine Theilung erklärend. Ist dem also wirklich so? Wenn die Scholastiker sagen, der Geist könne nicht zeugen, weil er einfach ist; wenn Hugo vom h. Victor noch bestimmter als Grund, weßhalb ein einfaches Wesen nicht zeuge, angiebt, weil aus ihm kein Theil genommen werden könne[1]): so scheint die Angabe ganz gegründet zu sein. Allein unsere Leser wollen bemerken, daß es etwas anderes ist, sagen: in der Zeugung sei eine Art von Theilung, und: die Zeugung bestehe in einer Theilung. Das erstere behauptet die Scholastik, von der Zeugung endlicher Wesen redend, das zweite läugnet sie auf das Bestimmteste. Wenn man also zu ihrer Widerlegung darauf dringt, daß vielmehr jeder Organismus gerade in Folge seiner Einheit zeuge; so stimmt das nicht nur vollkommen mit jener Grundlehre der alten Philosophie, daß nicht der Stoff noch die Form, sondern das eine Wesen Prinzip der Thätigkeit ist, überein, sondern wird auch insbesondere von der Zeugung in mehr als einer Weise von den Scholastikern selbst, wie wir bald sehen werden, ausgesprochen. Wenn man ferner bemerkt, das Hauptsächliche in der Zeugung sei nicht der Samenstoff als solcher, sondern die Setzung eines neuen Lebensgrundes vermittelst desselben; so wissen wir, daß es eben dieser Lehrpunkt war, den die alte wie die neue Scholastik der Atomistik gegenüber mit aller Anstrengung vertheidigte. Und wenn man hinzufügt, selbst der Same sei nicht sowohl Theil, als Product des zeugenden Organismus, so ist das ein Satz der aristotelischen Physik[2]), den der h. Thomas für wichtig genug gehalten hat, um ihn selbst in seinen theologischen Werken in einem besondern Abschnitt zu behandeln[3]), und auf den er oft zurückkommt, weil er mit andern

---

[1]) Simplex natura propagationem non facit, ubi ad illud, quod propagandum est, ex eo, a quo propagandum, pars sumi non potest, nisi totum transierit. De sacram. l. 1. p. 7. c. 30.

[2]) De generat. anim. l. 1. c. 18. 19.

[1]) Summa p. 1. q. 119. a. 2. und sehr ausführlich: In l. 2. Dist. 30 q. 2. a. 2.

Wahrheiten, welche die Vorzeit ebenfalls übersehen haben soll, zusammenhängt. Auch darum nämlich sagt man, könne Zeugen nicht Theilen sein, weil der zeugende Organismus unverletzt bleibe. Eben dies ist aber einer der Gründe, aus welchen der h. Thomas mit Aristoteles beweist, daß der Same nicht Theil des Körpers ist[1]). Bemerkt man endlich, bei niederen Organismen möge immerhin die Fortpflanzung durch Theilung möglich sein; eben diese Fortpflanzung sei aber auch keine Zeugung, und um so weniger möglich, je höher ein Organismus auf der Stufenleiter der Natur gestellt sei: so ist das wiederum wörtlich die Lehre des h. Thomas. Auch daraus könne man, sagt er, abnehmen, daß der Same kein Theil des belebten Körpers sei, weil sonst die Zeugung nichts, als Theilung sein würde[2]). Obschon aber gewisse Thiere durch bloße Theilung vermehrt werden, so sei doch diese Art der Vermehrung schon in den vollkommneren Thieren, geschweige denn im Menschen, unmöglich[3]).

869. Es scheint, daß man von dieser Erscheinung zur Zeit des h. Thomas, der oft auf dieselbe zurückkommt, viel redete, und aus ihr die Zeugung im Sinne des Traducianismus erklären wollte. Daß die Theile zerstückelter Ringelthiere jeder für sich fortleben, müsse, sagte man, daher kommen, weil die Seele als Lebenskraft durch den ganzen Leib verbreitet sei, und deßhalb mit diesem getheilt werde: so also gehe mit dem Samen der Zeugenden die Seele in die Gezeugten über. Aber der h. Lehrer erwiedert, daß erstlich jene Art der Vermehrung gewaltsam, die Zeugung hingegen natürlich und keine Verletzung des Zeugenden sei. Ferner aber sei sie dies, wie schon gesagt wurde, eben deßhalb nicht, weil der Same noch kein wirklicher Theil des Körpers,

---

[1]) Ex hoc Philosophus probat, (l. c.) quod sperma non fuit actu pars ante decisionem, quia ejus decisio non fuisset naturalis, sed modus corruptionis cujusdam. De pot. q. 3. a 12. ad 5.

[2]) Sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem, sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus, quae decisa vivunt. Summa l. c.

[3]) Non potest esse, quod fiat (anima humana) actu in semine deciso, quia nec etiam animae brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur, prout contingit in animalibus annulosis. Cont. Gent. l. 2. c. 86. n. 2.

folglich auch nicht beseelt sei[1]). Dazu komme, daß die Gründe, aus welchen wir uns jene Erscheinung der Natur erklären müssen, nur in höchst unvollkommenen Thieren sich bewähren. Weil nämlich die Körper dieser Thiere sehr einförmig gebildet, und in dieser Beziehung von den unorganischen wenig verschieden sind; so finden sich in den getrennten Theilen alle zu ihrer geringen Lebensthätigkeit erforderlichen Organe[2]). Ebenso ist aber auch ihr Lebensprinzip über die unorganischen Kräfte weniger erhaben, und wie diese durch den Leib in der Art verbreitet, daß es gleichsam mit ihm ausgedehnt ist[3]). Es kann also auch, wenngleich nicht für sich, doch in Vereinigung mit ihm getheilt werden. So ist z. B. auch die Wärme für sich nicht theilbar, aber wenn der warme Körper getheilt wird, wird sie mit ihm getheilt (divisio per accidens)[4]). Die vollkommneren Thiere hingegen bedürfen zu ihrem

---

[1]) Man wollte also schließen: Decisio seminis est naturalis, decisio autem animalis annulosi est contra naturam. Sed in parte animalis annulosi decisi est anima. Ergo multo magis est in semine deciso. — Der h. Thomas antwortet: Ex hoc ipso decisio animalis annulosi est violenta et contra naturam, quod pars decisa erat actu pars et perfecta per animam: unde per decisionem materiae anima in utraque parte remanet: quae quidem in toto erat una in actu et plures in potentia. De pot. q. 3. a. 12. ad 5.

[2]) Animalia annulosa decisa vivunt non solum, quia anima est in qualibet parte corporis, sed quia anima eorum, cum sit imperfecta et paucarum actionum, requirit paucam diversitatem in partibus, quae etiam invenitur in parte decisa vivente: unde cum retineat dispositionem, per quam totum corpus est perfectibile ab anima, remanet in eo anima. Secus autem in animalibus perfectis.
Quaest. disp. de anima. a. 10. ad 15. Cf. de pot. l. c.
Geradeso die neueste Physiologie. Ed. Milne Leçons. sur la Physiol. Tom. I. Introd.

[3]) In animalibus, quae decisa vivunt, est una anima in actu et multae in potentia; per decisionem autem reducuntur in actu multitudinis, sicut contingit in omnibus formis, quae habent extensionem in materia. Ibid. de spirit. creat, a. 4. ad 19.

[4]) Eine solche Erklärung setzt, wie man sieht, voraus, daß es in den Körpern von ihrer Substanz verschiedene Realitäten giebt. Wer diese und deßhalb um so mehr die substanzialen Formen mit den Cartesianern läugnet, der kann das sinnliche Leben auch der unvollkommensten Thiere nur aus einer Seele erklären, die nicht bloß einfach, sondern auch selbstständig sei (in sich subsistire), und muß folglich annehmen, daß in dem einen Theile des zerschnittenen Ringelthieres die Seele bleibe, in dem andern aber eine neue Seele von Gott erschaffen werde.

reicheren Leben vieler unter sich verschiedener Organe, die sich in den getrennten Theilen ihres Leibes nicht finden. Und wenn deßhalb diese nicht geeignet sind, das Lebensprinzip zu tragen; so ist seinerseits dies Prinzip, wenn es gleich kein Sein hat, als in und mit der Materie, dennoch durch diese nicht mehr nach Art einer Kraft ausgegossen, so daß es mit ihr getheilt werden könnte. Im Menschen nun bewährt sich nicht nur das eine und das andere in noch höherem Grade, sondern seine Seele ist überdies nicht, wie jene der Thiere, die bloße Wirklichkeit des Leibes, sondern hat ein von diesem unabhängiges und insofern gesondertes und immaterielles Sein. — Indem nun der h. Thomas jener falschen Lehre gegenüber sagt[1]), es sei lächerlich, daß mit dem Leibe auch die geistige Substanz der Seele getheilt werde, (als könne es nämlich auch in ihr jene divisio per accidens geben); so findet einer seiner neuesten Gegner darin einen Beweis, daß nach dem h. Thomas die Zeugung nichts anders als Theilung sei!

870. Demnächst war alles, was man, um einen bessern Begriff von der Zeugung zu geben, vorbringt, in der Vorzeit anerkannt, und was man als ihre Lehre angreift, die Zeugung bestehe in der Theilung, galt ihr für so irrthümlich, daß sie schon deßhalb eine Meinung für verwerflich hielt, weil sie eine solche Folgerung zuließ. Aber wenn die Zeugung nicht in der Theilung besteht, so folgt daraus nicht, daß sie nicht mit einer Art von Theilung verbunden sei. Oder ist es dem Gezeugten nicht eigenthümlich, daß es aus dem Zeugenden gebildet wird, während, was sonst entsteht, aus andern Dingen oder aus nichts hervorgebracht wird? Darum fragt der h. Thomas, wie man denn, wenn der Same nicht zur Substanz des Zeugenden gehöre, gemeiniglich sagen könne, daß die Kinder aus der Substanz der Eltern erzeugt werden. Und er antwortet: der Same sei zwar kein eigentlicher Theil des Zeugenden; aber erstlich sei doch die plastische Kraft, die seine Natur bestimmt, durch den Zeugenden in ihm hervorgebracht; sodann werde der Same aus dem Nahrungsstoffe gebildet, und zwar, nachdem dieser bereits durch die Lebenskräfte so umgewandelt war, daß er hätte in die Substanz übergehen können[2]).

---

[1]) Cont. Gent. l. 2. c. 86.

[2]) Generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, in quantum semen habet virtutem ex forma generantis et in quantum est in potentia ad substantiam ipsius. Summa. 1 c.

Inwiefern nun dieses genügt, den Samen als etwas, das zur Substanz des Zeugenden gehört, zu bezeichnen, insofern kann die Absonderung desselben auch Theilung genannt werden. Wenn man also solchen Ausdrücken bei den Scholastikern begegnet, so kann man sie im Zusammenhang ihrer Lehre gewiß nicht anders, als eben erklärt wurde, verstehen. Wollte man aber selbst darin einen Mißbrauch der Sprache finden; so muß man es ebensowohl tadeln, daß wir von allem, was gezeugt wird, sagen, es gehe aus der Substanz des Zeugenden hervor. Denn ganz gewiß wollen wir damit nicht bloß ausdrücken, daß es durch die Thätigkeit des Zeugenden seinen Ursprung nehme, sondern daß etwas, was zum Zeugenden selbst gehört, in es übergehe. Und so unterscheiden wir den Erzeuger von dem Bildner, der den Stoff, welchen er umformt, außer sich suchen muß, und beide von dem Schöpfer, der die Wesen, welche er in's Dasein setzt, weder aus sich, noch aus anderm, sondern aus nichts hervorbringt, und also durch seine Macht allein Urheber ihres Daseins ist.

871. In seinem Hauptwerke, der Summa Theologica, erörtert der h. Thomas die Fragen, welche sich auf den Ursprung der Seele beziehen, wo er von der Schöpfung des Menschen redet, und bespricht sie der Reihe nach in der von uns angegebenen Ordnung. Später aber, von der Wirksamkeit der Geschöpfe handelnd, hebt er jene eine Frage, mit der wir uns hier beschäftigen: ob die Zeugungsmacht des Menschen sich bis zur Seele erstrecke, nochmals hervor und macht gegen den Traduzianismus noch andere Gründe geltend. Oben nämlich betrachtete er die Natur der menschlichen Seele und ihr Verhältniß zum Leibe, daraus, daß sie ihre eigene Subsistenz hat, folgernd, daß sie auch ihren eigenen Ursprung haben müsse, und nicht, wie jene Seelen, die nichts anders, als die Wirklichkeit und der Lebensgrund eines lebendigen Körpers

Vergl. De pot. q. 3. a. 12. ad 10., wo derselbe Einwurf, erwogen, vorher aber erklärt wird: Semen non deciditur ab eo, quod fuit actu pars, sed quod fuit superfluum ultimae digestionis, quod nondum erat ultima assimilatione (substantiae vivae) assimilatum. Nulla autem corporis pars est actu per animam perfecta, nisi sit ultima assimilatione assimilata: unde semen ante decisionem nondum erat perfectum per animam, ita quod anima esset forma ejus; erat tamen ibi aliqua virtus, secundum quam jam per actionem animae erat alteratum et deductum ad dispositionem propinquam ultimae assimilationi: unde et postquam decisum est, non est ibi anima, sed aliqua virtus animae.

sind, durch Differenzirung des Stoffes entstehen könne. Hier aber richtet er unsere Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit der zeugenden Kräfte einerseits und die Vollkommenheit der Seele andererseits, damit wir schließen, daß eine solche Seele nicht Wirkung solcher Kräfte sein kann. Jene plastische Kraft, welche den Samenstoff organisirt, und nach vollendeter Organisation Ursache seiner Belebung wird, ist eine dem Stoffe inhärirende Eigenschaft, und kann daher auch nur Ursache eines Lebens werden, das wie sie vom Stoffe umschränkt ist: die menschliche Seele aber ist Prinzip nicht bloß des leiblichen, sondern auch des intellectuellen Lebens: unmöglich also kann sie eine Wirkung jener plastischen Zeugungskraft sein. — Freilich rührt diese Kraft von der Seele als dem Prinzip aller Thätigkeit des Zeugenden her, und darum ist es dieser, der durch den Samen wirkt (n. 744.); aber die Seele des Menschen hat eine doppelte Wirksamkeit, eine organische, (an die Organe gebundene), und eine geistige, die sich in ihrer immateriellen Substanz vollzieht, und jene nur als Bedingung voraussetzt. Weil also die Zeugung eine organische Thätigkeit ist, so kann auch durch sie nur Organisches, nichts Immaterielles hervorgebracht werden, und so wenig der Mensch im Stande ist, mit seinen Sinnen zu denken; so wenig ist er im Stande, durch die Zeugungsorgane Ursache eines intellectuellen Lebens zu sein[1]).

872. Es ist diese Stelle, welche Frohschammer gewählt hat, um seine Theorie dem h. Thomas gegenüber zu rechtfertigen. Es handele sich, sagt er[2]); nicht um materielle Kräfte (virtus, quae

---

[1]) Impossibile est, virtutem activam, quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam: habet enim operationem, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est, quod virtus, quae est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam quia virtus, quae est in semine, agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectus non communicat corpus; ideo virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest a semine provenire.

S. p. 1. q. 118. a. 2.

So die gewöhnlichen Ausgaben. Andere lesen: Non potest ad semen pervenire, was allerdings besser in den Zusammenhang paßt, und in diesem die Ursache des non potest a semine provenire enthält.

[2]) A. a. O. S. 98. ff.

est in materia), — denn das könnten nur chemische sein —, sondern um die Lebenskraft des Menschen, also um den Geist, der den Leib beseelt; und von diesem werde behauptet, daß er in der Zeugung mittels des Samens, der von ihm seine eigenthümliche Kraft erhalte, den neuen Leib möglich mache, und doch zugleich über dieses Materielle hinaus auch die neue Seele schöpferisch hervorrufe. Weil ferner der h. Thomas selbst anerkenne, daß die Zeugungskräfte vom Geiste als dem Lebensprinzip des Leibes ausgehen; so habe er auch kein Recht zu läugnen, daß der Geist wenngleich unbewußt, zugleich noch in anderer Weise, nämlich durch eine secondäre Schöpfungskraft thätig sein könne.

Allein, was zuerst die materiellen Kräfte angeht, so wissen wir, daß der h. Thomas unter der virtus, quae est in semine keine chemischen oder physikalischen Kräfte versteht, sondern ein plastisches Prinzip, weßhalb er jene virtus auch gewöhnlich virtus formativa nennt.[1] Es konnte dies auch aus dieser Stelle allein erkannt werden, weil es in ihr heißt, daß jene Kraft von der Seele des Zeugenden ausgegangen sei. Dazu kommt, daß der h. Thomas in dem unmittelbar vorhergehenden Artikel ausführlich davon geredet, und auch die uns schon bekannnte Lehre in Erinnerung gebracht hatte, daß die elementarischen Kräfte bei der Organisirung des Leibes im Dienste jenes plastischen Prinzips und folglich auch der Seele, aus der es entsprungen ist, thätig sind[2]). Daß es eine solche Organisationskraft im Samen aller sich fortpflanzenden Wesen gebe, durch welche unter dem Einfluß der Himmelskräfte der organisirte Stoff belebt, und somit die Seele hervorgebracht werde, war allgemein angenommen, und wir haben am Schlusse des Abschnittes von der Erzeugung der Naturwesen die Gründe mitgetheilt, weßhalb die Scholastik in dieser Weise die Forpflanzung nicht nur der Pflanzen, sondern auch der Thiere erklären zu dürfen glaubte. Nun wollten aber manche Philosophen, daß ebenso die Menschenseele entstände, und gegen diesen materialistischen Traduzianismus redet hier der h. Thomas. Er will also nichts anders beweisen, als was eben auch Frohschammer behauptet,

[1]) Virtus illa activa, quae est in semine, ex anima generantis derivata est quasi quaedam motio ipsius animae generantis . . . . . Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animae (intellige: generativam), sicut etiam ad virtutem nutritivam. l. c. a. 1. ad. 3. Wie anderwärts, so wiederholt er diese Lehre auch De pot. q. 3. a. 11. ad 9.

daß es außer der Befruchtung, wodurch die Entstehung des Leibes möglich wird, einen über alles Materielle erhabenen Act, durch den die Seele gesetzt werde, geben müsse.

873. Doch geht der h. Thomas zu diesem Schlusse erst über, nachdem er den oben erörterten Beweis kurz wiederholt hat, und auch diesen glaubt Frohschammer durch seine Gegenbemerkungen zu entkräften. Allein wenn hier der h. Lehrer sagt, daß die Seele, weil sie ihr eigenes Sein habe, auch ihren eigenen Ursprung haben müsse; so haben wir gesehen, daß damit gewiß nicht behauptet werden soll, sie müsse ohne oder außer dem Leibe, sondern sie müsse werden, wie selbstständige Wesen, und nicht, wie die unselbstständigen Formen der Naturwesen werden; und dies darum, weil zwischen ihr und der Thierseele jener Unterschied besteht, den Frohschammer gegen ähnliche naturalistische Ansichten redend, richtig bezeichnet, indem er sagt: „Eine Substanz im eigentlichen Sinne ist die Thierseele nicht, jedoch aber eine Wirklichkeit", und zwar, wie er anderswo mit Aristoteles spricht: die Wirklichkeit eines lebendigen Körpers. Wenn also Thierseelen entstehen, so „werden keine neue Substanzen gesetzt, wohl aber neue Wirklichkeiten, Triebe und Formen, die, weil keine Substanzen, wieder schwinden, vergehen können. Die Seelen der Menschen aber sind nicht bloß Wirklichkeiten, sondern sind Substanzen, die nicht bloß in der Materie ihren Halt und Bestand haben[1])." Hieraus folgert nun der h. Thomas, daß die menschliche Seele, wie in ihrem Sein, so auch in ihrem Werden von dem Leibe unabhängig sein muß. Sie ist zwar im Leibe, als in einem ihr natürlichen Substrat, aber ohne deßhalb ihrem Sein nach in ihm ihren Halt und Bestand zu haben; und ebenso wird sie im Leibe, ohne ihrem Werden nach in ihm ihren Halt und Bestand zu haben. Sie kann also nicht durch die Wirksamkeit der Naturkräfte entstehen, die nur ein, wie sie selbst, vom Stoffe getragenes Leben hervorbringen; sondern muß durch eine über alles Materielle hinausreichende That gesetzt werden. —

Wenn nun der h. Thomas, ehe er diese That eine schöpferische nennt, auch noch sagt, daß die Seele, weil immaterielle Substanz, nicht gezeugt werden kann; so ist das keine willkürliche, sondern eine früher begründete und hier nur wiederholte Behauptung, mit

[1]) Am a. O. S. 112. 113.

welcher übrigens Frohschammer selbst, wenn er sie richtig aufgefaßt hätte, einverstanden wäre. Denn, wie aus der oben mitgetheilten Begründung einleuchtet, wird damit nur jene Meinung, daß, wie der Leib aus einem körperlichen, so die Seele aus einem geistigen Samenstoff gebildet werde, abgewiesen, um dann endlich schließen zu können, daß die Seele durch einen schöpferischen Act in's Leben trete. Eben dieses behauptet Frohschammer; aber freilich er will diesen Act dennoch als wahre Zeugung angesehen wissen, weil er nicht nur mit der körperlichen Zeugung vereinigt sei, sondern auch in dem Stoffe sein Substrat und Medium habe. Allein wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß etwas in sehr verschiedenem Sinne Substrat sein kann. Die menschliche Seele hat im Stoffe ihr Substrat, wie sich von selbst versteht, erstlich nicht, wie ein entstehender Körper, der aus dem Stoffe geformt wird; aber zweitens auch nicht, wie das Leben eines Körpers, das vom Stoffe getragen wird, so daß es durch ihn seine Subsistenz (Halt und Bestand) hat. Die menschliche Seele hat im Stoffe ein Substrat, das sie bestimmt, und dadurch zum menschlichen Leibe macht, mit dem sie also auch vereinigt ist und wirkt; so jedoch, daß sie zwar dasselbe in ihr Sein erhebt, und eben dadurch ihm als menschlichem Leibe seine Wirklichkeit giebt, aber weil in jenem ihrem Sein selbst subsistirend, von ihm weder im Werden noch im Sein abhängig ist. Obgleich nun Frohschammer das Stoffliche in der Zeugung das Substrat des ganzen Menschenlebens nennt; so will er doch gewiß damit nicht sagen, daß der menschliche Geist von diesem Substrat ebensowohl, als die Seele des Thieres von dem ihrigen getragen werde: denn dann würde ja auch der Geist in dem Stoffe seinen Halt und Bestand haben, nur Wirklichkeit des Körpers, nicht geistige Substanz sein. Er kann also nur sagen wollen, was auch in der Lehre der Vorzeit mit Entschiedenheit anerkannt wurde, daß die menschliche Seele in und mit dem Leibe wird, weil sie, wenngleich geistige Substanz, dennoch zugleich das bestimmende (formale) Prinzip des Leibes ist. Ueber die Beschaffenheit des Actes also, durch den die menschliche Seele werden müsse, waltet keine Verschiedenheit der Ansichten ob: es ist, wie bei den Scholastikern, so bei Frohschammer ein Act, durch den eine geistige Substanz aus nichts, aber in einem Substrat, mit dem sie sich zu einem lebendigen Wesen vereinigt, hervorgebracht wird. Der Unterschied besteht darin, daß Frohschammer diesen schöpferischen

Act der menschlichen Natur[1]), die Scholastik aber ihn Gott zuschreibt. So hätte also Frohschammer, um seine Theorie der Vorzeit gegenüber zu vertheidigen, seine Aufmerksamkeit jener Untersuchung zuwenden müssen, in welcher dargethan wird, daß ein solcher Act, durch den ein in sich selbst subsistirendes Wesen, wenngleich in einem Substrat, dennoch aus nichts entsteht, die Kräfte der geschaffenen Natur übersteige. In den Artikeln, die er zu widerlegen bemüht ist, sollte nichts bewiesen werden, als was er selbst behauptet: wider den materialistischen Traduzianismus, daß des Menschen Geist nicht, wie die Thierseele, durch Differenzirung des Stoffes; — wider den spiritualistischen Traduzianismus, daß er aus keinem geistigen Stoffe erzeugt werde. Das erste wurde aus der Substanzialität, und das zweite aus der Einfachheit des Geistes gefolgert, und erst wenn dadurch festgestellt war, daß die menschliche Seele durch einen schöpferischen Act in's Dasein trete, gieng man an den Beweis, daß es in keinem endlichen Wesen eine Macht zu schaffen, weder eine secondäre noch eine primäre geben kann. Wenn man, wie Frohschammer, die Zeugung für Schöpfung erklärt; dann braucht man sich wahrlich nicht abzumüden, um zu zeigen, daß sie mit der Einfachheit des Geistes nicht streite; aber man darf es nicht unterlassen zu beweisen, daß sie auch mit seiner Endlichkeit vereinbar sei.

874. Aber hat Frohschammer diesen Beweis nicht geliefert? Er zeigt zuerst, daß in aller Zeugung, auch in jener der Naturwesen ein Hervorbringen aus nichts enthalten ist, und darin vielmehr möchte die Verschiedenheit seiner Lehre von jener der Vorzeit zu suchen sein. Nachdem aber nun dies erwiesen ist, darf er doch wohl schließen: wenn eine solche secondäre Schöpfungsmacht in der ganzen Natur als Thatsache vorliegt; so hat man keinen Grund, sie im Menschen zu läugnen.

Indeß was jene Verschiedenheit der Lehre anbelangt, so besteht sie in bloßen Namen, und eben deßhalb kann der Schluß von der Analogie zwischen den Naturwesen und dem Menschen nicht statthaben. In aller Zeugung soll es deßhalb jene Schöpfung geben, weil „nur der Stoff vom Zeugenden und später aus der Natur genommen, die immanente Lebenspotenz aber etwas durch

---

[1]) Die Zeugung ist ein Schöpfungsact der menschlichen Natur, ist eine Schöpfung aus Nichts, durch die von Gott der Menschheit verliehene secondäre Schöpfungsmacht des Geschlechtes. — A. a. O. S. 81.

den Zeugungsact Geschaffenes, ganz Neues ist, das in der ganzen Natur bisher nicht vorhanden war, also neugesetzt ist[1])." Wir wissen nun, daß die Vorzeit nicht nur eben dies lehrte und sehr stark betonte, sondern auch zugab, daß die Formen der Naturwesen, inwiefern ihnen ein Sein und Werden zukomme, insofern auch aus nichts entstehen. Aber weil man das Sein und Werden eigentlich nicht von der Form, sondern von dem Ganzen, der Substanz, aussagt, diese aber immer aus einer andern Substanz wird; so glaubte man auch mit Recht zu behaupten, daß es in der Zeugung der Naturwesen keine schöpferische, sondern nur eine verändernde Thätigkeit gebe. Wenn nun jemand darauf dringen wollte, daß, wo immer etwas aus nichts entstehe, auch Schöpfung sei; und daher in der Zeugung deßhalb, weil durch sie nichts Selbstständiges, sondern nur jene Formen aus nichts entstehen, eine secondäre Schöpfung anerkannt wissen wollte: so wäre über diese Benennung nicht viel zu streiten; aber ein solcher müßte dann auch einräumen, daß jene Schöpfung, wodurch die menschliche Seele, die Substanz ist, wird, aufhöre eine secondäre zu sein, und folglich in der Zeugungsmacht der Eltern nicht enthalten sei.

Obschon es im Alterthume Gelehrte gab, welche die Entstehung aller Formen, eben deßhalb, weil sie in gewissem Sinn aus nichts werden, der schöpferischen Wirksamkeit Gottes zuschrieben; so war doch, wie wir gesehen haben, die große Mehrheit der Scholastiker der entgegengesetzten Ansicht. Denn, sagte man, auch die Accidenzen, viele wenigstens, sind Realitäten: auch wenn ein Körper warm, wenn der Geist denkend wird, entstehen reale Formen, durch welche das schon Daseiende verändert wird. Es ist also wohl begreiflich, daß die intensivste Thätigkeit der Natur in der Zeugung auch substanziale Veränderungen und folglich Wesensformen hervorbringen, den leblosen Stoff zu einem vegetirenden und sinnlichen machen könne (n. 750). Durch dieses Vermögen also, Bestehendes zu verändern, haben die Geschöpfe in ihrer Weise Theil an Gottes Macht, Neues hervorzubringen; und man kann in demselben ein Analogon der Schöpfermacht sehen, insofern durch es wenigstens unselbstständige Formen aus nichts entstehen: aber selbstständige Wesen aus nichts hervorzubringen, das Erschaffen im vollen und eigentlichen Sinne, ist der göttlichen Allmacht vorbehalten. Frohschammer darf nicht einwenden, daß durch diese Lehre

[1]) A. a. O. S. 68.

ein zu großer Abstand zwischen dem Selbstständigen und Unselbstständigen behauptet werde: denn eben diese Verschiedenheit bezeichnend, sagt er ebenso wahr als schön, daß sich die Thierseele (also die vollkommenste der unselbstständigen Wesensformen) zur Menschenseele verhalte, wie ein verschwindender Schatten zur bleibenden Gestalt[1]). Wenn aber das, wie soll es uns denn befremden, daß durch die Kräfte der geschaffenen Natur zwar Thierseelen, aber nicht Menschenseelen entstehen? —

875. Zwar wird er einwenden, daß eben deßhalb, weil der Mensch durch seine Seele so hoch über dem Thiere stehe, auch die Zeugungsmacht in ihm so vollkommen sein könne, daß sie bis zur Erschaffung des selbstständigen Geistes reiche. Jedoch es ist nicht zu übersehen, daß hier ganz und gar keine Analogie vorhanden ist. Wohl sind in der Natur gerade die Formen das Vollkommnere; denn von ihnen geht alles Wirken und Leben aus: nichtsdestoweniger vermag die Natur durch jene ihre unerschöpfliche Zeugungsmacht, welche die mannigfaltigsten und vollkommensten Formen schafft, auch nicht das geringste Stäubchen aus nichts hervorzubringen. Dies kann nicht daher kommen, daß überhaupt die elementarischen Stoffe etwas Vollkommneres wären, als das Leben, das sie in den höhern Naturgebilden erhalten; wohl aber muß es darin seinen Grund haben, daß sie diesen einen Vorzug vor den Lebensprinzipien besitzen, in sich zu bestehen und jene zu tragen. Und deßhalb können wir das Selbstständige und Unselbstständige, indem wir es in dieser seiner Beziehung auf die hervorbringende Macht betrachten, nicht wie mehr und minder Vollkommenes vergleichen, sondern nur als total Verschiedenes ansehen. Wie wir also wohl sagen können: wenn die Pflanze in dem Stoff ein Vegetationsprinzip hervorbringen kann, warum sollte nicht auch das Thier im Stoffe eine Thierseele hervorbringen können? — aber keineswegs: wenn die Natur das so vollkommene Lebensprinzip des Löwen im Stoffe aus nichts hervorbringt, weßhalb soll sie nicht auch ein Sandkorn aus nichts hervorbringen können? — also dürfen wir auch nicht schließen: wie der Löwe eine Löwenseele erzeugt, so muß auch der Mensch eine Menschenseele erzeugen können: — und dies darum nicht, weil die Menschenseele, nicht wie immer, sondern dadurch von der Thierseele verschieden ist, daß sie in sich selbst besteht, und also mit den Vollkommenheiten der

[1]) A. a. O. S. 112.

Formen auch jenen Vorzug des Stoffes besitzt, dessentwegen er gar kein Gegenstand der Zeugungsmacht sein kann.

So viel möge hier genügen: weil wir in der folgenden Abhandlung von der Schöpfung reden müssen, werden wir auf diese Frage zurückkommen, und zeigen, wie die Vorzeit die Glaubenslehre, daß Gott allein schaffe, durch Betrachtung des Schöpfungsactes der vernünftigen Einsicht nahe legte.

876. Um also in der Prüfung der Einwürfe, wodurch man den Beweis wider den Generatianismus entkräften will, fortzufahren, so ist aus dem Gesagten klar, daß man mit Unrecht einwendet: auch die Thierseele sei einfach, und doch werde sie gezeugt. Denn aus der Einfachheit des Geistes wird in jenem Beweise gefolgert, daß er nicht, wie die Körper, aus einem geistigen Samen entstehen könne; daß er aber nicht, wie die Thierseele, erzeugt werden könne, schließt man aus seiner Subsistenz. — Aber nun beruft man sich noch viel mehr auf die göttliche Zeugung. Die Natur des Vaters ist einfach, und der Sohn wie der Vater in sich selbst subsistirend, und doch wird der Sohn aus der Substanz des Vaters erzeugt.

Wenn andere Vertheidiger des Generatianismus diesen Einwurf erheben, so kann das nicht befremden; — obwohl man sich fragen muß, weßhalb sie der Beantwortung, die derselbe längst gefunden hat, nicht erwähnen: aber befremden muß es, daß Frohschammer zu Gunsten der Seelenzeugung so oft und so viel von der göttlichen Zeugung redet, und doch nirgend erklärt, wie es zugehe, daß Zeugung Schöpfung (und in Gott wohl nicht bloß secondäre Schöpfung) sei, und wir gleichwohl nach eben der Glaubenslehre, auf die er sich beruft, bekennen, nicht bloß, daß Gott der Sohn gezeugt, sondern auch daß er gezeugt und nicht erschaffen ist. Allein wir dürfen nicht fortfahren, denn sonst möchte er von neuem und in größern Zorn gerathen, meinend, daß wir ihn auch noch des Arianismus verdächtig machen wollen: während wir doch nichts anders beabsichtigen, als aufmerksam zu machen, daß man nicht ungestraft Begriffe verwechselt, und am wenigsten solche, nach welchen so viele und so tiefe Fragen zu lösen sind. — Wie also die Zeugung von der Schöpfung zu unterscheiden sei, das tritt eben durch die Betrachtung der göttlichen Zeugung nur immer mehr in's Licht.

Wir haben so eben (n. 870) das Bilden, Zeugen und Schaffen unterschieden, und demgemäß bekennt der christliche Glaube, daß

der Sohn nicht aus einem außer Gott Vorhandenen gebildet (gemacht), aber auch nicht aus nichts hervorgebracht, geschaffen, sondern aus dem Schoße d. i. der Substanz des Vaters erzeugt ist. Und so ist hinwiederum die Welt nicht aus einem schon daseienden Stoff geformt, noch aus der Substanz Gottes entlassen, sondern aus nichts erschaffen.

877. Nun könnte man aber einwenden, daß der Begriff der Zeugung, den die Scholastik mit Aristoteles aufstellte, sich ebensowenig auf die göttliche Zeugung übertragen lasse. Denn diesem Begriffe zufolge ist das Zeugen eine veränderude Thätigkeit, und mit demselben überdies eine gewisse Theilung verbunden. Giebt es nun nichtsdestoweniger in Gott, in dem weder Veränderung noch Theilung denkbar ist, eine wahre Zeugung; so kann man auch daraus, daß der Geist einfach und seinem Wesen nach unveränderlich ist, nicht schließen, daß er der Zeugung unfähig sei.

Gerade in solcher Weise pflegen sich die Scholastiker selbst diesen Einwurf zu machen, und bemerken zu seiner Lösung, daß es allerdings in dem Gebrauche des Wortes Zeugung eine gewisse Unbeständigkeit gebe. Wenn man mit Aristoteles die Erzeugung und Zerstörung als die beiden Arten aller Veränderung bestimmt; so wird der Begriff unter einer Rücksicht sehr ausgedehnt, unter anderer Rücksicht beschränkt. Er wird ausgedehnt, weil man dann auch von leblosen Dingen und selbst von bloßen Accidenzen sagen muß, daß sie erzeugt werden; und er wird beschränkt, weil er nur auf Dinge, die ihrem Sein und Erscheinen nach veränderlich sind, angewendet werden kann. Faßt man dahingegen das Wort Zeugung in jenem Sinne, der dem Sprachgebrauche nach der eigentliche ist; so wird damit nur der Ursprung lebendiger Wesen bezeichnet. Obschon nun dieser Ursprung in der Natur immer die substanziale Veränderung eines schon Bestehenden ist; so läßt sich doch auch hievon absehen, und die Zeugung an sich, als Ursprung nämlich eines Lebendigen aus einem Lebendigen betrachten. Aber dies ist der Zeugung als solcher durchaus wesentlich, daß das Gezeugte nicht bloß durch die Wirksamkeit, sondern auch aus der Substanz des Zeugenden entspringe und daß es diesem gleichartig sei. Halten wir also dies reine Wesen der Zeugung fest; so kann sie von dem Ursprung der zweiten göttlichen Person im vollsten und wahrsten Sinne des Wortes ausgesagt werden. Denn der Sohn wird nicht bloß, wie die Naturwesen aus etwas, das zur Substanz einigermaßen gehört, sondern aus der eigentlichsten Substanz

des Vaters gezeugt, und er ist nicht etwa bloß gleicher Art mit dem Vater, sondern hat mit ihm die der Zahl nach gleiche Wesenheit gemein. — Es giebt somit allerdings eine wahre Zeugung ohne irgend eine Theilung und Veränderung[1]).

Aber läßt sich nun hieraus etwas zu Gunsten des Generatianismus folgern? Man sagt, daß in der menschlichen Zeugung die Seele, wie sie dem Stofflichen, aus dem der Leib sich bildet, die organische Kraft verleihe; so auch ihrer geistigen Natur nach sich selbst lebendig mittheile[2]). Aber diese lebendige Mittheilung muß doch eine solche sein, derzufolge in dem Stofflichen eine neue geistige Substanz entsteht. Denn die Seele des Menschen kann sich nicht in der Art mittheilen, daß ihre eigene Substanz in den Gezeugten übergehe, und durch die Zeugung anfange, in mehreren Individuen dazusein, wie die göttliche Wesenheit in mehreren Personen subsistirt. Sie kann aber auch nicht, wie die Naturwesen, irgend etwas, — nenne man es Same oder wie man wolle, — aus sich entlassen, das sich mit dem körperlichen Stoffe als ein geistiges Element, aus dem sich die neue Seele entwickele, verbinde. Denn die geistige Substanz kann weder als zeugende ein solches Stoffliche, das sich aus ihr absondere, enthalten, noch kann sie, als gezeugte, aus einem solchen Stofflichen sich entwickeln[3]).

---

[1]) Nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. (Siehe die Erklärung oben n. 740). Alio modo proprie in viventibus, et sic generatio significat originem alicujus viventis a principio vivente conjuncto, et haec proprie dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis . . . . . in natura ejusdem speciei; sicut homo procedit ab homine et equus ab equo. In viventibus autem, quae de potentia in actum vitae procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens, cujus vita non exeat de potentia in actum, processio, si qua in tali viventi invenitur, excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere generationem, quae est propria viventium. — Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis, procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae et a principio conjuncto et secundum rationem similitudinis. S. Thom. S. p. 1. q. 27. a. 2.

[2]) Oischinger a. a. O. S. 225.

[3]) Daher antwortet der h. Thomas auf den Einwurf: Anima rationalis constituta est inter Deum et res corporales media . . . . . Sed in

Wenn sie aber weder wie Gott der Vater ihre ganze Substanz, noch wie die Naturwesen etwas aus derselben mittheilen kann: worin könnte dann die lebendige Mittheilung ihrer selbst, von der man redet, bestehen, wenn nicht darin, daß sie durch ihre Wirksamkeit allein Ursache des Ursprungs einer neuen Seele wäre? Das heißt aber diese neue Seele schöpferisch in's Dasein rufen. Darin also hat Frohschammer richtiger gesehen: soll die Seele des Gezeugten durch den Zeugenden gesetzt werden, so muß sie schöpferisch gesetzt werden. Aber eben deßhalb hätte er sich dann auch nicht auf die göttliche Zeugung berufen dürfen: denn diese ist noch viel mehr, als die Zeugung der Naturwesen, von der Schöpfung verschieden.

Der Geist also kann nicht zeugen, wie die Natur zeugt, weil er einfach und seiner Substanz nach unwandelbar ist; er kann aber auch nicht wie Gott zeugen, weil seine Substanz nicht unter vielfacher Persönlichkeit dasein kann. Man kann deßhalb nicht sagen, daß also der Geist der Natur nachstehe. Denn es ist ihm viel besser, nicht zeugen zu können, als so zu zeugen, wie die Natur zeugt; und überdies hat er in seinem immanenten Geistesleben ein viel vollkommneres Analogon der göttlichen Zeugung und Hauchung, als die Natur in ihrer nach außen geworfenen Fortpflanzung[1]).

IV.

Prüfung der Beweisgründe für die Zeugung der Seelen.

878. Wenden wir uns nun von den Gründen, durch welche man den Beweis für die Schöpfung der menschlichen Seelen entkräften will, zu jenen, welche man für die Erzeugung derselben

---

Deo generatio invenitur, similiter in rebus corporalibus. Ergo et anima, quae est media, per generationem producitur.

In solo Deo potest esse una natura in pluribus suppositis; et ideo ibi solummodo potest esse generatio sine imperfectione mutationis et divisionis: unde nobiliores creaturae, quae sunt indivisibiles nec substantialiter transmutantur, sicut anima rationalis et Angelus, non generantur; sed inferioris creaturae, quae sunt divisibiles et corruptibiles.

Quaest. disp. de pot. q. 3. a. 9. ad 27.

[1]) Hierüber sehr ausführlich S. Thom. Cont. Gent. l. 4. c. 11.

vorbringt. Auch sie wurden von der Scholastik, und zum Theil bereits vom h. Augustin erwogen und als nichtig erwiesen. Wenn man also zunächst auf die Natur, welcher der Mensch seinem sinnlichen Wesen nach angehöre, hinweist, und nach der Analogie ihrer Zeugungen schließen will; so wurde diese Einwendung von den Scholastikern noch durch manche Bemerkungen verstärkt. Ueberall sehen wir in der Natur aus dem Samen sich von den geringsten Theilen bis zu den vollkommensten das ganze Wesen entwickeln: wie sollte also nicht auch der menschliche Same der Potenz nach alles enthalten, was zum menschlichen Wesen gehört[1])? Und um so mehr müssen wir annehmen, daß ihm dieses in der Zeugung mitgetheilt werde, als es ja doch die Seele als das Prinzip aller Thätigkeit ist, welche, wenngleich mit und durch den Körper, zeugt: denn es gehört zum Wesen der Zeugung, daß der Zeugende dem Gezeugten gleichartig sei[2]). Soll endlich die Einheit des menschlichen Seins und Wesens festgehalten werden; so kann man seine Hervorbringung nicht zwischen zwei wirkende Prinzipien vertheilen. Denn jede hervorbringende Thätigkeit setzt doch ein Sein. Wird also der Leib von dem Zeugenden, die Seele von Gott hervorgebracht; so hat auch der Leib sein eigenes Sein und die Seele das ihrige, und es kann nur noch von der Verbindung derselben zu der sogenannten formalen Einheit die Rede sein. Die reale Einheit des Seins setzt eine gleiche Einheit des Werdens und folglich der hervorbringenden Thätigkeit voraus[2]).

879. Um also diese Gegengründe zu würdigen, so ist zwar nicht zu läugnen, daß die Betrachtung der Natur uns bestimmen dürfte, die Erzeugung des Menschen in derselben Weise, wie jene

---

[1]) In omnibus, quae generantur ex semine, omnes partes rei generatae simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu non appareant, sicut videmus in tritico aut in quolibet alio semine, quod herba et culmus et internodia et fructus et aristae virtute comprehenduntur in primo semine, et postea protenditur semen et dilatatur quadam consequentia naturali ad perfectionem, non assumens aliquid extrinsecum. Constat autem, animam esse partem hominis. In semine igitur hominis virtute continetur anima humana; non autem ex aliqua exteriori causa principium sumit.
S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 88. n. 8.

[2]) S. Bonav. l. c. n. 4. Cf. S. Thom. Cont. Gent. l c. n. 4. De pot. q. 3. a. 9. ad 5. 6.

[3]) S. Thom Cont. Gent. l. c. n. 3. Cf. De pot. l. c. n. 21. 22.

der Naturwesen zu erklären; wofern wir jedoch in der eigenthümlichen Beschaffenheit des Menschen keine Gründe fänden, die einer solchen Annahme entgegen stehen. Nun sehen wir aber bei näherer Betrachtung nicht nur ein, daß jene Uebereinstimmung in der Weise sich fortzupflanzen unmöglich ist, sondern auch, daß die Verschiedenheit, welche in der Fortpflanzung nothwendig obwaltet, weit entfernt, die Harmonie der Wesen zu stören, vielmehr der gesammten Ordnung der Dinge durchaus angemessen ist. Die Seele des Menschen kann darum nicht durch Zeugung, sondern nur durch göttliche Schöpfung entstehen, weil sie Substanz und immateriell, also Geist ist: durch eben dies ihr immaterielles Sein ist aber auch jene durchgängige Analogie zwischen dem Menschen und den Naturdingen aufgehoben. Denn durch jene Beschaffenheit seiner Seele ist der Mensch aus der Reihe der bloßen Naturwesen hinaus, und auf eine Stufe gestellt, auf welcher er ebensowohl der Geisterwelt, als dem Naturreiche angehört. Er ist Synthese von Geist und Natur; und wenn dieses sein synthetisches Wesen in allem hervortritt, wie sollte es nicht auch in seinem Ursprung sich offenbaren? Vor allem aber wird hier mit Recht auf die Fortdauer hingewiesen. Der Mensch ist, wie die Naturwesen dem Tode unterworfen. Dennoch stirbt er nur dem Leibe, nicht der Seele nach. So kann es also nicht befremden, daß er auch in seiner Entstehung dem Leibe nach den Thieren, der Seele nach den Engeln gleich ist. Die zeugenden Kräfte der Natur können nur hervorbringen, was ihre zerstörenden Kräfte wieder vernichten. — Aber auch das Verhältniß zu Gott muß hier in Betracht kommen. Alles, was ist, muß zu Gott, dem Urheber von allem, zurückgeführt werden. Die Natur erreicht diesen Endzweck nur dadurch, daß sie im Menschen mit dem Geiste in Verbindung tritt; der Geist aber ist zum unmittelbaren Verkehr mit Gott berufen. Kein Wunder also, wenn der Mensch auch sein Dasein, insofern er der Natur angehört, von Gott nur mittelbar durch die zeugenden Kräfte der Natur, insofern er aber Geist ist, unmittelbar empfängt[1]).

880. Es ist nun auch nicht schwer, auf jene einzelnen Bemerkungen, durch welche man den von der Analogie der Naturwesen genommenen Einwurf verstärkt, zu antworten. Wir sehen freilich in der Natur aus dem bloßen Samen sich das ganze

[1]) Cf. S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 87. n. 5. — S. Bonav. l. c.

lebendige Wesen bis zu seinen vollkommensten Theilen entwickeln; allein auch das Vollkommenste in der Natur, die Sinnlichkeit, trägt immer den Charakter des Materiellen; das aber, wodurch der Mensch die ihm eigenthümliche Vollkommenheit besitzt, gehört einer ganz andern Ordnung der Dinge an. So muß also auch bei seiner Erzeugung mit dem Stofflichen, dem der Leib entkeimt, sich ein Element, das höhern Ursprungs ist, vereinigen[1]). — Nun ist zwar richtig, daß es die Seele ist, die den Körper zeugt, also auch nach ihr die Natur des Gezeugten bestimmt werden muß, und eben deßhalb ist die plastische Kraft, die den menschlichen Embryo formt, so beschaffen, daß ein Leib entsteht, der des viel edlern sinnlichen Lebens, das dem Menschen eignet, fähig ist. Wenn aber die Seele nicht auch das diesen Leib beseelende Prinzip hervorbringt; so rührt dies nicht daher, daß in ihr die Zeugungskraft unvollkommen sei, sondern daher, weil jenes Prinzip, der Geist, gar nicht gezeugt werden kann[2]). Und wenn man sagt, daß dann ein Organismus vollkommen ist, wenn er einen andern ihm gleichartigen hervorbringen kann; so hat man kein Recht, dies auf einen Organismus anzuwenden, in welchem es außer dem organischen Leben noch ein ganz anderes giebt. — Obwohl man auch mit Wahrheit sagen kann, daß der Mensch eben diese Macht besitzt. Denn der Körper, den er erzeugt, ist nicht bloß fähig und geeignet, von einem geistigen Wesen beseelt zu werden, sondern er fordert auch eine solche Seele; und so nothwendig nach dem Laufe der Natur ein entzündbarer Stoff, wenn er vollkommen bereitet ist, sich entzündet; so nothwendig wird der menschliche Embryo von der geistigen Seele, obschon sie nicht aus

[1]) Sciendum est, in semine (rerum naturalium) virtute contineri omnia illa, quae virtutem corpoream non excedunt, sicut foenum, culmum, internodia et similia: ex quo concludi non potest, quod id hominis, quod totam virtutem corpoream excedit, in semine virtute contineatur, ut octava (ratio adversa) concludebat.
Cont. Gent. l. 2. c. 89.

[2]) Homo generans generat sibi simile in specie per virtutem formae suae, scilicet animae rationalis: non quod ipsa sit immediatum principium in generatione humana agens, sed quia vis generativa et ea, quae in semine agunt, non disponerent materiam, ut fieret corpus perfectibile anima rationali, nisi agerent ut instrumenta quaedam rationalis animae. Et tamen ista actio non potest pertingere ad factionem animae rationalis, rationibus praedictis.
De pot. l. c. ad 6.

ihm hervorgeht, belebt[1]). Und ist es etwa im Vergleich mit den Naturwesen eine Unvollkommenheit des Menschen, daß er einen Leib erzeugt, der die ihm natürliche Vollendung nicht durch die Kräfte der Natur, sondern nur durch göttliche Wirksamkeit erhalten kann, aber auch nach einem für die menschliche Natur bestimmten Gesetze unfehlbar erhält?

881. Aus dem Bisherigen läßt sich nun auch nachweisen, daß in dieser Lehre der verschiedene Ursprung des Leibes und der Seele behauptet wird, ohne die Einheit der menschlichen Natur zu gefährden. Die Hervorbringung des Leibes durch die Zeugenden besteht, wie eben gesagt wurde, darin, daß der Stoff zu einem für die menschliche Seele geeigneten Subject gemacht wird. Möge nun dies, wie man in neuerer Zeit geneigt ist anzunehmen, durch die bloße Vereinigung des männlichen und weiblichen Samens in der Empfängniß, oder möge es, wie man früher der Meinung war, erst durch die Organisirung des Samenstoffes geschehen; genug, sobald das Stoffliche zur Vereinigung mit der Seele geeignet ist, wird diese von Gott in ihm geschaffen, so daß sie nicht eher anfängt zu sein, als mit dem Körper vereinigt zu sein. Daß der Stoff zu dieser Vereinigung vorbereitet sei, heißt so viel als daß er geeignet sei, durch die Seele zu dem menschlichen Sein und Leben erhoben und bestimmt zu werden. Er hört also auch im Augenblick der Vereinigung auf zu sein, was er war, ein bloßer Embryo, und wird zum menschlichen Leibe; doch wird er es ebensowohl in Folge der Zeugung, die ihn zu dieser Vereinigung bildete und also bewirkte, daß er das menschliche Sein empfangen konnte und mußte, als in Folge der Erschaffung der Seele, durch welche er jenes Sein wirklich erhält. — Demgemäß sagt der h. Thomas, wenn man die Hervorbringung des Leibes den Zeugenden und die Hervorbringung der Seele Gott zuschreibe; so sei dies nicht so zu verstehen, als wenn die Zeugenden dem Leibe und Gott der Seele das Sein gesondert verliehen, sondern Gott schaffe das Sein der Seele im Leibe, und die Zeugenden haben diesen vorbereitet, jenes Seins durch die mit ihm vereinigte Seele theilhaftig zu werden. Daß aber in diesem Falle die Entstehung eines einigen Wesens einer zweifachen Thätigkeit zuge-

[1]) Homo sibi simile in specie generat, in quantum virtus seminis ejus dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur. Cont. Gent. l. c. — Ausführlicher De pot. l. c. ad 6.

schrieben werde, sei darum nicht unstatthaft, weil die eine Thätigkeit der andern untergeordnet ist. So wirken auch in der Ernährung und Ausbildung des Naturwesens die Seele und die elementarischen Kräfte der Stoffe zusammen. Denn durch die plastische Kraft der Seele wird der Nahrungsstoff in die Substanz des Leibes aufgenommen, und somit zu einem andern Sein bestimmt; aber erst nachdem die elementarischen Kräfte, die im Dienste der Seele wirken, ihn dafür vorbereitet haben[1]) Dieser Vergleich, — was zu bemerken gar nicht nöthig sein sollte, — darf nicht über Gebühr ausgedehnt werden: er soll nur verdeutlichen, wie untergeordnete Kräfte im Verein mit höhern, von denen sie beherrscht werden, zur Hervorbringung eines und desselben Seins zusammenwirken können. Der Mensch, wie jedes Geschöpf, hat sein eigenes Sein und Wirken; aber er hat das eine und das andere mit steter Abhängigkeit von Gott, und daher wirkt er, und wirken alle geschaffenen Ursachen (causae secundae), obwohl jede ihrer Natur gemäß, und insofern selbstständig, dennoch im Dienste der einen höchsten Ursache (causa prima). Wenn aber Gott wollte, daß Menschen seien und sich fortpflanzten; so war es eine natürliche und nothwendige Folge, daß er durch die Kräfte der Natur das Werk der Erzeugung beginnen lasse, um es durch seine unmittelbare Wirksamkeit zu vollenden.

---

[1]) Pro tanto in homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum, corpus esse a generante et animam a creante, quasi corpori acquiratur esse separatim a generante et separatim animae a creante; sed quia creans dat esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc, quod hujus esse sit particeps per animam sibi unitam.

Duo agentia omnino disparata non possunt hoc modo se habere, quod actio unius terminatur ad materiam et alterius ad formam; hoc tamen contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum est instrumentum alterius . . . . . De pot. l. c. ad 5 et 6.

Contingit quandoque, quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti; sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis, qui est ejus instrumentum; licet operetur disponendo ad eam resolvendo et consumendo. Quum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens; nihil prohibet, in uno et eodem generato, quod est homo, actionem naturae ad aliquid hominis terminari et non ad totum, quod fit actione Dei.

Cont. Gent. l. c. ad 3.

Weil nun aber die Zeugenden in jener relativen Selbstständigkeit einen Leib hervorbringen, der, wie oben gesagt wurde, so lange die Gesetze der Natur bestehen, durch Vereinigung mit der Seele zum Menschen nicht nur werden kann, sondern auch werden muß: so leuchtet ein, wie ungegründet der Einwurf ist, daß nach der Lehre des Creatianismus der Mensch nur ein thierisches Wesen erzeuge, und die Eltern mit Unrecht Erzeuger ihrer Kinder genannt werden.[1]) Und gewiß wenn dem so wäre, wie würde dann aus der geoffenbarten Wahrheit, daß in Christus mit der menschlichen Natur die göttliche zu einer Person vereinigt ist, folgen, was die Kirche seit den ersten Jahrhunderten feierlich bekennt, daß Maria in aller Wahrheit Gottesgebärerin ist und heißt? — Ebensowenig kann man es unangemessen finden, daß Gott nur die Seele erschaffe und die Bildung des Leibes der menschlichen Natur überlasse. Gott wirkt bei der Zeugung des Menschen, wie dessen synthetische Natur es erfordert, d. h. er wirkt bei ihr zugleich, wie er bei der Fortpflanzung der Naturwesen und wie er bei dem Ursprung der Geister wirkt; er ist der Urheber jedes Menschen, dem Leibe nach vermittelst der Naturkräfte, der Seele nach unmittelbar.[2])

882. Indeß bemerkt man ferner, daß die Vernunft es annehmbarer finde, Gott habe die Welt von Anbeginn so eingerichtet, daß sie nur seines erhaltenden und mitwirkenden Einflusses, und keiner neuen Schöpfungen bedürfe, was eben auch im göttlichen Worte ausgesprochen sei, indem es heiße: Gott habe, nachdem er sechs Tage geschaffen, am siebenten geruhet. Aber der h. Augustin entgegnet den Generatianern: die Schöpfung sei vollendet gewesen, nachdem alle Arten von Wesen, die sein sollten, in's Dasein gerufen worden waren; und Gott habe aufgehört zu schaffen, inso-

---

[1]) Totus homo egreditur de femore generantis propter hoc, quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad unionem corporis et animae disponendo materiam ultima dispositione, quae est necessaria ad formam, ex qua unione homo habet, quod sit homo: non autem ita, quod quaelibet pars hominis per virtutem seminis causetur. De pot. l. c. ad 2.

[2]) Neque etiam sequitur . . . . . quod sit imperfecta operatio tam Dei quam naturae. Virtute enim Dei utrumque fit et corpus et anima, licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturalis, animam autem immediate producat. Neque etiam sequitur, quod actio virtutis seminis sit imperfecta, cum perficiat hoc, ad quod est. Cont. Gent. l. c.

fern er von jenem Tage an keine andere Arten von Dingen hervorbringe, sondern nur die bestehenden vermehre, und dieses zwar in Folge der in den schon daseienden Dingen gelegenen Ursachen. Das treffe aber auch beim Menschen ein. Denn die Leiber, welche von den ersten, durch Gott hervorgebrachten, auf naturgemäßem Wege abstammen, seien der Art, daß mit ihnen solche Seelen, wie er anfangs geschaffen, verbunden werden müßten. Woraus folgt, daß bei der Fortpflanzung des Menschen die schöpferische Thätigkeit Gottes ebenso angemessen ist, als in der Fortpflanzung der Naturwesen die mitwirkende.[1]) — Und eben weil die Erschaffung neuer Seelen in Folge des natürlichen Verlaufes eintritt, ist es unrichtig, wenn man in ihr eine Reihe von Wundern finden will.

Dies ist es, was die Theologen unter der göttlichen Anordnung, von welcher wie der h. Augustin, so auch andere Väter und namentlich Theodoret reden, immer verstanden haben. Es sei gestattet, die Worte Theodoret's etwas näher zu betrachten. Er sagt, die Seele werde nicht von außen in den Leib gebracht, noch entwickle sie sich aus dem Samen, sondern nehme ihren Ursprung durch eine göttliche Bestimmung gemäß dem von Anfang in die Natur gelegten Gesetze[2]). Die Theologen haben bisher geglaubt, daß in diesem Satze zuerst die Präexistenz der Seelen und der Generatianismus ausgeschlossen, und sodann der Creatianismus als die wahre Lehre behauptet würde. Aber nun will man, daß vielmehr durch jenes „von außen" die Schöpfung der Seelen durch Gott, alsdann durch das, was vom Samen gesagt wird, die materialistische Zeugung geläugnet, der wahre Ursprung

[1]) Quia non alterius generis creatura est anima, quam illius, secundum quam sexto die factus est homo ad imaginem Dei, non recte dicitur Deus ea facere nunc, quae tunc non consummavit. Jam enim tunc animam fecerat, quales et nunc facit, et ideo non aliquid novum creaturae genus nunc facit, quod tunc in suis consummatis operibus non creavit; nec contra illas causales rationes rerum futurarum, quae universitati tunc indidit, haec ejus operatio est, sed potius secundum ipsas: quandoquidem corporibus humanis, quorum ex illis primis operibus propagatio continuata successione protenditur, tales congruit animas inseri, quales nunc facit et insert. De gen. ad litt. l. 10. c. 3.

[2]) Nach der Lehre der h. Schrift, sagt er, werde der Leib beseelt: *Οὐ θύραθεν πόθεν τῆς ψυχῆς εἰςκρινομένης, οὐδέ γε ἐκ τῆς γονῆς φυομένης, ἀλλά γε τῷ θείῳ ὅρῳ κατὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἐντεθέντα ἐν τῇ φύσει νόμον δεχομένης τὴν γένεσιν.*
De cur. Graecar. affect. disp. 5. p. 34. T. IV. ed. Schulze.

der Seele aber daraus erklärt werde, daß Gott der menschlichen Natur auch die Macht, Seelen hervorzubringen, verliehen habe. Denn diese Macht sollen wir unter dem in die Natur gelegten Gesetze verstehen[1]). — Wenn nun die angeführten Worte Theodoret's, für sich allein betrachtet, eine solche Deutung zulassen; so wird dieselbe jedoch durch den Zusammenhang unmöglich. Denn Theodoret hatte wenige Zeilen vorher schon einmal gesagt, daß die Seele nicht „von außen“ komme, dort aber sich also ausgedrückt: der Leib werde aus den elementarischen Stoffen gebildet, die Seele aber nicht in ihn hineingesandt, als wenn sie schon vorher dagewesen wäre, sondern erst, nachdem der Leib gebildet sei, erschaffen[2]). Die Theologen hatten also Recht, wenn sie annahmen, daß durch jenes „von außen“ nicht die Schöpfung durch Gott, sondern die Präexistenz ausgeschlossen werde. Und ebenso konnten sie das in die Natur gelegte Gesetz nicht, wie eine Macht Seelen hervorzubringen, sondern nur so, wie oben der h. Augustin, auffassen; unter der göttlichen Bestimmung aber, durch welche die Seelen werden, die schöpferische Wirksamkeit Gottes verstehen. Denn Theodoret hatte ja ganz bestimmt gesagt, die Seele werde nach vollendeter Bildung des Leibes erschaffen. Er bedient sich aber des Wortes *δημιουργεῖσθαι*, das bei den griechischen Vätern der eigentliche Ausdruck für die schöpferische Thätigkeit Gottes ist; und mag es auch bei ihnen zuweilen, wie bei den profanen Schriftstellern, in anderer Bedeutung vorkommen; so glaube ich doch nicht, daß es je für die zeugende Thätigkeit der Geschöpfe stehe. Was aber ganz entscheidend ist, Theodoret sagt und erklärt gleich nachher noch umständlicher, daß die Seele erst in's Dasein tritt, nachdem die Bildung des Leibes vollendet ist. Das ist aber mit dem Ursprung der Seele durch Zeugung ganz unverträglich, es sei denn, man lasse dieselbe sich aus dem Samen erst entwickeln. Der Creatianismus kann annehmen, daß die Seele schon bei der Empfängniß erschaffen werde; aber der Generatianismus kann, — wenn er nicht materialistisch werden will, — nicht annehmen, daß sie später entstehe. Denn der Geist kann in dem ersten Keime

---

[1]) Frohschammer. A. a. O. S. 28. ff.

[2]) Einstimmige Lehre der Propheten und Apostel sei: *Ἀπὸ γῆς μὲν καὶ ὕδατος καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων διαπλασθῆναι τὸ σῶμα· τὴν δὲ ψυχὴν οὐ προϋπάρχουσαν εἰς τοῦτο καταπεμφθῆναι, ἀλλὰ μετὰ τὴν τούτου δημιουργηθῆναι διάπλασιν.*

des Leibes insofern zwar der bloßen Potenz nach sein, als er noch keine ihm als Geist eigenthümliche Thätigkeit übet, aber nicht auch in dem Sinne, daß in jenem Keime etwas sei, aus dem erst der Geist selbst, seine Substanz, entstehe. Theodoret aber redet nicht vom Anfang der Bethätigung, sondern vom Anfang des Seins, und diesen setzt er nach der Bildung des Leibes. Wenn die Seele ihren Ursprung nach der Bildung des Leibes, und, wie er so bestimmt hinzusetzt, nicht aus dem Samen hat; so muß sie von Gott geschaffen werden. — Uebrigens sind wir auf die Erklärung dieser Stelle näher eingegangen, weil sie geeignet ist, auf die Frage selbst Licht zu werfen. Denn wenn es darauf ankam, in Theodoret einen Zeugen mehr für den Creatianismus zu gewinnen; so brauchten wir nur auf das Ende der vorhergehenden Abhandlung zu verweisen, wo er in den bestimmtesten Worten sagt, daß Gott die Leiber zwar aus andern schon bestehenden bildet (*διαπλάττει*) die Seelen aber aus nichts erschafft (*ἐκ τῶν μὴ ὄντων δημιουργεῖ*) nur die Seelen der Menschen jedoch, fügt er hinzu, und nicht aller lebendigen Wesen[1]. —

883. Wenn man nun jene göttliche Anordnung, der zufolge die Seele in dem erzeugten Leibe unfehlbar durch Gottes Schöpfung entsteht, mit Apollinar deßhalb für unannehmbar erklärt, weil ihr gemäß Gott durch seine unmittelbare Wirksamkeit auch der verbrecherischen Zeugung Gedeihen gebe: so antwortet der h. Hieronymus, daß man die Erde nicht beschuldigen könne, weil auch der gestohlene Waizen wachse, und die mit unreiner Hand gelegten Keime sich entwickeln. Und der h. Augustin billigt diese Antwort nicht bloß, sondern fügt auch hinzu, daß jene Einrede ohnehin auf ihn niemals Eindruck gemacht habe. Sei ja eben dieses der Vorsehung Gottes eigen, auch aus unsern bösen Werken Gutes hervorgehen zu lassen[2]. Der h. Thomas aber führt wie gewöhnlich diese

---

[1]) *Καὶ γὰρ ἐξ ὑποκειμένων σωμάτων διαπλάττει τῶν ζώων τὰ σώματα, καὶ ἐκ μὴ ὄντων δημιουργεῖ τὰς ψυχάς, οὐχ ἅπασι τοῖς ζώοις ἀλλὰ μόνοις ἀνθρώποις.* Ibid. Disp. 4.

[2]) Quod ipse respondisti, non esse vitium sementis in tritico, quod furto dicitur esse sublatum, sed in eo, qui frumenta furatus est, nec idcirco terram non debuisse gremio suo confovere, quia sator immunda ea projecerit manu, elegantissima similitudo est. Quam et antequam legerem, nullas mihi objectio ista de adulterinis foetibus in hac quaestione fecit angustias, generaliter intuenti multa

Antworten auf eine kurzgefaßte Unterscheidung zurück. Das Böse in solcher Zeugung ist das Wohlgefallen der Zeugenden an der unerlaubten Lust, und zu diesem wirkt Gott nicht mit: die Wirkung ihrer sündhaften Verbindung aber, die Empfängniß und die Entwicklung des Leibes ist als eine Wirkung der Natur etwas Gutes, und zu diesem wirkt Gott mit, und vollendet es durch die Erschaffung der Seele[1]). —

Nun ist aber Frohschammer auch noch auf den Gedanken gekommen, bei der Ansicht, daß mit dem Leibe auch die Seele gezeugt werde, begreife man ohne Schwierigkeit, weßhalb die Unzucht ein schweres Vergehen sei; weil nämlich nach dieser Ansicht eine hohe, geheimnißvolle Macht der Menschennatur, das „fortwirkende Schöpferwort Gottes", mißbraucht werde: wohingegen es bei der Annahme, daß die Seelen von Gott erschaffen werden, kaum erklärlich sei, warum die Werke der Unlauterkeit etwas anderes, als Acte der sinnlichen Natur seien, namentlich wenn keine Empfängniß erfolge und folglich Gott nicht zu schöpferischer Mitwirkung veranlaßt werde[2]). —

Allein darauf liegt die Antwort sehr nahe. Die Acte der sinnlichen Natur werden dadurch sündhaft, daß sie nicht nach der sittlichen Norm geregelt sind; und die Sünde, die in ihnen liegt, ist um so schwerer, je höher die Zwecke sind, denen zuwider gehandelt wird. Unkeuschheit ist also deßhalb schwere Schuld, weil in ihr mißbraucht wird, was zur geeigneten Erhaltung, folglich zum Gemeinwohl des Menschengeschlechtes gegeben ist. Dazu kommt, daß in ihr mehr, als in jeder andern sinnlichen Lust der Geist dem Fleische unterliegt. Diese Gründe bestehen, welche Ansicht man immer von der Weise, in welcher die Fortpflanzung des Menschen geschehe, haben mag. Wenn aber nun die Zeugungs-

---

bona Deum facere etiam de nostris malis nostrisque peccatis. Animalis autem cujuscumque creatio, si habeat pium prudentemque consideratorem, ineffabilem laudem Creatori excitat: quanto magis creatio non cujuslibet animalis sed hominis? Si autem causa creandi quaeritur, nulla citius et melius respondetur, nisi quia omnis creatura Dei bona est. Et quid dignius, quam ut bona faciat bonus Deus, quae nemo potest facere nisi Deus?

Ep. ad Hier. n. 15.

[1]) Summa p. 1. q. 118. a. 2. ad 5. — De pot. q. 3. a. 9. ad 25. — Cf. S. Bonav. l. c. ad 6.

[2]) A. a. O. S. 203.

macht als so bedeutungsvoll erscheinen soll, wofern man annimmt, daß durch sie mit der sinnlichen auch die geistige Natur des Menschen hervorgebracht werde; wie soll sie denn nicht ohne allen Vergleich ehrwürdiger sein, weil sie zu einem Zwecke gegeben ist, zu dessen Erreichung Gott selbst sich durch unmittelbare Thätigkeit mit dem Menschen vereinigt? Und wenn bei jener Ansicht auch in den Fällen, in welchen das in der Natur gelegene „Schöpferwort" nicht wirkt, der Mißbrauch der Macht, in welcher es enthalten sein soll, so schuldvoll bleibt: wie soll er es nicht bei der Ansicht, daß die Macht, welche zur schnöden Lust verwendet wird, ihrer Natur nach so beschaffen ist, daß sie Gottes unmittelbares Schöpferwort hervorruft?

884. Wir kommen nun zu dem Einwurf, welcher aus der allmähligen und mit der Bildung des Körpers langsam fortschreitenden Entwicklung der Seele entnommen wird. Auch ihn finden wir schon beim h. Thomas, und er antwortet mit wenigen Worten, diese Thatsache beweise zwar, daß die Ausbildung des Leibes nothwendig sei, damit sich die Seele in ihrer Weise bethätige, aber nicht, daß Leib und Seele denselben Ursprung haben[1]. Obwohl nämlich die der menschlichen Seele eigenthümliche Thätigkeit, das Denken und Wollen, in ihr selbst und nicht in den Organen des Leibes vollzogen wird; so setzt sie doch die entwickelte Sinnlichkeit als Bedingung voraus. Wenn man aber sagt, daß dies eben nicht der Fall wäre, wofern die Seele unmittelbar von Gott erschaffen würde; so liegt die Antwort in dem, was oben über die Verschiedenheit der menschlichen Seele vom reinem Geiste

[1]) Eorum, quorum invenitur idem processus et terminus oportet esse idem originis principium. Sed in generatione hominis idem processus corporis et animae et idem terminus invenitur. Secundum enim, quod figuratio et quantitas membrorum procedit, et animae etiam operationes magis ac magis manifestantur. Nam prius apparet operatio animae sensitivae et tandem corpore completo operatio animae intellectivae. Ergo idem est principium animae et corporis. Sed principium originis corporis est per decisionem seminis. Ergo est et principium originis animae.

Cont. Gent. l. 2. c. 88. n. 9.

Quod operationes animae videntur proficere in processu generationis humanae, sicut proficiunt corporis partes, non ostendit animam humanam et corpus idem principium habere, sed ostendit, quod dispositio partium corporis est necessaria ad animae operationem. Ibid. c. 89.

und ihre Bestimmung mit dem Leibe vereinigt zu sein, schon erklärt worden ist. Die menschliche Seele hat zwar als geistige Substanz intellectuelles Vermögen, aber ein solches, das zu seiner Entwicklung der Sinne bedarf. Wir schließen also, daß sie deßhalb auch ihrer Natur gemäß mit dem Leibe vereinigt ist. Und weil sie zu dem Ende außer den intellectuellen auch sinnliche Lebenskräfte hat; so ist es auch ihrer Natur entsprechend, daß sie durch jene erst thätig wird, wenn diese zur Entwicklung gekommen sind. Die Entwicklung der sinnlichen Kräfte aber hängt von der Ausbildung der Organe des Leibes ab. Schafft also Gott die menschliche Seele als unentwickelten Geist, d. i. ohne actuelle Erkenntniß und Freiheit, so schafft er sie so, wie ihre Natur es fordert (n. 829.).

885. Die letzte Einwendung weist auf die Einheit des Menschengeschlechtes und auf die Glaubenslehre von der Erbsünde und Erlösung, die jene Einheit voraussetzen, hin. Es sind nun allerdings die Menschen nicht bloß durch sittliche, sondern auch durch physische Bande zur Einheit des Geschlechtes verbunden, so jedoch, daß der einzelne Mensch seine Persönlichkeit bewahrt. Auch hier also tritt sofort wieder jene synthetische Natur hervor, in welcher der Mensch ebensowohl der Geisterwelt, als dem Naturreich angehört. Wenn aber das, so kann auch eine Lehre, in welcher die Fortpflanzung des Menschen dieser synthetischen Natur gemäß erklärt wird, mit jener Einheit nicht in Widerspruch gerathen. Als Naturwesen pflanzt der Mensch durch Zeugung sich fort, und daher die physische Einheit des Geschlechtes; weil er aber auch Geist ist, so ist mit der natürlichen Zeugung göttliche Schöpfung verbunden, und daher der Adel der Persönlichkeit. —

Was aber die Glaubenslehre von der Erbsünde und Erlösung angeht; so finden wir allerdings in der Einheit, welche das Menschengeschlecht durch die Abstammung hat, einen Grund, uns zu erklären, wie dasselbe sowohl vom ersten, als vom zweiten Adam vor Gott vertreten werden konnte; aber dieser Grund für sich allein genügt nicht, und er genügt deßhalb nicht, weil jene Einheit des Geschlechtes die Persönlichkeit der Individuen nicht aufhebt. Die Erbsünde ist kein bloßes Uebel, sondern eine Schuld, und eine Schuld, die etwa nicht bloß in der Weise auf dem Geschlechte lastet, daß alle Menschen die Sünde des Einen büßen, sondern dergestalt, daß sie durch die Abstammung auf alle einzelnen

Menschen übergeht, jedwedem eigen werdend[1]). Die Schwierigkeit also liegt darin, zu begreifen, wie die Sünde Adams ohne unsere persönliche Betheiligung unsere Sünde werden, uns zu Schuldigen machen könne. Wäre die Erbsünde nichts anders, als ein schlimmer Zustand der Seele, ähnlich den angebornen Krankheiten des Leibes; dann möchte sie durch die Annahme, daß wir auch der Seele nach von Adam abstammen, einigermaßen erklärt werden. Aber daß wir als Kinder des Zorns, als Strafwürdige geboren werden, wird durch eine solche Abstammung ebensowenig, als durch die bloß leibliche erklärt. Es ist aber auch ein ganz vergebliches Bemühen, Thatsachen, welche einer höhern und geheimnißvollen Ordnung angehören, aus dem natürlichen Laufe der Dinge begreifen zu wollen. Das Uebernatürliche hat insofern seinen Grund in dem Natürlichen, als es ihm angemessen ist; aber nicht auch insofern, daß es in ihm auch nur der Potenz nach, insofern man unter dieser mehr als Empfänglichkeit versteht, enthalten wäre: es kann also aus ihm allein auch nicht begriffen werden. Jene übernatürliche Ordnung, in Folge welcher es eine Vertretung durch Adam und Christus geben konnte, entsprach der Natur des Menschen, aber war nicht etwa auch mit dieser Natur gegeben. Daraus also, daß wir durch die Abstammung ein Geschlecht bilden, begreifen wir, weßhalb Gott jene Vertretung für den Menschen und nicht auch für den Engel wollte; daraus aber, daß wir durch unsere geistige Natur dennoch freie und persönliche Wesen sind, begreifen wir ebensowohl, daß jene Vertretung, damit sie von Seiten Gottes keine willkürliche Zurechnung sei, eine sittliche Ordnung voraussetzt, welche durch die bloße Natur der Dinge nicht besteht. — Jedoch wir können uns umsoweniger veranlaßt finden, über diese Lehrpunkte der Theologie hier ausführlicher zu reden, als wir in unserer theologischen Schrift von der Erbsünde bereits gehandelt haben, und die Lehre von der Erlösung, so Gott es fügt, noch erörtern werden.

886. Aber eine Schwierigkeit ganz anderer Art dürfen wir nicht mit Stillschweigen übergehen. Wenn die Seele, wie man ehemals fast allgemein annahm, nicht im Augenblicke der Empfängniß, sondern erst in dem schon ausgebildeten Leibe erschaffen wird;

---

[1]) Adae peccatum origine unum est et propagatione non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium.
Conc. Trid. Sess. V.

so entsteht die Frage, woher schon vorher in dem Embryo das Leben. Es gab darüber verschiedene Ansichten. Einige nahmen an, daß die Lebensverrichtungen, die im Embryo wahrgenommen werden, von der Seele der Mutter herrührten; aber das hieß nicht das Leben des Embryo erklären, sondern läugnen. Wo organische Ausbildung und Wachsthum, da ist auch ein inneres Lebensprinzip, und noch viel weniger ist ohne ein solches die Empfindung möglich. — Andere also ließen durch die Naturkräfte zuerst ein bloß organisches, d. i. vegetatives Prinzip, und wenn die Organisation fortgeschritten, neben demselben ein sinnliches entstehen, und mit beiden sollte endlich die von Gott erschaffene geistige Seele als höhere Form vereinigt werden. Aber dieser Ansicht konnten nur jene sein, die der trilogistischen Lehre huldigten. — Noch Andere fanden es wahrscheinlicher, daß die plastische Kraft des Samens, nachdem sie die ersten Organe gebildet, zur vegetativen Seele, später aber zur sinnlichen, und zuletzt durch göttliche Einwirkung, die als eine Art von Erleuchtung aufgefaßt wurde, zur vernünftigen Seele werde. Allein diese Meinung ist ganz und gar verwerflich, weil sie den wesentlichen Unterschied zwischen dem Geiste und der Natur verkennt. Ein von der Natur erzeugtes Leben kann ebensowenig zum Geiste gesteigert, als überhaupt Materielles in Immaterielles verwandelt werden. — So war also die herrschende Ansicht, daß durch die Zeugungskräfte der Natur im Embryo allerdings zuerst ein nur vegetatives Lebensprinzip und später ein sinnliches entstehe, nach vollendeter Organisation aber die vernünftige Seele erschaffen werde; daß jedoch diese Prinzipe weder neben einander fortdauerten, noch auch das unvollkommnere in das vollkommnere übergehe, sondern vielmehr dieses an die Stelle von jenem trete. —

Diese Lehre, welche der h. Thomas die oben erwähnten bestreitend, an mehreren Orten vorträgt[1]), hat in unsern Tagen von verschiedenen Seiten Widerspruch gefunden. Die neuen Vertheidiger des Generatianismus finden darin einen Beweis, daß sich der Creatianismus in unauflösliche Schwierigkeiten verwickle, und die Anhänger des neuen Dualismus haben geglaubt, sie durch Verspottung zu widerlegen. Die ersteren aber hätten nicht übersehen

[1]) Am ausführlichsten Cont Gent. l. 2. c. 89. Vergl. Summa p. 1. q. 118. a. 2. ad 2. Quaest. disp. de pot. q. 3. a. 9. ad 9. De anima a. 11. ad 1.

sollen, daß diese Schwierigkeit ganz und gar nicht aus der Ansicht, die sie bekämpfen, daß nämlich die Seele von Gott erschaffen werde, sondern aus jener sehr verbreiteten Meinung, die oben Theodoret aussprach, daß die Seele erst, nachdem der Leib schon gebildet sei, erschaffen und mit ihm vereinigt werde, entsprang. Schon bei Aristoteles liest man, das Thier habe früher ein vegetatives, als ein thierisches Leben, und ebenso der menschliche Embryo zuvor ein animalisches, und dann erst ein menschliches[1]). Und man fand diese Meinung gegründet, weil jede Form erst dann entstehe, wenn der Stoff zu einem für sie geeigneten Träger geworden ist. Indeß gab es auch unter den Scholastikern einige, welche es für wahrscheinlicher hielten, daß die Seele, nicht zwar im ersten Augenblick der Empfängniß, aber sobald durch die plastische Kraft des Samens die ersten Organe gebildet seien, im Embryo erschaffen werde, und folglich in diesem kein anderes Lebensprinzip vorhergehe. Denn weil die menschliche Seele nicht bloß geistige, sondern auch sinnliche und vegetative Lebenskräfte habe; so sei auch der Stoff, sobald die Organisirung begonnen, ein ihr entsprechendes Subject, in welchem sie anfangs nur als vegetatives, sodann als sinnliches Prinzip und später als ein geistiges wirke. In dieser Weise glaubte man auch jene Worte des Aristoteles erklären zu dürfen, sie von einer stufenmäßigen Entwicklung verschiedener Vermögen, und nicht vom successiven Ursprung verschiedener Prinzipien verstehend[2]).

887. Möge man immer dieser Ansicht den Vorzug geben: den Spott, welchen sich die Güntherianer erlaubt haben, verdiente jene des h. Thomas darum nicht. Wir sehen in der Natur, also rechtfertigt sie der h. Lehrer selbst, manche unorganische Körper

---

[1]) *Πρῶτον μὲν γὰρ ἅπαντ᾽ ἔοικε ζῆν τὰ τοιαῦτα φυτοῦ βίον· ἑπομένως δὲ δῆλον ὅτι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς. Πάσας γὰρ ἀναγκαῖον δυνάμει πρότερον ἔχειν ἢ ἐνεργείᾳ.* De generat. anim. l. 2. c. 3.

[2]) Si quis nolit illas formas admittere, respondeo, quod semen non habet animam, quousque disponatur et organisetur per virtutem seminalem, qua dispositione facta inducitur anima rationalis; haec autem non statim omnes suas exercet operationes, sed temporis successu: primo enim exercet opera vegetationis, postea motum, post sensum, tandem intellectionem: ac ob id non dixit Aristoteles prius esse plantam, sed vivere vitam plantae. Ista interpretatio est Alberti, Summa de homine, et Philoponi eodem loco Aristotelis. Toletus. In Arist. l. 2. de anima. c. 3. q. 7.

durch eine einfache Umwandlung der Elemente sich bilden, und begreifen dies daraus, weil der entstehende Körper, wenngleich sehr verschieden von dem Stoffe, aus dem er wird, dennoch an Vollkommenheit über denselben nicht sehr erhaben ist. Aber die höher gestellten Naturwesen, namentlich die organischen, entstehen nur nach einer mehrfachen Umwandlung des Stoffes. — Man hat sich aber auch daran nicht zu stoßen, daß eine Form, sei sie auch Lebensform, bloß dadurch aufhöre zu sein, daß in demselben Körper eine andere höhere entstehe. Eine solche Annahme wäre unstatthaft, wenn ein derartiger Körper durch seine Form zum Wesen einer der Arten, die in der Natur ein dauerndes Bestehen haben, bestimmt, wenn er z. B. eine eigentliche Pflanze wäre. Aber der menschliche Embryo ist, auch wenn er anfangs kein anderes, als vegetalisches Leben hat, deßhalb keine Pflanze, noch wird er, wenn er zu empfinden beginnt, ein Thier; er ist ein im Werden begriffener Mensch. Wir sagen ein „im Werden begriffener Mensch“, und nicht ein im Werden begriffener menschlicher Leib. Denn das Werden wird, wie das Sein, im eigentlicheren Sinne vom Ganzen, als von den Theilen ausgesagt, und ist gleich der Embryo noch von keiner vernünftigen Seele belebt, und folglich auch nicht Mensch; so ist er doch bestimmt, es zu werden, und enthält nicht nur in sich, was nach den Gesetzen der Natur nothwendig ist, daß er es werde, sondern bewegt sich auch durch fortschreitende Organisation zu dieser seiner natürlichen Vollendung hin. Die sich selbst überlassene Natur könnte ihn zwar nicht zu dieser Vollendung bringen; aber die Zwecke der Natur sind nicht sowohl ihre, der blinden, als Gottes Zwecke, der das durch sie begonnene Werk durch die Schaffung der Seele vollendet. Weil also der menschliche Embryo von vornherein diese Bestimmung und eine ihr entsprechende Beschaffenheit hat; so sind auch die ihn erst vegetalisch und dann sinnlich belebenden Prinzipe nicht wie jene, wodurch Pflanzen und Thiere in ihrer Art vollendete Wesen sind, zu betrachten. Sie gehören zu jenen vorübergehenden Formen, welche keinen Zweck haben, als der stufenmäßig fortschreitenden Bildung eines Wesens zu dienen[1]). Wenn man diese Bestimmung be-

[1]) Nec est inconveniens, si aliquid intermedium generatur et statim postmodum corrumpitur: quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem, et ideo non generantur, ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur.

trachtet, und dabei festhält, daß die Lebensformen der Naturwesen keine in sich subsistirende Prinzipe, und daß sie Erzeugnisse der Naturkräfte sind; so möchte die Ansicht, von der wir reden, alles, was sie als seltsam und unangemessen erscheinen ließ, verlieren. — Jedoch wie immer man darüber denken möge, die Wahrheit, auf deren Vertheidigung es ankommt, daß nämlich die menschliche Seele nicht von den Eltern erzeugt, sondern von Gott geschaffen wird, ist davon, wie wir gezeigt haben, unabhängig. —

Weil wir, was man wider die Erschaffung der Seelen durch die Engel zu sagen pflegte, in der folgenden Abhandlung erwägen werden; so bliebe hier, um die Lehre der Vorzeit über den Ursprung der Seele vollständig mitzutheilen, noch die Erörterung der letzten Frage, wann die Seele erschaffen werde, übrig. Allein wir haben nicht bloß die theologischen Gründe wider die Präexistenz der Seele an dem oben angegebenen Orte schon vorgelegt, sondern auch das Wichtigste, was man gegen dieselbe vom philosophischen Standpunkt aus zu erinnern pflegt, bei anderer Gelegenheit (n. 49. 828) berührt.

Nec est mirum, si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multae generationes intermediae: quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento: non enim est tota alteratio continua neque totum augmentum, sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in l. 8. Phys. Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur et per consequens plures generationes. Et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae et generationes intermediae et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur. et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis. Cont. Gent. l. c.

Fünftes Hauptstück.

Verhältniß der scholastischen Anthropologie zur pantheistischen.

888. Wenn Plato das Wesen des Menschen ausschließlich in der Seele suchte, und den Leib nicht als Bestandtheil der menschlichen Natur, sondern nur als Werkzeug, oder auch als ein Gehäuse und einen Kerker, aus dem die Seele befreit zu werden wünschen müsse, gelten ließ: so darf man, seinen Irrthum bekämpfend, doch nicht verkennen, daß es sittlicher Ernst und Begeisterung für das wahrhaft Schöne und Göttliche waren, die ihn verleiteten. Sowohl im (ersten) Alcibiades, in dem jene Lehre am ausdrücklichsten vorgetragen wird, als auch im Phädon und Phädros ist sein Hauptgedanke, daß der Mensch, sowohl um seine Würde zu erkennen und zu behaupten, als auch um durch den Besitz der Weisheit und Tugend glückselig zu werden, von dem trügerischen Schein des Sinnlichen sich abwenden, und von den Fesseln der Leidenschaften sich frei machen müsse. Er soll dahin streben, daß seine Seele ihr Leben mit sich und für sich habe, und vor dem Tode nicht bangen, sondern vertrauen, daß gerade durch ihn seine Seele gesunden werde. Nirgend also tritt mehr, als in diesen Untersuchungen der eigenthümliche Geist der sokratischen Philosophie, und die ethische Deutung des *γνῶθι σεαυτόν* in's Licht.

Ebenso unverkennbar ist es, daß, wenn Günther in allen seinen Werken für den ihm eigenen Dualismus eifert, dieser Eifer aus dem Streben, das ihn ganz und gar beherrscht, auf dem Felde der Wissenschaft die Giftpflanze des Pantheismus bis auf die Wurzel auszureuten, entspringt. Es ist klar, daß dies nicht erreicht werden kann, wenn nicht im Menschen ein Dualismus, d. h. der wesentliche Unterschied zwischen Leib und Seele, und folglich im All' der Dinge zwischen Natur und Geist anerkannt wird. Denn ohne diesen Dualismus ist auch jener andere, der den wesentlichen Unterschied zwischen Gott und der Welt behauptet, nicht aufrecht zu erhalten. Nun ist aber Günther fest überzeugt,

daß der pantheistischen Philosophie gegenüber die wesentliche Verschiedenheit des Geistes von der Natur nur dadurch siegreich verfochten werden kann, daß im Menschen neben dem Geiste ein sinnliches Lebensprinzip des Leibes angenommen werde. Er behauptet also diese reale Zweiheit bei formaler Einheit, ist unermüdlich in Verfechtung derselben und unerbittlich in Bekämpfung der entgegengesetzten Lehre. Aber wenn dieser sein Eifer durch das lobenswerthe Streben, dem er entspringt, gerechtfertigt wird; so wird es deßhalb nicht auch die Anklage, die er wider die Vorzeit erhebt. Die Lehre der Scholastik vom Menschen soll dazu nöthigen, die menschliche Seele mit den Lebensprinzipen und übrigen Formen der Naturwesen auf ein allgemeines Prinzip zurückzuführen, und es somit unmöglich machen, die Unsterblichkeit der Seele und ihren Ursprung durch Schöpfung wider die Pantheisten festzuhalten. Wir haben vernommen, wie man diese beiden Wahrheiten begründete und vertheidigte: es bleibt uns also noch übrig zu untersuchen, ob nichtsdestoweniger jenes pantheistische Element, das mit denselben streitet, in der scholastischen Anthropologie enthalten war. —

I.

Ob in Folge der scholastischen Lehre die menschliche Seele als Besonderung eines Allgemeinen zu betrachten sei.

889. „Die alte Schule", so behauptet Günther, „hatte den Maßstab zur Regulirung und Ausmittlung aller Verhältnisse im Universum in höchster Instanz aus der formalen Begriffsbildung genommen. Denn wie sich in einem Begriffe Materie und Form als dessen Elemente zu einander verhalten; so wurde auch all und jedes Verhältniß nach denselben Faktoren ausgemittelt und bestimmt; so daß sich das Resultat der philosophischen Bestrebungen vor Cartesius in den Satz concentriren läßt: Wie sich im formalen Begriffe Materie und Form zu einander verhalten; so verhält sich in der äußern Natur die Materie zur Form, im Menschen der Leib zur Seele, — ferner die Seele zu Gott. Kurz: die alte Zeit hat mit einem Begriffe des formalen Denkens ebenso Abgötterei in der Wissenschaft getrieben, wie die Zeiten vor ihr und nach ihr mit andern Begriffen . . . . Die unaus-

bleibliche Folge aber von jeder Verabsolutirung jedes Creatürlichen ist halb oder ganz durchgeführter Pantheismus, die Erbmakel in der Geschichte des speculativen Geistes." —

Dies der allgemeine Theil der Anklage, auf die wir jedoch nur Weniges zu erwiedern brauchen. Denn wir haben bereits nachgewiesen, daß die alte Schule die Gedanken, welche sie schon bei Aristoteles fand, entwickelnd, über das Verhältniß der Materie und Form im Begriff und in den Dingen das gerade Gegentheil von dem, was Günther ihr zur Last legt, lehrte. Obgleich nämlich, also die alte und neue Scholastik, die Elemente des Begriffs insofern sich wie Materie und Form verhalten, als im Begriff die Gattung (das Allgemeine) durch die Differenz (das Besondere) ihre Bestimmtheit erhält; so ist doch übrigens das Verhältniß keineswegs dasselbe, und die Bestandtheile des Begriffes für die Bestandtheile des Dinges nehmen, so daß auch in diesem eine Besonderung des Real-Allgemeinen stattfände, würde zu jenem falschen Realismus führen, in welchem auch die Vorzeit eine große Verwandtschaft mit dem Pantheismus fand. — Wenn aber Günther nun gar behauptet, daß man Gott als die Form der Seele gedacht hätte; so ist das eine jener monströsen Beschuldigungen, die wir in der folgenden Abhandlung werden untersuchen müssen.

890. Vernehmen wir jetzt, wie Günther seinen Satz in Betreff der Lehre vom Menschen zu erhärten sucht. „Wenn die intellectuelle Seele die Form des Leibes ist, der Leib aber wenigstens seinen materiellen Bestandtheilen nach der Natur vindizirt werden muß; so folgt ja doch nothwendig aus dieser Voraussetzung, daß überall, wo geformte Masse angetroffen, derselben auch Seele zu Grunde liegen müsse, und zwar dieselbe Seele, die im Menschen eine vollkommnere Form der Materie effectuirt hat. Kurz: Das belebende Prinzip der Materie in der äußern Natur ist Eins und dasselbe mit dem belebenden und denkenden Prinzipe im Menschen"[1]). Und nun wird ausführlich dargethan, daß ein solcher Hylozoismus, welcher die wesentliche Verschiedenheit von Geist und Natur aufhebt, nothwendig in idealistischen oder realistischen Pantheismus auslaufe. — Diese Beweisführung hätte sich Günther wahrlich ersparen können: was er begründen mußte, war die Folgerung, die er aus dem Satz der Scholastik herleitet. Oder leuchtet sie etwa von selbst ein? Die

[1]) Peregrin's G. S. 460.

menschliche Seele ist Form des Leibes: also — jede Form ist Seele! — und weiter: es liegt allem Geformten in der Natur ein und dieselbe Seele zu Grunde; also kann auch die Seele des Menschen nur diese allgemeine Seele sein, die in ihm eine vollkommnere Form angenommen hat. Wer denn wird sich so zu folgern berechtigt glauben? Nämlich für Günther ist die Hypothese von der Natursubstanz zu einem Axiom geworden. Ist nun aber, wie dieses Axiom feststellt, die ganze äußere Natur von einem Prinzip belebt, und müssen die einzelnen Naturwesen als Besonderungen desselben betrachtet werden; dann ist es auch nicht möglich, den menschlichen Leib von diesem belebenden und formenden Prinzip zu trennen. Wenn man also bei einer solchen Ansicht von der Natur dennoch die intellectuelle Seele als das alleinige Lebensprinzip des Menschen ansieht: so muß man sie auch zu jenem allgemeinem Prinzip in demselben Verhältniß, wie alle andern Formen und Seelen der Naturwesen denken. Nur dies also hat Günther bewiesen, daß die Lehre von der Einheit des menschlichen Wesens mit seiner Theorie von der Natursubstanz unverträglich ist. — Nun bemerke man aber ferner, daß nach Günther das Naturprinzip ein allgemeines Sein ist, das sich ganz und gar nach Weise der formalen Begriffsbildung besondert, und ebendeßhalb auch in dieser seiner Besonderung das Real-Allgemeine, der reale Begriff geworden ist. Denn was folgt hieraus? Nichts anderes, als daß Günther in Betreff der äußern Natur eben das thut, was er den Scholastikern vorwirft, zur Ausmittlung nämlich ihrer Verhältnisse den Maßstab aus der formalen Begriffsbildung nimmt, und nur indem er diese der pantheistischen Speculation entlehnte Anschauung zu Grunde legt, kann er auch aus der Lehre der Vorzeit Pantheismus folgern.

891. Indessen hat man sich bemüht, den Vorwurf, den Günther der Scholastik macht, Form und Stoff in den Dingen nach demselben Verhältniß, wie im Begriff, gedacht zu haben, auch noch aus der Lehre des h. Thomas von dem Individuationsprinzip zu rechtfertigen. Durch diese nämlich trete es in's Licht, daß man die Form, von der Aristoteles redet, ebensowohl als die platonische Idee, wie das Allgemeine, das sich in den Einzeldingen verkörpere, gefaßt habe. Denn nur darum habe man nach einem Individuationsprinzip gefragt, weil man in der Ansicht befangen gewesen sei, daß zur allgemeinen Wesenheit etwas hinzukommen müsse, um durch eine reale Zusammensetzung mit

ihr das Einzelding der Wirklichkeit zu bilden. Indem nun aber nach dem h. Thomas und seiner Schule diese Individualisirung durch die Aufnahme der Form in den Stoff geschehe; so trete immer mehr der Gedanke hervor, der Ursprung der Dinge sei daraus zu erklären, daß sich die unbestimmte und allgemeine Wesenheit durch Verkörperung beschränke und besondere. Und weil man diese pantheistische Anschauung nicht durchzuführen wagte; so habe man sich nothwendig in Widersprüche verwickelt. Wenn die Seele als Form des Menschen durch den Leib zum Individuum wird; so folgt, daß sie vom Leibe getrennt nicht als Einzelwesen, sondern nur als ein Allgemeines fortbestehen kann; was ebensoviel heißen würde, als daß es keine persönliche Unsterblichkeit gebe. So die Gegner[1]). —

892. Der Lehrpunkt, von dem die Rede ist, gehört seiner Allgemeinheit wegen zu jenen ontologischen Fragen, mit denen wir uns in der ersten Abhandlung dieses Bandes beschäftigten; doch haben wir seine Behandlung bis hieher verschoben, weil sie eine nähere Kenntniß der scholastischen Theorie vom Stoffe und der Form voraussetzt, und überdies der h. Thomas, der insbesondere angegriffen wird, sich über die zu erörternden Punkte in der Lehre vom Menschen bestimmter ausspricht. — Um aber der schweren Anklage ihre ganze Grundlage zu nehmen, könnten die Erklärungen genügen, womit jene Scholastiker, welche diese Frage ausführlicher behandeln, in dieselbe einleiten[2]). Es muß, sagen sie, in jedem Dinge außer der Wesenheit, welche durch den Artbegriff aufgefaßt wird, etwas geben, wodurch es zum Einzelding wird. Denn kein Ding kann Dasein haben, ohne daß es in sich eines und ungetheilt, eben dadurch aber von jedem andern unterschieden, also auch der Zahl nach dieses und kein anderes sei. Diese es ausscheidende Einheit kann aber nicht darin gegründet sein, daß in ihm sich findet, was der allgemeine Begriff enthält: denn eben das findet sich auch in den übrigen Dingen derselben Art. Es fragt sich also, was der Grund dieser Einheit sei, und in welchem Verhältnisse er zur Wesenheit stehe. Duns Scotus stellt die Ansicht auf, was die Dinge zu Einzelwesen mache, sei etwas Positives, von der spezifischen Wesenheit als solcher Ver=

[1]) Oischinger. Die spec. Theol. des h. Thom. S. 24. ff.

[2]) Suarez. Metaph. Disp. 5. sect. 2. Cf. Fonseca in Arist. Metaph. l. 5. c. 6. q. 1.

schiedenes, also nicht die Form, noch der Stoff, noch die aus beiden bestehende Substanz, sondern das, was der Form, dem Stoff, dem Ganzen die letzte Bestimmtheit gebe. Auf die Frage, ob dieses Positive, die differentia individualis, von der spezifischen Natur des Dinges in der Weise verschieden sei, daß es mit ihr eine reale Zusammensetzung bilde, antwortet er, die spezifische Wesenheit schließe jene Differenz nicht ein, so daß sie mit ihr dasselbe wäre, noch umgekehrt diese die Wesenheit, aber ein Drittes, nämlich das Ding selbst, sei mit beiden dasselbe. Es sei also zwar jene Zusammensetzung, die zwischen Sache und Sache stattfinde, aber deßhalb nicht jedwede, ausgeschlossen[1]). —

Jene Scotisten also, die in der Lehre von den Universalien dem Formalismus huldigten, benutzten diese Bestimmungen ihres Meisters, um die Unterscheidung zu behaupten, welche zwar nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes eine reale, aber dennoch eine in den Dingen wirkliche, d. h. von unserm Denken unabhängige sei (n. 172.). Erhält Scotus Ansicht diese Deutung, so tritt sie mit jener höchst wichtigen Lehre in Widerspruch, gemäß welcher das Allgemeine von dem Besondern und Einzelnen nur in unserm Denken, nicht aber auch in der Wirklichkeit verschieden ist. —

---

[1]) Utrum substantia materialis sit individua per aliquam entitatem positivam per se determinantem naturam ad singularitatem . . . Respondeo, quod sic . . . . Et si quaeras: quae est ista entitas individualis, a qua sumitur differentia individualis? estne materia, vel forma, vel compositum? — respondeo . . . . ista entitas non est materia vel forma nec compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis, quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum . . . . Nec entitas specifica includit per identitatem entitatem individualem, nec e converso; sed aliquod tertium tantum (cujus ista ambo quasi sunt primo per se partes) includit ambo ista per identitatem: et ita tollitur ista compositio perfectissima, quae est ex re et re, non tamen omnis. In l. 2. Dist. 3. q. 6.

Von den immateriellen Substanzen behauptet Scotus gleich nachher der Hauptsache nach dasselbe. Denn von den Engeln redend stellt er als Lehrsatz auf: Omnis natura, quae non est de se actus purus, potest secundum illam realitatem, secundum quam est natura, esse potentialis ad realitatem illam, qua est haec natura; et sicut de se non includit aliquam entitatem quasi singularem, ita non repugnant sibi quotcunque tales entitates, et ita potest in quotcunque talibus inveniri. Ibid. q. 7.

Ebenso würde man sich aber auch in den Nominalismus verirren, wenn man behauptete, daß die Unterscheidung, welche unser Denken macht, in den Dingen nicht nur nicht wirklich, sondern auch nicht gegründet sei, und folglich nicht bloß alle reale, sondern auch alle virtuale oder ideale Verschiedenheit zwischen der Natur des Dinges und seiner Einzelheit läugnete. Wie also in der Natur des Thieres z. B. Leben und Sinnlichkeit nicht, wie im Begriffe, als zwei Elemente verschieden sind, aber die Natur dennoch den Grund bietet, diese Unterscheidung zu machen: weil sie in ihrer Ungetheiltheit zugleich Prinzip der Vegetation und der Empfindung ist: also liegt auch in dem Dinge selbst der Grund, weßhalb wir in ihm die der Art gemeinsame Natur von seiner Individualität unterscheiden. Denn die Bestimmtheit, in welcher es da ist, macht es zugleich zum Dinge einer Art und zum Einzelwesen; als jenem ihm verleihend, was auch in andern Dingen ist oder sein kann, als diesem, was nur in ihm sein kann. Nach dem Individuationsprinzip fragen heißt also, in dem Dinge den Grund dieser seiner ndividuellen Bestimmtheit suchen. Wir haben an seinem Orte erklärt, inwiefern — wenn von Körpern die Rede ist — die Gattung nach dem Stoffe, die Art nach der Form bestimmt werden könne: (n. 604 ff.) — läßt sich also in dieser Weise auch irgend etwas angeben, wovon die individuelle Verschiedenheit der Dinge abhange? —

Schon durch diese einleitenden Erklärungen, sagten wir, wird die Anklage der Vorzeit, um welche es sich handelt, entkräftet. Dieselbe setzt nämlich voraus und muß voraussetzen, daß man sich die Individualität, deren Grund man suchte, als etwas von der Natur des Dinges reell Verschiedenes gedacht habe. Denn nur so ist es möglich, sich die Natur als ein Allgemeines, das sich besondere, als ein Ideales, das sich verkörpere, zu denken. Es läßt sich also zwar nicht läugnen, daß die Formalisten von diesem Vorwurfe einigermaßen getroffen werden. Aber die große Mehrheit sowohl der ältern als der neuern Scholastiker wird von demselben um so weniger berührt, je ernstlicher sie jene Meinung von der Wirklichkeit des Allgemeinen als solchem bekämpfte. Am meisten aber muß es befremden, wenn namentlich der h. Thomas einer solchen Verirrung beschuldigt wird. Hat er ja den ächten Realismus, der sich ebenso weit vom Formalismus als vom Nominalismus entfernt, so bestimmt, so lichtvoll, so ausführlich erklärt (n. 162. ff.), daß er, wenngleich gewiß nicht als der Entdecker, aber doch als

der vorzügliche Vertreter desselben in der Geschichte dasteht. Und was noch mehr ist, er selbst, wie wir sehen werden, weist nach, daß der falsche, d. i. der übertriebene Realismus den pantheistischen Irrthümern Dinant's und Anderer zu Grunde liege. Indessen müssen wir sehen, ob er etwa in der Lehre vom Individuationsprinzip seiner eigenen Grundansicht untreu geworden.

893. Die Meinung des h. Thomas also ist, daß der Körper zum Wesen dieser Art durch die Form, zum Individuum aber durch den Stoff, jedoch nicht durch den Stoff an sich, sondern mit einer Beziehung auf die Größe bestimmt werde[1]); wohingegen der Geist, weil er eine ohne Stoff in sich subsistirende Form ist, durch diese nicht bloß seine der Art nach bestimmte Wesenheit, sondern auch seine Individualität habe: woraus der h. Lehrer folgert, daß es nur in der Körperwelt mehrere Individuen derselben Art gebe, in der Geisterwelt aber jedes Individuum von dem andern auch der Art nach verschieden sei[2]). Obgleich nämlich dem Geiste seine einfache Wesenheit, weil sie in sich subsistirt, nothwendig die individuelle Bestimmtheit verleiht; so hört sie doch nicht auf, in ihm auch als Form Grund der spezifischen Bestimmtheit zu sein. Jedes Individuum ist also, weil es eine andere Form ist, auch der Art nach von dem andern verschieden. Die menschliche Seele aber steht auch hier in der Mitte. Weil sie ein Sein in sich hat, so hat sie auch, abgesehen vom Leibe, durch dieses Sein ihre Individualität; allein wie ihr Sein, so wird ihre Individualität durch die Vereinigung mit dem Leibe vollendet. —

894. Aus der nähern Erklärung, welche diese Sätze beim h. Thomas erhalten, wollen wir nur eben das hervorheben, was leichter mißdeutet werden könnte. Es sagt also zwar der h. Lehrer, daß, wie die Gattung und die Art aus Stoff und Form, so das

---

[1]) Materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub certis dimensionibus consideratur.

De ente et essentia. c. 2.

[2]) Quia essentiae rerum compositarum ex eo, quod recipiuntur in materia designata vel multiplicantur secundum divisionem ejus, contingit, quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio. Et ideo non oportet, quod inveniuntur plura individua unius speciei in illis substantiis, sed quotquot sunt species. De ente et essentia. c. 5.

Einzelwesen aus diesem Stoff und dieser Form bestehe[1]), und scheint schon dadurch jene Auffassung, daß die Form ein sich besonderndes Allgemeines sei, auszuschließen: — um so mehr, als er auch bei anderer Gelegenheit sehr bestimmt erklärt, jedes aus Stoff und Form bestehende Wesen bestehe aus einem individuellen Stoffe und einer individuellen Form[2]). Allein an obiger Stelle fügt er sogleich hinzu, keine Form jedoch als solche, d. h. als etwas, das in einem Andern als in seinem Subjecte ist, sei individuell durch sich selbst, sondern werde es durch ihre Aufnahme in den Stoff[3]). Könnte man also die Form dennoch nicht als das ideale Wesen denken, das in sich allgemein dadurch zum Einzelnen werde, daß es sich verkörpernd ein vielfaches Dasein oder Erscheinen erhalte; besonders da der h. Thomas auch als Grund, weßhalb der Stoff Individuationsprinzip sei, angiebt, weil die Form an sich betrachtet ebensowohl in vielen Dingen, als in einem sein könne? — Wenn, erwiedern wir, der h. Lehrer in solcher Weise redet; so redet er von der Form oder auch von der Wesenheit, wie sie nur im denkenden Geiste ist, d. h. von der abstracten. Wir können nämlich nicht bloß in einem wirklichen Wesen Stoff und Form durch den Gedanken trennen, und so die Form dieses Wesens für sich betrachten, sondern wir können die Form auch ohne Beziehung zu irgend einem bestimmten Subject, also vor oder richtiger, abgesehen von aller Verwirklichung denken. So gedacht ist sie etwas, das ebensowohl in diesem als in jenem, in vielen als in einem Subjecte sein kann: denn die Form an sich

---

[1]) Inter individua ejusdem speciei hoc modo consideranda est diversitas secundum Philosophum l. 7. Metaph., quia sicut partes generis et speciei sunt materia et forma, ita individui sunt haec materia et haec forma. Unde sicut diversitatem in genere et specie facit diversitas materiae vel formae absoluta; ita diversitatem in numero facit haec forma et haec materia.
Super. Boeth. De Trinitate q. 4. a. 2.

[2]) Quidquid in rebus est subsistens ex materia et forma compositum, est compositum ex materia et forma individuali.
Cont. Gent. l. 2. c. 50. n. 2.

[3]) Nulla autem forma, in quantum hujusmodi, est haec ex seipsa . . Intellectus vero quamlibet formam, quam possibile est accipi in aliquo, sicut in materia vel sicut in subjecto, natus est attribuere pluribus: quod est contra rationem ejus, quod est hoc aliquid. Unde forma fit haec per hoc, quod recipitur in materia.
Super Boeth. l. c.

ist das, was im Dinge die Qualität des Seins bestimmt; diese Qualität ist aber in gleichartigen Dingen dieselbe. Wollen wir demnach eine Form als ein Einzelnes denken, dann müssen wir sie in Vereinigung mit einem bestimmten Subjecte, oder, wenn getrennt, doch mit Beziehung auf dasselbe denken. —

Aber weßhalb dürfen wir mit Bestimmtheit behaupten, daß die Worte des h. Thomas nur diesen und keineswegs jenen Sinn enthalten, den Andere in ihnen gesucht haben? Deßhalb, weil die Form als ein Allgemeines, das in vielen Subjecten sich individualisire, betrachten dasselbe ist, wie die Wirklichkeit des Allgemeinen als solchen behaupten. Nun aber erklärt der h. Thomas nicht bloß, wo er von den Universalien handelt, bestimmt und ausführlich, daß das Allgemeine als solches weder in noch außer den Dingen wirklich, sondern nur im denkenden Geiste sein kann, sondern er wiederholt eben diese Lehre auch bei Gelegenheit der Frage, die uns jetzt beschäftigt[1]). Weil, sagt er, das Allgemeine als Allgemeines nicht wirklich, und folglich jedwedes Ding nur insofern sein kann, als es individuell ist; so müssen die Dinge durch dieselbe Ursache, durch welche sie sind, auch individuell sein. Inwieweit also etwas seinem Sein nach nicht bloß von der wirkenden Ursache, die es hervorbringt, sondern auch von einem Subjecte als seiner materiellen Ursache abhängt; insoweit muß auch seine Individualität von diesem Subjecte abhängig sein.

Wenn man aus dieser richtigen Auffassung des Allgemeinen ersieht, in welchem Sinne der h. Thomas sagt, daß die Form an sich betrachtet in vielen Dingen sein könne; so begreift man aus derselben auch, weßhalb er unter anderer Rücksicht das gerade Gegentheil behauptet. Wie es im Begriff des Allgemeinen liegt, in Vielen sein zu können; so liegt es, sagt er, im Begriff des Einzelwesens, nicht in Mehreren sein zu können. Dieses kann nun aber einem Wesen in doppelter Weise eigen sein: entweder nämlich deßhalb, weil es überhaupt in keinem Andern als seinem Subject ist, sondern in sich selbst subsistirt; und in solcher Weise sind die immateriellen Formen, die sich selbst Subject sind, auch durch sich selbst individuell: oder aber deßhalb, weil eine Form, sei sie nun

[1]) Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem: universalia enim non habent esse in rerum natura, ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata.
Quaest. disp. de anima art. 1. ad 2.

eine substanziale oder accidentale, zwar eines Andern bedarf, in dem sie sei, aber doch nicht in mehreren sein kann. Ist nämlich einmal eine Form in einen bestimmten Stoff aufgenommen, so kann sie auch in keinem andern mehr Dasein erhalten[1]). — Hier also wird die Form nicht wie sie im denkenden Geiste, sondern wie sie in der Wirklichkeit ist, betrachtet, und deßhalb mit aller Bestimmtheit geläugnet, daß sie in der Wirklichkeit das Eine in Vielen, ein Real-Allgemeines sei.

895. Es verdient bemerkt zu werden, daß die Mißverständnisse, wovon die Rede ist, durch gewisse Ausdrucksweisen begünstigt werden. Zu diesen gehört, wenn man von der Form oder auch von der Wesenheit der Dinge vor ihrer Verwirklichung, oder wie so eben der h. Thomas selbst, vor ihrer Aufnahme in die Materie redet. Indessen haben wir den h. Lehrer, als von dem vorzeitlichen Sein der Dinge die Rede war, mit aller Bestimmtheit erklären, und alle ausgezeichneten Scholastiker wiederholen hören, daß die Wesenheiten vor ihrer Verwirklichung kein Sein haben, es sei denn in dem Gedanken des Schöpfers (n. 584). Er selbst aber warnt, wenn von der Informirung des Stoffes die Rede ist, sich die Form nicht als etwas, das von außen in den Stoff komme, vorzustellen[2]). Der Stoff empfängt die Form, indem er bestimmt, und folglich, weil er immer schon unter irgend einer Form da ist, umgewandelt wird. Die Form entsteht also in dem Stoffe, indem dieser durch die Wirksamkeit der Naturkräfte die einer Art von Dingen wesentliche Beschaffenheit, und dadurch das dieser Art eigenthümliche Sein erhält. Ist das Empfangen (die Aufnahme) der Form so zu verstehen; so leuchtet ein, daß durch das-

---

[1]) Est de ratione individui, quod non possit in pluribus esse: quod quidem contingit dupliciter: uno modo, quia non est natum esse in aliquo, et hoc modo formae immateriales separatae per se subsistentes, sunt etiam per se ipsas individuae: alio modo ex eo, quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut haec albedo, quae est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum (formam substantialem), materia est individuationis principium omnibus formis inhaerentibus: quia cum hujusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, quae non est in alio, jam nec forma ipsa sic existens potest in alio esse. S. p. 3. q. 77. a. 2.

[2]) Opusc. 32. De natura materiae c. 5.

selbe, so oft es stattfindet, eine neue Form, die vorher ganz und gar kein Dasein hat, erzeugt, daß also die Form mit dem Stoffe, in dem sie zu sein anfängt, vervielfältigt wird. Und dies ist es, was der h. Thomas auch und zwar als Grundsatz ausspricht. Daß er aber diese Vervielfältigung nicht etwa so verstehe, als wenn die dem Wesen (Sein) nach eine Form ein vielfältiges Erscheinen (Dasein) erhalte, geht sowohl aus allem Obigen, als auch insbesondere daraus hervor, daß er diesen Grundsatz benutzt, um gegen die Araber zu beweisen, daß es nothwendig eben so viele menschliche Seelen, als Leiber gebe. Indessen die Lehre von der Individualität des Menschen müssen wir näher betrachten.

896. Wenn der h. Thomas sich über die Individuation der körperlichen Wesen nicht so klar, wie wir vernommen haben, ausgesprochen hätte; so müßte ihn dennoch, wenigstens was er von den Engeln und den Menschen lehrt, wider jenen Vorwurf, sich die Individualisirung in pantheistischer Weise als eine Besonderung des Allgemeinen gedacht zu haben, schützen. Denn was zuvörderst die Engel betrifft, so besteht jene Ansicht des h. Thomas, welche seine Schüler gegen die Scotisten vertheidigten, darin, daß es in dem Geisterreiche gar keine Arten gebe, die eine Vielheit von Individuen einschlössen. Wo es aber keine Arten giebt, denen eine Mehrheit von Einzelwesen untergeordnet ist; da kann man sich auch weder in pantheistischer, noch in anderer Weise, eine Besonderung des Allgemeinen denken: da es ja eben diese ist, die man läugnet. So hätte also Thomas die Besonderung wenigstens auf die Körperwelt beschränkt, und wäre deßhalb ebensowohl, als Günther von Pantheismus frei zu sprechen. — Allein, — was kaum glaublich scheinen möchte, — man hat jene Lehre von den Engeln so gedeutet, als wenn der Heilige läugnete, daß sie Einzelwesen seien, alles rein Geistige für allgemein erklärend. Dann freilich läge der Gedanke nahe, daß eben dieses Geistige das Allgemeine sei, welches in der Körperwelt sich besondere.

Und man sieht nicht, daß man auf solche Weise dem h. Thomas eben die Meinung andichtet, die er überall als einen Irrthum Plato's bekämpft? — Nicht als wenn er diesem gerade die Verkörperung des Allgemeinen, wie sie von den Pantheisten behauptet wird, zugeschrieben hätte; aber er bemerkt mehr als einmal[1]), daß jene idealen Wesenheiten, die in ihrer Allgemeinheit

[1]) S. p. 1. q 50. a. 3. Cont. Gent. l. 2. c. 92.

subsistiren sollten, der Mensch an sich z. B. bei Plato an die Stelle der Engel treten: denn sie seien bei ihm jene übersinnlichen Wesen, welche in der Sprache der Alten als (von der Materie) getrennte Substanzen oder Intelligenzen bezeichnet wurden. — Aber auch von dem Verhältniß, das dies geistige Allgemeine zu den körperlichen Dingen hätte, abgesehen, würde der h. Thomas, wenn er dem Geiste als solchem die Individualität abgesprochen hätte, den Grundsatz, den wir so eben aus seinem Munde vernahmen, und der bei ihm unzählige Male wiederkehrt, umgestürzt haben, den Grundsatz, daß alles Wirkliche individuell ist, und das Allgemeine seine Allgemeinheit dadurch, daß es gedacht wird, erhält. Doch wir brauchen uns hiebei um so weniger aufzuhalten, als wir schon die Stelle mitgetheilt haben, in welcher der h. Lehrer die Engel in den unzweideutigsten Worten für Einzelwesen erklärt (n. 894). Er läugnet also nicht, daß es im Geisterreich Individuen, wohl aber, daß es in ihm mehrere Individuen derselben Art gebe; weil nämlich jeder einzelne Engel von den andern nicht bloß der Individualität, sondern auch der Art nach, also nicht wie z. B. eine Taube von der andern, sondern wie die Taube von der Schwalbe verschieden sei. Deßhalb aber, weil es von jeder Art nur ein Individuum giebt, ist dies nicht weniger Einzelwesen, als wenn es viele gäbe, wie ja auch die Sonne ebensowohl individuell ist, als die Perlen[1]).

897. Aus welchem Grunde aber behauptete der h. Thomas diesen Unterschied zwischen der Körper- und der Geisterwelt? Individuen derselben Art sind nicht bloß in dem, was ihnen zufällig, sondern auch in dem, was ihnen wesentlich ist, verschieden (n. 36). Eine solche Verschiedenheit ist in den Körpern darum möglich, weil ihr Wesen aus Form und Stoff besteht. Die Form muß auch in ihnen, damit sie Körper derselben Art seien, der Beschaffenheit nach die gleiche sein, denn sie ist ja die das Sein der Art bestimmende Qualität. Aber weil der Stoff ebensowohl, als die Form zu ihrem Wesen gehört; so kann dieses auch bei gleicher Form dadurch unterschieden sein, daß der Stoff ein anderer ist.

---

[1]) Manifestum est, quod forma existens in aliquo individuo eadem ratione individuatur per ipsum, sive sit unum tantum in una specie, ut sol, sive multa in una specie, ut margaritae. In utrisque enim est claritas individuata.

Quaest. disp. de spirit. creat. art. 9. ad 6.

Mehrere Körper derselben Art sind also nichts anderes, als mehrere Stoffe, die zu demselben spezifischen Sein geformt sind. In der einfachen Substanz hingegen, in welcher das, was ihr Sein bestimmt, die Form, nicht in einem Andern, dem Stoffe, sondern in sich selbst subsistirt, und folglich mit dem Subjecte zusammenfällt, kann dieses kein anderes sein, ohne daß auch die Form, und somit die Qualität des Seins eine andere sei. Substanzen aber, in welchen die Qualität des Seins verschieden ist, gehören nicht zur selben Art[1]). — Ob die Triftigkeit dieses Beweises nicht in Frage gestellt werden könne, lassen wir für jetzt dahingestellt sein; aber dies leuchtet ein, daß in demselben von dem Geiste nicht die Unbestimmtheit des Allgemeinen, sondern vielmehr eine größere Bestimmtheit, als von dem Körper behauptet wird. Denn weil der an sich unbestimmte Stoff durch die verschiedensten Formen bestimmt werden kann, sind die Körper auch ihrem substanziellen Sein nach der Veränderung unterworfen; und weil die Form, um zu subsistiren, des Stoffes bedarf, kann in jedweder Art die Zahl der Einzelwesen vermehrt und vermindert werden. Umgekehrt sind die Geister durch die Einfachheit ihres Wesens zu qualitativer und numerischer Einheit bestimmt: ihr substanziales Sein ist unwandelbar, und jedweder einzig in seiner Art.

898. Daher findet der h. Thomas für seine Behauptung auch noch einen besondern Grund in der Unvergänglichkeit der geistigen Substanzen. Indem das Weltall insbesondere durch die Verschiedenheit der Dinge zu einem Ganzen zweckmäßig geordnet ist; so hängt die Erhaltung dieser Ordnung auch von der Fortdauer der verschiedenen Arten der Dinge ab. Nun können aber die Arten der vergänglichen Wesen nur dadurch fortbestehen, daß es in ihnen eine Vielheit von Individuen giebt; während die verschiedenen Arten der unsterblichen Geister jedwede in einem Individuum fortdauern. — Und man darf daraus nicht etwa folgern, daß also die Anzahl der reinen Geister nicht sehr groß sei, sondern vielmehr, daß auch aus diesem Grunde die überirdische Welt von

[1]) Differentia, quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei, quae autem est ex materia, inducit diversitatem secundum numerum. Substantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum, neque cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur, quod sint plures ejusdem speciei.
Cont. Gent. l. 2. c 93. Cf. Summa l. c. Quaest. disp. de spirit. creat. art. 8.

unvergleichbar höherer Schönheit, als die irdische ist. Denn in jedem Wesen ist das spezifische Sein das edlere, und über das, was ihm seine Individualität giebt, erhaben. Viel mehr also wird die Vollkommenheit des Weltalls durch die Vielheit der Arten, als durch die Vielheit der Einzelwesen derselben Art erhöht. Demnach entspricht es der Ordnung der Dinge, daß es in der Engelwelt, als in welcher die Vollkommenheit des Alls am meisten erglänzen muß, nicht sowohl eine Menge gleichartiger Individuen, als eine große Anzahl solcher Individuen gebe, von denen jedwedes eine andere Art, und diese zwar nach der ganzen Fülle ihrer Schönheit darstellt[1]).

899. Wenden wir uns nun zur Betrachtung des Menschen, so muß die Beschuldigung, daß der h. Thomas über die Individuation in pantheistischer Weise gedacht habe, noch viel mehr befremden. Es giebt kaum eine Wahrheit, welche der Heilige öfter und sorgfältiger behandelt hätte, als jene, welche uns in dieser Abhandlung vorzüglich beschäftigt hat, daß nämlich die Seele zum Leibe in dem Verhältniß der Form zum Stoffe stehe. Auf der andern Seite mußte er aber auch den Irrthum der Araber, daß Eine geistige Substanz das intellectuelle Prinzip aller menschlichen Individuen sei, bekämpfen, und er thut es mit großem Ernste fast in allen seinen Werken. Hätte er also die Form sich zum Geformten in dem Verhältniß des sich besondernden Real-Allgemeinen gedacht; so wäre er bei dieser Bekämpfung der Araber mit sich selbst in Streit gewesen. Denn er hätte ja in diesem Falle einräumen müssen, daß die intellective Seele in allen Menschen dieselbe sei. „Allerdings“, antwortet die Anklage, „wenn er consequent gewesen wäre“. Was doch die Begierde, den h. Thomas und in ihm die Scholastik schuldig zu finden, nicht glaublich macht! Es konnte freilich auch dem h. Thomas widerfahren, Unvereinbares zu lehren; allein daß er in Fragen, die er oftmals und mit besonderm Fleiße behandelte, einen so über alle Maßen groben Widerspruch sollte übersehen haben, wer wird das begreiflich finden? Es ist aber auch so falsch, daß der h. Lehrer die Vielheit der menschlichen Seele im Widerspruch mit seiner Ansicht von den Formen behauptet habe, daß er dieselbe vielmehr gerade aus dieser beweist, wozu er um so mehr veranlaßt wurde, weil die Araber vorgaben, der aristotelischen Lehre von der Form anzuhangen. Auch

---

[1]) Cont. Gent. l. c. Cf. de spirit. creat. l. c.

hier also geht er von der richtigen Auffassung des Allgemeinen aus. Es ist nicht möglich, sagt er, daß in den Individuen einer Art das, was ihr spezifisches Sein bestimmt, der Zahl nach dasselbe sei. Denn daraus würde folgen, daß mehrere Individuen, zwei Pferde, z. B. nicht zwei, sondern ein Pferd wären[1]. Warum? Jenes Bestimmende, die Form, verhält sich zu dem Bestimmten, dem Stoffe, wie das, wodurch dieser wirklich ist, was er sein kann. Eben deßhalb aber, weil die Form nicht wie eine äußere Ursache dadurch, daß sie das Ding hervorbringt, sondern dadurch, daß sie im Stoffe hervorgebracht, und mit ihm zum constitutiven Prinzip des Dinges wird, diesem Ursache seines Seins ist; leuchtet ein, daß das Sein des Dinges nur so oft gesetzt werden kann, als die Form gesetzt wird. Es ist also schlechterdings unmöglich, daß mehrere Individuen, die wahrhaft Individuen, d. h. für sich oder in ihrem eigenen Sein bestehende Dinge sind, eine der Zahl nach selbige Form haben. Demnach muß die Seele eben deßhalb, weil sie die das spezifische Sein des Menschen begründende Form ist, in jedem Menschen der Zahl nach eine andere sein[2]. Mit seiner Lehre von der Form ist also der h. Thomas durch die Behauptung der Vielheit der Seele gewiß nicht in Widerspruch gekommen.

900. Aber läßt sich die Lehre von der menschlichen Individualität auch mit dem, was so eben von der Individuation der körperlichen und geistigen Substanzen gesagt wurde, vereinbaren? Hat die Seele ein vom Körper unabhängiges Sein, so muß sie

---

[1]) Impossibile est esse unum numero in individuis ejusdem speciei illud, per quod speciem sortiuntur. Si enim duo equi convenirent in eodem secundum numerum, quo speciem equi habent, sequeretur, quod duo equi essent unus equus, quod est impossibile. Et propter hoc in l. 7. Metaph. dicitur, quod principia speciei, secundum quod sunt determinata, constituunt individuum; ut si ratio hominis est, ut sit ex anima et corpore, de ratione hujus hominis est, ut sit ex hac anima et ex hoc corpore. Unde principia cujuslibet speciei oportet plurificari in pluribus individuis ejusdem speciei.

De spirit. creat. art. 9.

[2]) Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: unum enim et ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas sequitur unitatem formae. Impossibile est igitur diversorum individuorum hominum esse formam unam. Forma autem hujus hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur, omnium hominum esse unum intellectum.

Cont. Gent. l. 2. c. 73. n. 4. Cf. S. p. 1 q. 76. a. 2.

auch ohne den Körper ein für sich bestehendes Wesen, Individuum sein; und doch wird die Lehre, daß der Stoff Grund der Individualität sei, auch auf den Menschen ausgedehnt. Nimmt man nun dies an, dann scheint, wie oben bemerkt wurde, zu folgen, daß wenn der Leib zerstört wird, die Seele entweder gar nicht oder doch nicht als Individuum fortbestehen könne. Endlich aber soll es ja nicht mehrere geistige Substanzen derselben Art geben können; man müßte also annehmen, entweder daß auch die menschlichen Seelen und folglich, weil die Seele das Sein bestimmt, die Menschen schlechthin nicht Individunm derselben Art, sondern jeder eine Art für sich seien, oder daß es nur eine Seele gebe, die als das wahre übersinnliche Wesen des Menschen sich in den einzelnen mannigfaltig darstellte.

Indessen alle diese Einreden hat der h. Thomas zum voraus beantwortet. Damit etwas Individuum, ein τόδε τι sei, muß es nicht bloß für sich bestehen, sondern auch seiner Art nach vollendet sein. Als für sich seiendes Wesen steht es den bloßen Accidenzen, als in sich vollendetes Wesen der Theilsubstanz gegenüber. Nun hat zwar die menschliche Seele ein vom Körper unabhängiges Sein, in dem sie für sich besteht, und darin ist sie sowohl von den Accidenzen, als auch von den Formen der Naturwesen verschieden; allein, da sie ihrer Wesenheit nach das Vermögen und die Bestimmung hat, den Leib zu beleben, so ist sie ohne diesen kein in seiner Art vollendetes Wesen, und insofern den Theilsubstanzen zu vergleichen. Wie also ihrem Dasein nach, so wird sie auch als Individuum erst durch ihre Vereinigung mit dem Leibe vollendet[1]. — Man kann also auch nicht schließen, daß sie durch ihre Trennung vom Leibe ihre Individualität verlieren müsse: denn wie sie ein Sein hat, das von dieser Vereinigung unabhängig ist, so hat sie durch dasselbe auch eine unabhängige Individualität; und hört demnach, wenn sie getrennt wird, nicht schlechthin auf, Individuum, sondern nur, ein vollendetes menschliches Individuum zu sein. Aus dem, was so eben über das Verhältniß der Form zum Stoffe in Erinnerung gebracht wurde, ergiebt sich, daß mehrere Stoffe ebensowenig durch eine Form bestimmt, als mehrere (substanziale) Formen in einem Stoffe sein können. Denn zwei Dinge, welche die Bestimmung haben, als substanziale Prinzipien vereinigt zu werden, und dadurch sich ge=

---

[1]) Quaest disp. de anima. art. 1.

genseitig zu einem vollendeten Wesen zu ergänzen, müssen nothwendig das eine so oft, als das andere gesetzt werden. Allein es ist hier dennoch ein Unterschied zu bemerken. Wenn nämlich das vollendete und nicht jegliches Dasein des formenden Prinzips von dem geformten abhängt; so wird es zwar immer noch nothwendig sein, daß jenes gleichmäßig mit diesem vervielfältigt werde; aber es folgt nicht, daß es nur so oft, als dieses dasein könne, und folglich in unserm Falle nicht, daß die Seelen aufhören, viele zu sein, weil die Leiber zerstört werden[1]). —

901. Mit Unrecht auch schließt man aus dem, was von den geistigen Substanzen gesagt wurde, daß die menschlichen Seelen nicht Individuen derselben Art sein könnten. Denn darin zwar kommt die menschliche Seele mit dem reinen Geiste überein, daß sie nicht aus Stoff besteht; aber darin ist sie von ihm verschieden, daß sie dennoch im Stoffe ist, und wie dieser, Theil eines Andern, nämlich des Menschen ist[2]). Wie also der Mensch dadurch Mensch ist, daß er aus Leib und Seele, und dadurch dieser Mensch ist, daß er aus diesem Leib und dieser Seele besteht; so ist auch eine geistige Substanz dadurch menschliche Seele, daß sie im Leibe, und dadurch diese menschliche Seele, daß sie in diesem Leibe ist. Die Beziehung aber, die jedwede Seele zu ihrem Leibe hat, bleibt auch in dem abgeschiedenen und zwar als etwas zu ihrer Natur Gehöriges. Vom Leibe getrennt zu sein, ist der Seele nur in sofern nicht naturgemäß, als sie ohne den Leib nicht alle ihre Vermögen bethätigen kann, und ihr folglich etwas gebricht: während es, wenn auch nicht metaphysisch unmöglich, doch positiv wider-

---

[1]) Formam et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata; quia proprius actus in propria materia fit: unde semper oportet, quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formae dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet et similiter unitas: si autem non (dependet), erit quidem necessarium, multiplicari formam secundum multiplicationem materiae, i. e. simul cum materia, et proportionem ipsius; non autem ita, quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formae a materia. Cont. Gent. l. 2. c. 81. Cf. S. p. 1. q. 76. a. 2 ad 2.

[2]) Licet anima intellectiva non habeat materiam, ex qua sit, sicut nec Angelus: tamen est forma materiae alicujus, quod Angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae (animae), multi autem Angeli unius speciei omnino esse non possunt. S. l. c. ad 1.

natürlich wäre, daß eine Seele mit einem andern Leibe, als mit dem, in welchem sie erschaffen wurde, vereinigt würde. Denn da der Leib ebensowohl, als die Seele zur Wesenheit des Menschen gehört; so würde der so entstehende Mensch der Seele nach dasselbe, dem Leibe nach ein anderes Individuum sein. Wie also die Seelen, obgleich sie nicht im Leibe sind, dennoch durch die Bestimmung, in ihm zu sein, von den Engeln der Art nach verschieden sind; so genügt auch die Beziehung, die jede zu dem Leibe, in dem sie war, behält, um sie unter sich als Individuen zu unterscheiden[1]). —

902. Indessen wenn auf diese Weise der h. Thomas seine Lehre gegen den Vorwurf innern Widerspruchs vertheidigen konnte; so schien sie Manchen darum nicht auch hinlänglich begründet zu sein. Nicht bloß Scotus, der es liebt ihm zu widersprechen, sondern auch andere ausgezeichnete Scholastiker, und unter diesen Suarez und Fonseka, auf deren Abhandlungen wir oben verwiesen, waren in diesem Punkte anderer Meinung. Nach Suarez kann aus dem Verhältniß der Form zum Stoff nichts anders gefolgert werden, als was so eben der h. Thomas von der Vervielfältigung sagte, wie auch die Zeugung und Zerstörung körperlicher Substanzen des Stoffes wegen möglich ist. Das aber, wodurch jedwedes, das

---

[1]) Multitudo animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia hujus animae et illius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem ipsius animae, sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora. Haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii et sic de omnibus. Hujusmodi autem commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus, sicut et ipsae earum substantiae manent quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Cont. Gent. l. c.

Aristoteles in l. 1. de anima (c. 3. t. 53) reprehendit antiquos de hoc, quod disserentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant, quasi esset contingens (secundum Pythagoricas fabulas) quamlibet animam quodlibet corpus induere. Non est igitur possibile, quod anima canis ingrediatur corpus lupi vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animae hujus hominis ad corpus hujus hominis. Non est igitur possibile animam hujus hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. Cont. Gent. c. 73.

ist, ein einzelnes ist, (das constitutive Prinzip der Individualität), müsse in nichts anderm, als in seinem Sein selbst gesucht werden; und dies gelte ebensowohl von dem Stoffe und der Form, wenn man sie jedes für sich betrachte, als von dem aus ihnen bestehenden Körper und überhaupt von jeglichem Wesen[1]). Es kann somit auch geistige Substanzen geben, die ihrer Wesenheit nach sich vollkommen gleich, und dadurch Individuen derselben Art sind, daß jede ihr eigenes Sein hat. —

Andere neuere Scholastiker, zu denen auch Fonseka[2]) und Maurus[3]) gehören, können sich im Gegentheil die Individualität nur wie Scotus daraus erklären, daß die Dinge außer dem, was der Art wesentlich ist, eine Realität, die jedem einzeln als solchem wesentlich ist, besitzen. Zwei Dinge also, die sich in allem vollkommen gleich wären, halten sie für unmöglich. Es ist aber zu bemerken, daß man dieser Ansicht beipflichten kann, ohne deßhalb die spezifische Natur der Dinge, welche ihr zufolge durch jene reale Differenz zur Einzelheit bestimmt wird, mit den Formalisten als ein Real-Allgemeines zu denken, wie wir dies schon in einer ähnlichen Frage erklärt haben (n. 607.). Daher beweist z. B. Maurus seinen Satz nicht etwa daraus, daß die Natur der Art in sich Eine sei, und durch die individuellen Unterschiede zu Vielen werden (sich besondern) müsse; sondern daraus, daß, was der Art angehört, in allen Individuen sich vollkommen gleich sei, und deßhalb in jedem Individuum, damit es von den andern unterschieden sei, etwas Eigenthümliches haben müsse. Wo nicht, so würde auch derjenige, welcher das Wesen der Dinge unmittelbar schaut, Individuen derselben Art nur wie wir nach zufälligen Bestimmungen unterscheiden können. Nun sind aber nothwendig alle

---

[1]) Non negat haec opinio (— er redet von der seinigen —) in individua entitate posse ratione distingui naturam communem ab entitate singulari, et hoc individuum addere supra speciem aliquid ratione distinctum, quod secundum metaphysicam considerationem habet rationem differentiae individualis . . . . Sed tamen addit haec opinio (id quod proprie ad praesentem quaestionem pertinet) illam differentiam individualem non habere in substantia individua speciale aliquod fundamentum, quod sit in re distinctum ab ejus entitate, ideoque in hoc sensu dicit unamquamque entitatem per se ipsam esse suae individuationis principium.

Metaph. Disp. 5. sect. 6.

[2]) In Metaph. Arist. l. 5. c. 6. q. 1. s. 5.

[3]) Quaest. phil. Vol. 1. q. 32.

Dinge eben deßhalb, weil sie jedes ihre eigene Wesenheit, d. h. ihr eigenes Sein haben, auch der Wesenheit nach in der Weise erkenntlich, daß sie unterschieden werden können. Wir vermögen z. B. zwei Wassertropfen nur dadurch von einander zu unterscheiden, daß wir sie an verschiedenen Orten sehen; wer aber ihr Wesen schaute, der müßte sie auch abgesehen von der Lage und allen andern zufälligen Bestimmungen eben ihrem Wesen selbst nach unterscheiden. Dies nun, meint Maurus, wäre nicht möglich, wenn das Wesen der einzelnen Dinge sich vollkommen ähnlich wäre [1]).

Wir glauben nun diese Untersuchung nicht weiter verfolgen zu müssen: denn wie es uns von Bedeutung schien, zu zeigen, in welcher Weise auch hier jenes pantheistische Element, von dem die Gegner reden, auszuschließen ist, und von den Scholastikern ausgeschlossen wurde: so möchte es von keinem großen Belange sein zu entscheiden, welche der erwähnten Ansichten den Vorzug verdiene. —

---

[1]) In entibus multiplicabilibus in eadem specie debet dari aliqua ultima individuatio distincta ex natura rei. Unumquodque enim individuum debet esse nominabile nomine mentali proprio, ac distinguibile a quolibet alio; sed si in Petro e. g. non daretur aliqua individuatio superaddita rationibus generalibus et differentialibus, non esset nominabilis tali nomine. (Es bedarf kaum einer Erinnerung, daß unter diesem Namen nichts anders, als der Gedanke oder Begriff das verbum mentis zu verstehen ist; Maurus hatte es kurz vorher erklärt). Nam rationes genericae ac specificae constitutivae Petri sunt omnino similes rationibus genericis ac specificis constitutivis Pauli et aliorum hominum . . . . .; sed rationes omnino similes non sunt sufficiens principium distinguendi res; ergo si in Petro et caeteris hominibus non daretur individuatio superaddita, non possent nominari nomine mentali proprio nec invicem distingui; quod est contra perfectam intelligibilitatem rei. —
Intelligibilia non solum habent intelligibilitatem, qua nominantur per accidens ab intellectu humano, ... sed etiam habent intelligibilitatem, qua sunt nominabilia per se ab intellectu angelico perfecto. L. c.

II.

Günther's Einwendungen.

903. In einer Beilage zum ersten Bande der Vorschule[1] kommt Günther auf die Lehre der Vorzeit über Geist und Natur zurück, und spricht sich über dieselbe ausführlicher aus. Es wird dort der beiden Weltsphären, welche der h. Thomas als die veränderliche (irdische) und unveränderliche (himmlische) unterschied, gedacht; und während Andere den h. Lehrer tadeln, daß er durch eine solche Theorie das Weltganze wieder in zwei Theile zerschlagen habe, erblickt vielmehr Günther darin „den qualitativ verschiedenen Gegensatz von Geistes- und von Naturleben, den der ethische Ernst des Christenthums in seinen Bekennern von jeher aus der Ahnung in das volle Licht des Gedankens erhob." Nachdem also noch im Eurystheus und Heracles an Cartesius gerühmt worden, daß er sich überhaupt darauf eingelassen, jenen Gegensatz, den das ganze Mittelalter nur vorausgesetzt, wissenschaftlich zu rechtfertigen (n. 793); wird nun hier dem h. Thomas das Verdienst zuerkannt, sich diese „achtungswerthe Aufgabe" gestellt zu haben. Es habe nämlich, so berichtet Günther seinen Lesern, in jener Zeit zwei Parteien gegeben, wovon die eine den Aristoteles und seine Physik vertheidigend, nach Wahrheit des Natürlichen, die andere aber, auf die Verheißungen des Christenthums sich stützend, nach Wahrheit des Ewigen als dem höchsten Endzweck alles Werdens gestrebt. Diese beiden Richtungen habe der h. Thomas durch die Aufstellung jenes Gegensatzes in einen höhern Zusammenhang bringen wollen. Warum aber soll ihm dieser Versuch mißglückt sein? Weil er jenen Unterschied nur aus der Erscheinung aufgriff, „ohne ihn auf das Prinzip und den Träger derselben auszudehnen, da er ihn nur dazu benutzte, statt der qualitativen Verschiedenheit bloß die Nothwendigkeit körperlicher und geistiger Wesen auf der Stufenleiter dieser Welt nachzuweisen." Thomas bestimme nämlich die Grade der Vollkommenheit nach der Aehnlichkeit, welche die Dinge mit Gott haben, und von den niedrigsten Geschöpfen emporsteigend gelange er zu den Vernunftwesen, deren innere Thätigkeit in Gott, ihr Prinzip, zurückkehre. „Der Mensch als

[1] Zw. Aufl. S. 371. ff.

Vernunftwesen galt ihm daher nur als Zweck jener Dinge, die im Entstehen und Vergehen liegen. Denn die veränderliche (bewegliche) Materie verlangt nach dieser Form als der für sie erreichbaren höchsten. Die unbewegliche Materie aber (die Welt ohne Entstehen und Vergehen) fordert auch die ihr entsprechenden Wesen, und diese sind die reinen Intelligenzen ohne Körper" (S. 373.).

Schon vorher war bemerkt worden, daß Thomas „alle Unterschiede unter den Weltdingen auf Gradunterschiede reduzire"; indem er ihnen allen ein Streben nach Gott beilege, und dabei die Verschiedenheit, in welcher die freien Wesen in selbsteigener Entwicklung Gott sich nähern, nicht berücksichtige. Eine solche Betrachtung hätte ihn auf den Gedanken bringen können, den Gegensatz zwischen Geist und Natur nach dem Gegensatz der Freithätigkeit und Nothwendigkeit zu bestimmen. Aber freilich eben diesen letztern Gegensatz soll der h. Thomas, unter dem Einflusse der aristotelischen Philosophie, verkannt haben, und „wie wäre es bei solcher Verkennung möglich gewesen, die Realprinzipe und Träger beider Erscheinungen" — (der Freithätigkeit und Nothwendigkeit) — „in dem Gegensatz qualitativer Verschiedenheit und somit als Antithese im Weltganzen aufzufassen. Noch weniger möglich war es ferner den Menschen als Synthese von jenen zu ahnen und diesen Anfang des Erkennens durch empirische und speculative Forschungen zur Gewißheit zu erheben. Der Mensch blieb demnach auch, was er bisher in der Wissenschaft gegolten, das unvollkommene Uebergangsglied zwischen den zwei Sphären des Weltganzen, das im reinen Geisterreiche von der einen Seite gipfelte, von der andern aber in der veränderlichen Materie wurzelte, jener Gipfel aber diese Wurzel so wenig als eine ihm zugehörige, wie die Wurzel jenen nicht als den ihrigen anerkennen konnte. So aber war das Weltganze als solches kein Ebenbild des dreieinigen Gottes" (S. 379.).

904. Günther hat also hier die Beschuldigung des h. Thomas, die er in seinen frühern Werken mit aller Herbe vorbrachte, wenigstens einigermaßen gemildert. Indessen ist das Lob, das er dem h. Lehrer spendet, ebenso ungegründet, als der Tadel, den er auch hier noch hinzufügt. Jene Lehre von der veränderlichen Welt, in welcher der Mensch die höchste Stufe einnimmt, und der unveränderlichen, welche der Wohnsitz reiner Geister ist, findet sich ebensowohl bei Plato und Aristoteles, als bei den Arabern und Scholastikern; und somit gebührt dem h. Thomas so wenig das

Verdienst, durch dieselbe den Gegensatz des Geisterreiches und der Natur aus der Ahnung in das Licht des Gedankens erhoben zu haben, als ihm das Mißverdienst zugerechnet werden darf, durch sie das Weltganze wieder in zwei Theile zerschlagen zu haben. Obgleich ohne allen Zweifel die Verheißungen des Christenthums nicht nur die Ueberzeugung, daß alles Werden hienieden einen ewigen Endzweck im Jenseits habe, befestigten, sondern auch über die jenseitige Welt und das ewige Leben in ihr Aufschlüsse gaben, die keines Menschen Herz geahnt hatte: so gab es dennoch auch in der vorchristlichen Zeit jene zwei Parteien, von denen die eine nach Wahrheit des Ewigen, die andere nach Wahrheit des Natürlichen strebte. Denn hatten sie auch die Verheißungen des Christenthums nicht; so hatten sie doch das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. — Man weiß wahrhaft nicht, was man denken und sagen soll, wenn Günther schreibt: „Befaßte sich doch Thomas sogar mit der Feststellung des Unterschiedes zwischen Körper und Geist“ (S. 371.). Wem ist es denn unbekannt, daß Aristoteles diesen Unterschied nicht nur behauptete, sondern auch mit aller Sorgfalt begründete? Wer weiß nicht, daß Plato in seinen berühmtesten Dialogen ganz vorzüglich damit beschäftigt ist? Mag es immer sein, daß Beide andere Fragen der Philosophie auf eine Weise beantworten, die jenen Unterschied wieder in Gefahr bringen könnte; das beweist nur, daß es ihnen nicht gelang, dem Gebäude ihrer Lehre die gewünschte Vollendung zu geben; aber es beraubt sie nicht des Verdienstes, die Wahrheit, von der die Rede ist, nachdrucksvoll ausgesprochen und mit Tiefsinn erörtert zu haben. Diesen Vorzug hat die Nachwelt stets der sokratischen Schule zuerkannt, sowohl wider die hohle Sophistik ihrer Zeit die ethischen Wahrheiten in der Speculation zur Geltung gebracht, als auch dem eleatischen Pantheismus und dem atomistischen Materialismus gegenüber die Lehre von dem einen Gott, dem Urheber und Beherrscher der Welt, und von dem Geiste, der über das Vergängliche erhaben, in Gott allein seine Glückseligkeit finde, vertheidigt zu haben. Wer nun überdies bedenkt, daß, wie so viele andere Philosophen des Morgen- und Abendlandes, so insbesondere die Araber des Mittelalters über eben diese wesentliche Verschiedenheit des Geistes von der Natur die ausführlichsten, wenn auch nicht immer glücklichen Untersuchungen anstellten; muß es dem nicht als die bitterste Ironie klingen, wenn vom h. Thomas

gesagt wird, daß er sich sogar mit der Feststellung dieses Unterschiedes zwischen Körper und Geist befaßt habe?

905. Welchen Grund hat nun aber die Anklage, daß der h. Lehrer das Ziel, welches er sich gesteckt, nicht erreicht, und die Unterschiede unter den Weltdingen dennoch wieder auf bloße Gradeunterschiede zurückgeführt habe? Denselben, welchen fast alle Anklagen der Vorzeit, die Günther wenigstens einigermaßen zu begründen sucht. Er pflegt nämlich Theorien hervorzuheben, die mit der Wahrheit, um welche es sich handelt, zwar zusammenhangen, aber ganz und gar nicht geeignet sind, dieselben schärfer zu bestimmen oder zu begründen. Indem er aber voraussetzt, daß sie nichtsdestoweniger zu diesem Ende aufgestellt worden; kann ihm dann der Beweis für seine Beschuldigung nicht schwer fallen. Um auf ein Beispiel, das mit der Frage, die uns jetzt beschäftigt, in naher Verbindung steht, zurückzukommen; so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Geschöpfe, weil sie wahres Sein haben, auch mit Gott mehr oder weniger Aehnlichkeit haben. Wenn man nun aber nur diese Aehnlichkeit betrachten, und durch sie allein das Verhältniß der Geschöpfe zu Gott bestimmen wollte; dann möchte man den Vorwurf verdienen, von dem Unterschiede Gottes und der geschaffenen Dinge so zu reden, als wäre es nur ein gradueller, kein wesentlicher. Günther also greift, was er bei den Scholastikern über diese Erhebung der Geschöpfe von dem unvollkommensten Sein bis zur größten Annäherung an das göttliche, die möglich ist, vorfindet, auf, und unbekümmert um das, was dieselben Scholastiker dort lehren, wo sie nicht die Aehnlichkeit, sondern die Verschiedenheit des geschaffenen und ungeschaffenen Seins untersuchen, bricht er über sie den Stab. Gerade so verfährt er in dieser Frage über den Unterschied des Geistes von der Natur.

Um denselben mit Erfolg festzustellen, muß man ihm zufolge Geist und Natur als Antithese und den Menschen als Synthese betrachten. Ganz wohl, und wir haben gesehen, daß der h. Thomas eben mit dieser Betrachtung, nachdem er die Lehre von Gott beendigt, in die Lehre von der Schöpfung einführt[1]), und auf dieselbe in der mannigfachsten Weise zurückkommt. Aber damit streitet doch wohl nicht, was vor unsern Augen liegt, und Günther nicht weniger, als der h. Thomas hervorhebt, daß die Naturwesen von

---

[1]) S. p. 1. q. 50. Siehe oben n. 510.

Stufe zu Stufe zu höherer Vollkommenheit aufsteigen, bis sie im sinnlichen Leben die höchste, welche ihre materielle Grundlage zuläßt, erreichen, eben dort aber auch mit dem Geiste in Verbindung treten. Wie man den spezifischen Unterschied, der die Naturwesen in Arten trennt, festhalten kann und muß, ohne deßhalb zu läugnen, daß gewisse Mineralien den Pflanzen, und die vollkommensten Pflanzen den unvollkommensten Thieren nahekommen; so braucht man, um den Gattungsunterschied zwischen Geist und Körper zu behaupten, nicht zu verheimlichen, daß der vollkommenste Körper ein Leben hat, das dem Leben des unvollkommensten Geistes sich nähert. Ist ja auch hierin Günther so weit und noch weiter, als die Scholastik gegangen. — Wenn der Mensch als Synthese Geist und Natur verbindet, steht er dann nicht deßhalb auch in der Mitte von beiden; so daß man auch Natur, Mensch und Geist als drei Reiche, von denen das eine über das andere der Vollkommenheit nach erhaben ist, betrachten darf? Oder steht etwa das geistige Leben des Menschen, eben weil es mit dem sinnlichen der Natur vereinigt ist, nicht auf tiefere Stufe, als das des Engels? Wie endlich kann Günther dem h. Thomas einen Vorwurf daraus machen, daß er den Menschen als das Ziel der Dinge, die im Entstehen und Vergehen liegen, bezeichne; und der Materie ein Verlangen nach ihm, als in dem sie der vollkommensten Form, deren sie fähig ist, theilhaftig werde, beilege; wie kann, sage ich, Günther dies tadeln, der von dem Suchen der Natur nach dem Geiste, und ihrer Vollendung in ihm ohne Unterlaß in allen seinen Werken redet?

906. Nämlich Günther darf dies unbedenklich thun, weil er Natur und Geist aus der Verschiedenheit ihrer Erscheinungen als sich entgegengesetzte Prinzipe erkannt und diesen Gegensatz in so helles Licht gesetzt hat, daß eine Verwischung desselben durch jene andern Betrachtungen nicht mehr zu fürchten ist. Daher rügte er auch an des h. Thomas Lehre nicht, daß in ihr der Mensch als Zweck der Natur erscheine, und dieser ein Verlangen nach ihm beigelegt werde; sondern daß *nur* dies von ihm ausgesagt, und deßhalb statt der qualitativen Verschiedenheit nur diese Nothwendigkeit auf der Stufenleiter der Dinge nachgewiesen werde. Aber wenn Günther in dem Werke Maret's, bei dessen Beurtheilung er alles dies sagt, nichts anderes fand, was berechtigte ihn anzunehmen, daß auch der h. Thomas nichts anderes gelehrt? Behauptet hat der h. Thomas die Antithese zwischen Geist und Natur gewiß

eben so bestimmt, als Günther: wodurch aber hat dieser sie begründet? Durch Annahme der hegel'schen Voraussetzung daß alles Sein denke, und durch die damit nothwendig verbundene Lehre von dem allgemeinen Naturprinzip hatte er sich, wie wir gesehen haben, unnöthiger Weise die größten Schwierigkeiten bereitet. Um sodann diese zu überwinden, beruft er sich gewöhnlich nur auf die Verschiedenheit des Denkens der Natur und des Geistes, zuweilen jedoch auch auf den Gegensatz der Nothwendigkeit und Freiheit in ihrem Begehren und Wirken. Und der h. Thomas? und die ganze Scholastik? Wir haben schon in der ersten Abhandlung dieses Werkes nachgewiesen, wie ungegründet die Behauptung Günthers ist, daß sie von dem, was er Idee nennt, keine Ahnung gehabt, und so das Denken des Geistes im Gegensatz zu jenem der Natur nicht gewürdigt: hier aber haben wir nun die Beweise mitgetheilt, welche der h. Thomas und die übrigen Scholastiker sowohl aus dem Selbstbewußtsein, als auch aus dem Gegenstand und der Beschaffenheit des intellectuellen Erkennens für die wesentliche Verschiedenheit des Geistes von den Sinneswesen schöpften, und hörten zugleich auch die Vorzeit denselben wesentlichen Unterschied aus der Freiheit des Willens begründen.

907. Von allem diesem nimmt Günther keine Kenntniß, und behauptet vielmehr, daß der h. Thomas Geist und Natur in ihrem Gegensatz deßhalb nicht erfaßt habe, weil er den Gegensatz ihrer Erscheinungen, der Freithätigkeit und Nothwendigkeit, verkannt habe. Zuerst also soll er, von dem Streben aller Dinge nach Gott als ihrem höchsten Endzweck handelnd, den Unterschied unbeachtet lassen, daß die freien Wesen durch ihre selbsteigene Entwicklung sich Gott in verschiedenen Graden nähern. — Sehen wir. Von jenem Streben aller Geschöpfe handelt der h. Lehrer am ausführlichsten in seinem Werke wider die Heiden. Er entwickelt daselbst die Gedanken über die Zweckthätigkeit der Natur, die von uns oben mitgetheilt wurden, und erklärt ausführlich, warum und in welcher Weise alle Dinge sowohl durch ihr Sein, als durch ihre Wirksamkeit mit Gott Aehnlichkeit, und in der Darstellung seiner Güte (Vollkommenheit) ihren höchsten Endzweck haben[1]). Sodann aber geht er zur folgenden Untersuchung mit diesen Worten über: „Obgleich jedoch alle Geschöpfe, auch jene, die der Vernunft entbehren, auf Gott als auf ihr letztes Ziel ge-

[1]) Cont. Gent. l. 3. c. 1—24.

richtet sind, und dieses Ziel auch alle erreichen, insofern sie einige Aehnlichkeit mit ihm erhalten: so erreichen es doch die Vernunftwesen in einer besondern Weise, nämlich durch ihre eigene Thätigkeit, indem sie zur Erkenntniß Gottes gelangen. Deßhalb muß eben dies das Ziel und Ende der vernünftigen Geschöpfe sein, Gott zu erkennen[1])." Nachdem nun dieser Satz seine ausführliche Begründung erhalten hat, und manche Fragen über die Glückseligkeit, die den intellectuellen Wesen durch die Anschauung Gottes zu Theil wird, erörtert worden sind: unterläßt es da der h. Lehrer etwa, von den verschiedenen Graden, in welchen die freien Wesen zu diesem ihrem Ziel gelangen, oder von der besondern Vorsehung, durch welche sie unbeschadet ihrer Freiheit zu ihm hingeleitet werden, zu reden?[2]) — Auch im ersten Theile seines Lehrbuches der Theologie handelt er von dieser Weltordnung, derzufolge alle geschaffenen Dinge, wenn auch ihren nächsten Zweck in andern Geschöpfen, ihren Endzweck jedoch in Gott haben. Obwohl daselbst nicht der Ort war, in ethische Fragen einzugehen; so macht nichtsdestoweniger der h. Thomas sogleich aufmerksam, daß jedoch die mit Vernunft begabten Geschöpfe in Gott auf besondere Weise ihr Ziel und Ende finden, weil sie durch Erkenntniß und Liebe ihn erfassen können[3]). Der zweite Theil desselben Werkes aber, der die Sittenlehre enthält, wird gerade mit der Erörterung dieses Satzes, daß in anderer Weise die Naturwesen, in anderer die mit Vernunft begabten zu Gott, ihrem Ziele, streben, eröffnet[4]). — So hat also der h. Thomas die Lehre, die Günther bei ihm vermissen wollte, nicht etwa bloß berücksichtigt, sondern in seinen beiden Hauptwerken den wichtigsten Untersuchungen zu Grunde gelegt.

908. Einen andern Grund, weßhalb der h. Thomas die Freithätigkeit im Gegensatz zur Nothwendigkeit verkannt haben soll, will Günther in seiner Lehre über das Verhältniß des Willens zur Vernunft nachweisen, und dem Heiligen die allerverkehrtesten

---

[1]) Cum autem omnes creaturae etiam intellectu carentes ordinentur in Deum sicut in finem ultimum; ad hunc autem finem pertingant omnia, in quantum de similitudine ejus aliquid participant; intellectuales creaturae aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per suam propriam operationem intelligendo ipsum: unde oportet, quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scilicet intelligere Deum. Cont. Gent. l. 3. c. 25.

[2]) Ibid. c. 58. c. 111. Cf. S. p. 1. q. 12. a. 6. q. 103. a. 5. —

[3]) Summa. p. 1. q. 65. a. 2. — [4]) Ibid. p. 1. 2ae. q. 1. a. 2.

Behauptungen andichtend, schließt er damit, ihn ohne weiters des Determinismus zu beschuldigen[1]). Wir können uns auf alle einzelnen Punkte, die Günther hier durcheinander mengt, nicht einlassen; heben aber den wichtigsten und in unserer Frage entscheidenden hervor. Nach dem h. Thomas, sagt er, sei der Verstand der herrschende Beweger aller andern Seelenkräfte, dem Willen aber komme die bewegende Kraft nur ausnahmsweise zu. Hören wir nun den h. Lehrer selbst: In doppelter Weise kann etwas bewegen, als Zweck nämlich, und als wirkende Ursache. Der Zweck bewegt durch keinen andern Einfluß, als dadurch, daß er Verlangen nach sich erweckt, also Gegenstand des Begehrens ist; die wirkende Ursache aber dadurch, daß sie durch ihre Thätigkeit in Bewegung setzt oder verändert. Die Vernunft also bewegt den Willen, indem durch sie der Zweck erkannt sein muß, um begehrt werden zu können; der Wille aber bewegt sowohl die intellectuellen, als auch alle andern Kräfte der Seele (mit Ausnahme der vegetativen) nach Art der wirkenden Ursache, sie zur Thätigkeit bestimmend. Denn wo viele Kräfte sind, da muß jene, welche den allgemeinen Zweck zum Gegenstand hat, die übrigen, die auf besondere Zwecke gerichtet sind, bewegen. Wie also in seinem Reiche der König, weil er Sorge für das allgemeine Wohl hat, alle untergeordneten Machthaber durch seine Befehle lenkt; also bewegt der Wille, dessen Gegenstand alles Gute ist, die einzelnen Seelenkräfte, deren jede auf ein besonderes, ihr eigenthümliches Gute gerichtet ist, das Gesicht z. B. auf die Wahrnehmung der Farbe, die Vernunft auf die Erkenntniß des Wahren[2]). Während also die Vernunft

---

[1]) „Diesen Aeußerungen zufolge ist wohl der Determinismus außer allem Zweifel gestellt, wie jener auch später in Joh. Duns in das andere Extrem, in den Indifferentismus, umschlug.“ S. 378.

[2]) Aliquid dicitur movere dupliciter: uno modo per modum finis, sicut dicitur, quod finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum, et hoc modo voluntas movet intellectum et omnes animae vires, ut Anselmus dicit in libro de similitudinibus cap. 2. Cujus ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia, quae respicit finem universalem, movet potentias, quae respiciunt fines particulares . . . . .

S. p. 1. q. 82. a. 4.

nur den Willen, und diesen nur durch Vorstellung des Gegenstandes bewegt; bewegt der Wille alle Seelenkräfte, die Vernunft eingeschlossen, und bewegt sie als wirkende Ursache. So der h. Thomas.

Was also Günther ihn vom Verstande sagen läßt: daß er der herrschende Beweger aller Seelenkräfte sei; — gerade das sagt der h. Thomas vom Willen: und was ihn Günther vom Willen einräumen läßt, nur einigermaßen bewegende Kraft zu haben, eben das lehrt der h. Thomas von der Vernunft, die nämlich ihm zufolge nur insofern bewegt, als sie dem Willen durch die Erkenntniß den Gegenstand bietet. Obschon es nun auch Lehre des Heiligen ist, daß unter allen Ursachen der Zweck die höchste ist, weil die übrigen diese voraussetzen; und insofern auch die Vernunft, die den Zweck erkennt, als die erste unter den bewegenden Ursachen bezeichnet werden kann: so darf man doch, was so eben erklärt wurde, nie aus den Augen verlieren, daß nämlich die Vernunft den Willen nur bewegt, indem sie den Gegenstand des Begehrens vorstellt, der Wille aber, wie sich selbst, so die übrigen Seelenkräfte zur Thätigkeit bestimmt, und zwar mit freier Wahl. — Hätte also auch der h. Thomas namentlich in der Glückseligkeitslehre, wie Scotus meint, der Vernunft einen ungebührlichen Vorzug vor dem Willen zuerkannt, hätte er selbst darin geirrt, daß er die Freiheit des Willens von der vernünftigen Erkenntniß abhängig macht: so sieht man doch nicht, wie er hiedurch sollte verhindert worden sein, den Gegensatz der Freithätigkeit und Nothwendigkeit, und aus ihm die wesentliche Verschiedenheit des Geistes und der Natur zu erkennen. Die Thatsache der Freiheit des Willens erkennt er doch allüberall auf das bestimmteste an, und setzt ihr mit derselben Entschiedenheit die Nothwendigkeit des sinnlichen Begehrens entgegen. Wenn er nun diese Thatsache daraus zu begreifen glaubt, daß dem Willen die intellectuelle Erkenntniß vorleuchtet; wie soll er dann eben damit nicht einen Grund mehr angeben, die wesentliche Verschiedenheit zwischen den vernünftigen und vernunftlosen Geschöpfen anzuerkennen? Indeß brauchen wir hiebei nicht länger zu verweilen: denn aus dem, was wir so eben und noch viel mehr aus dem, was wir im ersten und dritten Hauptstück mitgetheilt haben, geht zur Genüge hervor, daß der h. Thomas den Gegensatz zwischen der Freithätigkeit und Nothwendigkeit in aller seiner Stärke hervorhebt, und daß er durch denselben den Unterschied zwischen Geist und Natur begründet.

So hat also die Scholastik in dieser Frage alles das geleistet, was Günther fordert: sie hat Natur und Geist als Antithese im Weltganzen und den Menschen als ihre Synthese aufgefaßt, und den wesentlichen Unterschied, der dieser Auffassung zu Grunde liegt, sowohl aus dem Selbstbewußtsein, als auch aus der Beschaffenheit des intellectuellen Erkennens und Wollens begründet. Wenn aber das, so muß, was sie anderweitig von der Stufenleiter der Geschöpfe sagt, bei ihr ebenso unverfänglich, als bei Günther erscheinen.

Wenn übrigens unsere Leser mit Befremden erkannt haben, bis zu welchem Grade Günther in der Lehre, die er angreift, unbewandert ist; so würde dies Befremden sich immer mehr steigern, wenn wir noch auf andere Einzelheiten und namentlich auf die Sätze, die er — freilich ohne nähere Angabe des Ortes und zuweilen auch des Werkes, dem sie enthoben sind — zum Belege seiner Anklage vorbringt. Man wird zu der Annahme genöthigt, daß Günther sich sein Urtheil über des h. Thomas Lehre einzig und allein nach den zerstreuten Citaten, die er bei Andern vorfand, gebildet habe. Und dennoch nimmt er es auf sich, einen der ehrwürdigsten Lehrer der Christenheit, und einen der größten Denker, die je gelebt, nicht etwa im Vorübergehen, sondern in einer ausführlichen Abhandlung der gröbsten Irrthümer zu beschuldigen. — Dies ganze Verfahren erinnert mich an ein Begegniß, dessen Erwähnung der Leser mir vergönnen wolle. Vor mehreren Jahren machte ich die Bekanntschaft eines deutschen Gelehrten, der über philosophische und theologische Fragen mehrere Bände veröffentlicht hat. Er gestand, daß ihm die Lehre der Scholastiker wenig bekannt sei, und fragte, in welchen Schriften er sich die Belehrung, die er wünschte, verschaffen könnte. Ich erwähnte einige der berühmteren Werke, und wunderte mich nicht, daß Titel und Namen ihm fremd waren. Nach einigen Tagen begann ich das neueste Buch, das er verfaßt hatte, zu lesen, und fand — — eine mehr als hundert Seiten lange Abhandlung, in welcher der Scholastik und namentlich dem h. Thomas die größten Verirrungen auf dem Gebiete der Speculation nachgewiesen wurden, und die Beschuldigungen waren mit einer Menge von Citaten belegt. So nämlich macht man Bücher.



Neunte Abhandlung.

Von Gott.

Erstes Hauptstück.

Vom Dasein Gottes.

I.

Einleitende Bemerkungen.

909. Die verschiedenen Richtungen, in welche nach Kant die Philosophie gerieth, mußten mehr als irgendwo in der Lehre von Gott und seinem Verhältniß zur Welt hervortreten. Nur wenige machten wie Hermes einen Versuch, den Weg, welchen die Critik verschlossen hatte, durch eine Gegencritik wieder zu eröffnen, um den denkenden Geist durch Schlußfolgen von den Geschöpfen zum Schöpfer zu führen. Vielmehr glaubte man die Erkenntniß Gottes für eine ursprüngliche, die durch Beweise weder begründet werden könnte noch dürfte, erklären zu müssen; — und dies zwar in doppelter Weise. Die Einen schrieben diese ursprüngliche, nicht vermittelte Erkenntniß Gottes der Vernunft zu, sei es, daß sie dieselbe in Jakobi's Weise als ein übersinnliches Wahrnehmen, oder mit Malebranche und Schelling als ein intellectuelles Schauen betrachteten: die Andern aber wollten, daß sie nur durch göttliche Offenbarung gegeben, und nur durch Ueberlieferung verbreitet und erhalten werden könnte. Wie jene, so hielten aber auch diese Gelehrten dafür, daß die Erkenntniß Gottes, die sie behaupteten, der Anfang und die Grundlage aller andern Erkenntniß des Ueber=

sinnlichen sei. Nichtsdestoweniger pflegen manche von ihnen die ehemals gebräuchlichen Beweise für das Dasein Gottes weder als ungültig, noch auch als überflüssig zu verwerfen. Jene nämlich, welche zu Malebranche's Ansicht zurückgekehrt sind, bemerken, die Erkenntniß Gottes, welche aller andern Erkenntniß vorleuchte, sei jedoch nichts anders, als eine unbewußte Auffassung des reinen oder absoluten Seins. Um also zu der bewußten Einsicht zu gelangen, daß dieses Sein ein wirkliches, von der Welt als ihr Schöpfer und Herr verschiedenes Wesen sei: dazu sei allerdings die Betrachtung des Endlichen nothwendig (n. 417.). Wenn jedoch derohalben diese Gelehrten die Beweise, in welchen man von den Geschöpfen auf den Erschaffer schließt, als gültig anerkennen; so war es in ihrer Speculation gegründet, daß sie auf jenen Beweis, in welchem aus der Idee Gottes das Dasein gefolgert wird, das größte Gewicht legten, und auch wohl von ihm die Gültigkeit der anderen abhängig machten. Denn wenn die Idee Gottes aller Erkenntniß als Norm vorangeht; so kann auch die Erkenntniß, die von dem Endlichen beginnt, keine vollendete Gewißheit haben, es sei denn, daß zuvor der Inhalt jener Idee als objectiv wahr erfunden worden. — Ebenso giebt es auch unter jenen, welche die Erkenntniß Gottes von der Offenbarung abhängig machen, einige, welche nicht in Abrede stellen, daß dieselbe Erkenntniß, nachdem sie einmal durch göttliche Belehrung empfangen worden, durch wissenschaftliche Erörterung begründet werden könne.

Von der einen wie von der andern dieser beiden Ansichten gleich weit entfernt, stimmen Hermes und Günther darin mit der Vorzeit überein, daß für die menschliche Vernunft die Erkenntniß des Göttlichen von der Erkenntniß des Geschaffenen bedingt ist. Die Weise jedoch, in welcher Günther den Ursprung des Gottesbewußtsein aus dem Selbstbewußtsein erklärt, hat man für so eigenthümlich und bedeutungsvoll gehalten, daß auf sie alle Abweichungen der Güntherischen Lehre von jenen der alten Schule zurückgeführt werden könnten.

Mehrere der eben berührten Punkte sind bereits erörtert worden. Wir haben es uns angelegen sein lassen, sowohl aus der Beschaffenheit unsers Denkens, als auch aus der Natur des menschlichen Geistes nachzuweisen, daß Gott nicht der erste und nächste Gegenstand unsers intellectuellen Erkennens ist, und in dieser Lehre die Väter der Kirche mit der Scholastik in vollem Einklange gefunden. Aber wenn wir deßhalb jene unmittelbare Erkenntniß

Gottes, die ein Schauen des Absoluten sein würde, in Abrede stellten; so haben wir doch keineswegs geläugnet, sondern vielmehr erhärtet, daß es eine unwillkürliche Erkenntniß Gottes giebt, die man insofern eine unmittelbare nennen kann, als sie durch kein angestrengtes, oder auch durch kein bewußtes Nachdenken vermittelt wird[1]). Ebenso glauben wir dargethan zu haben, daß jene, welche keinerlei Erkenntniß Gottes ohne Offenbarung für möglich halten, der Offenbarung selber widersprechen, und die Natur des Menschen sowohl, als die Aufgabe der Wissenschaft verkennen[2]). Wie wir aber deßwegen die Thatsache, daß dem Menschen von Anbeginn zugleich mit den Geheimnissen des Glaubens auch die Wahrheiten der natürlichen Ordnung von Gott geoffenbart worden, gewiß nicht läugneten; so haben wir auch keineswegs behauptet, daß der Mensch, wenn er mit den Fähigkeiten, die er jetzt besitzt, erschaffen worden wäre, die Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes ohne den leitenden und fördernden Einfluß Gottes hätte erwerben können. Denn wie die Scholastik, wiederum im Einklang mit den Vätern, lehrt, die Erkenntniß des Göttlichen, welche man die natürliche nennt, ist zwar von der eigentlichen Offenbarung und Gnade, aber darum nicht auch von der Vorsehung Gottes, die in uns und außer uns waltet, unabhängig.[3])

910. Wir haben ferner schon erwogen, wie verderblich die Meinung ist, die man seit Kant verbreitet hat, das Dasein Gottes lasse sich durch die Vernunft nicht strenge beweisen[4]). Dieselbe würde aber ganz gewiß nicht so viele Wankende zum Falle gebracht, und nicht so viele Verirrte im Unglauben bestärkt haben, wenn sie nur von unchristlichen Philosophen vertreten worden wäre. Denn nicht nur für die Gelehrten, sondern auch für die große Menge derer, welche nicht im Stande sind, philosophische Beweisführungen selbst zu prüfen, muß es in hohem Grade gefährlich sein, zu vernehmen, daß auch die Vertheidiger der geoffenbarten Religion und die Diener des göttlichen Wortes eingestehen, die Wahrheit, auf deren Erkenntniß der ganze Glaube ruht, lasse sich

---

[1]) Oben n. 226. 227. 431. 435. ff. Theologie der Vorzeit. Bd. 2. n. 26. ff.

[2]) Theologie der Vorzeit. Bd. 2. n. 15. ff.

[3]) Siehe oben n. 227. 438. 444. und vergl. Theol. der Vorzeit. Bd. 2. n. 39.

[4]) Theologie der Vorzeit. Bd. 2. n. 34. ff.

bei näherer Prüfung durch Gründe nicht feststellen. Wie kräftig immer die Berufung auf das unwillkürliche Gottesbewußtsein, und wie geeignet sie sein mag, das Gemüth, besonders das unverdorbene, zu bewegen; so wird sie doch bei gar Vielen alle ihre Wirksamkeit verlieren, sobald man hinzufügt, daß jedoch, was dem Herzen sich ankündige, durch kein Nachdenken der Vernunft erreichbar sei. Denn es handelt sich hier um die Wahrheit, welche in der religiösen Erkenntniß die erste ist, und alle anderen trägt; eine solche aber darf nicht auf Ahnung und Empfindung ruhen. Noch viel unheilvoller mußte jenes Eingeständniß, das man der glaubenslosen Critik machte, dadurch werden, daß es dieses andere einschloß: durch die tiefere Forschung der Weltweisen unserer Tage sei es endlich an's Licht gekommen, daß die Beweise, auf welche die Väter der Kirche und die Gottesgelehrten aller Jahrhunderte mit so großer Zuversicht sich gestützt, kraftlos seien. Oder glaubt man auch in diesem Punkte das Ansehen des gesammten christlichen Alterthums ungestraft untergraben, und, wo es sich um die erste und nothwendigste Begründung des Glaubens handelt, den ihn befeindenden Philosophen die Siegespalme überreichen zu dürfen?

Man wird vielleicht entgegnen, daß doch die Pfleger der Wissenschaft nicht gebunden sein können, außer den Wahrheiten, welche die Ueberlieferung uns ehrwürdig macht, auch selbst die hergebrachten Beweise unangetastet zu lassen. Aber ob in einzelnen Fällen eine solche Pflicht dem Theologen auferlegt werden könne, und ob zu diesen Fällen derjenige, um den es sich handelt, zu rechnen sei; ist hier nicht der Ort zu untersuchen. Denn wir reden nicht von der Verletzung der Pflicht, die das Ansehen der Offenbarung oder Kirche auferlege, sondern von den traurigen Folgen, die das erwähnte Benehmen für das Leben und die Wissenschaft haben mußte. Ein Anderes wäre es, wenn es sich, wie heutzutage bei manchen Gelehrten, nur darum gehandelt hätte, durch irgend eine neue Anschauung oder allseitigere Erörterung die Beweisführung wider dermalige Angriffe zu befestigen; denn das gehört zu dem Fortschritt, den die Wissenschaft machen kann und soll: aber auf wahre Beweisführung verzichten, das kann sie in diesem Punkte nicht, ohne sich selbst aufzugeben, und für unfähig zu erklären, nicht nur dem christlichen Glauben, sondern überhaupt den höheren Bedürfnissen des Menschen zu dienen. Eine Philosophie, welche in der Frage vom Dasein Gottes an das Gemüth oder den frommen Glauben verweist, spricht es selber aus, daß ihr

Gebiet sich nicht über die sichtbare Welt hinaus erstreckt, und läugnet die Möglichkeit, den Glauben an die Offenbarung in der Wissenschaft zu rechtfertigen.

911. Um sich über solche Richtungen in der Speculation ein Urtheil zu bilden, muß man vor allem bemerken, daß lange Zeit die Zweifel und Bedenken, welche gegen die seit Jahrtausenden üblichen Beweise für Gottes Dasein erhoben wurden, nichts anders, als Nachklänge, oder wenn man will, Nachwehen der kantischen Critik waren. Dieser Critik zufolge können wir nicht wissen, ob die Wirklichkeit unserm Denken entspreche, und folglich nicht einmal über das Wesen der Körper, geschweige denn über die geistige Substanz unserer Seele etwas behaupten; weder unter einzelnen Dingen das Verhältniß von Ursache und Wirkung, noch auch im All der Dinge einen Zusammenhang, der ihm Einheit gebe, erkennen; und folglich mit unserm Denken nie aus der Welt der sinnlichen Erscheinungen hinauskommen. Mochte nun gleich die kantische Philosophie als unbefriedigend aufgegeben sein; so war man deßhalb nicht auch so bald von den Vorurtheilen, die sie verbreitet hatte, frei geworden. Insbesondere mußte das Mißtrauen in alle Vernunftbeweise für höhere Wahrheiten fortdauern. Denn dies kann nur durch die klare Erkenntniß gehoben werden, daß und warum es dennoch auch für das Denken aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt einen sicheren Eingang gebe. Man hatte aber die Zweifel der Critik nicht sowohl durch eine solche Erkenntniß überwunden, als sich vielmehr über dieselben unter dem Einfluß der auf sie folgenden Schulen hinweggesetzt. Denn in diesen Schulen strebte man nicht darnach, aus dem Vergänglichen das Ewige mit Gewißheit zu erkennen, sondern aus dem Absoluten, das man voraussetzte, das Endliche zu begreifen. Wäre man also auch weniger geneigt gewesen, von den Leistungen der Vergangenheit gering zu denken; so hätte man dennoch den Weg, den diese gieng, so lange man seine Sicherheit nicht erkannte, mit Entschiedenheit nicht wieder betreten können.

Ist dahingegen die Berechtigung, welche Kant läugnete, über die Dinge nach unsern Begriffen zu urtheilen, wieder anerkannt; so läßt sich mit aller Zuversicht behaupten, daß es kaum irgend welche Beweisführungen giebt, die einleuchtender und gründlicher wären, als jene, womit man zu aller Zeit das Dasein Gottes dargethan hat. Und wenn wir hoffen dürfen, in den früheren Untersuchungen unsere Leser überzeugt zu haben, daß die Ansichten

der Vorzeit über die Wahrheit und Gewißheit unsers Erkennens Kant gegenüber festgehalten werden können; so ist damit auch der Grund, auf dem man ehemals in der Gotteslehre baute, als fest und sicher erwiesen. In dieser Voraussetzung behaupten wir, daß gerade die gewöhnlichsten Beweise, die für Gottes Dasein geführt werden, in jeder Hinsicht die vorzüglichsten sind. Es sind dies jene, welche den Gedanken, den die Schrift selbst uns giebt, ausführen. Aus den sichtbaren erschaffenen Dingen wird der unsichtbare Schöpfer erkannt. Möge man in denselben von dem, was der Mensch in sich selbst erfährt, ausgehen, oder möge man zunächst die äußere Welt in's Auge fassen, und in dieser bald die Ordnung und Zweckmäßigkeit, bald das Entstehen und Vergehen der Dinge, ihr hinfälliges Dasein oder ihre Beschaffenheit und Vorzüge betrachten: es liegt immer jener eine Gedanke zu Grunde, und man könnte alle diese Erörterungen als Glieder einer und derselben Beweisführung fassen. Von dieser also sagen wir, daß sie in jeglicher Rücksicht von allen die beste ist. Während sie auf der einen Seite in hohem Grade klar und faßlich ist, läßt sie auf der andern an Gründlichkeit nichts zu wünschen übrig, was besonders durch die Einwendungen, wodurch man sie hat entkräften wollen, in's Licht tritt. Dazu kommt, daß sie, weit entfernt, den irrigen Ansichten über das Verhältniß Gottes zur Welt Vorschub zu leisten, vielmehr die Keime aller der Wahrheiten, die wir in der Gotteslehre zu vertheidigen haben, in sich schließt. Endlich können wir nicht einräumen, daß diese gewöhnliche Beweisführung, um unerschütterlich zu sein, durch andere müsse gestützt werden, sondern halten im Gegentheil dafür, daß die übrigen Beweise, um haltbar zu sein, diesen voraussetzen oder auf ihn müssen zurückgeführt werden.

II.

Von den gewöhnlichen Beweisen für das Dasein Gottes.

912. Die Beweise, deren man sich bis auf unsere Zeiten am gewöhnlichsten bediente, findet man beim h. Thomas in Kürze zusammengestellt[1]). Die ersten zielen dahin, nachzuweisen, daß die

[1]) Summa. p. 1. q. 2. a. 3. Cf. Cont. Gent. l. 1. c. 13, wo der erste Beweis ausführlicher entwickelt, die übrigen kurz angedeutet werden;

Dinge sich nicht selbst genügen, sondern um dasein, wirken, sich entwickeln zu können, Gott als ihren Urheber und Erhalter voraussetzen. Es giebt, sagte man, im All der Dinge mannigfaltige Bewegungen und Veränderungen, doch sind die Dinge der Veränderung nicht bloß leidend unterworfen, sondern zugleich als Ursachen in derselben thätig, und sowohl der Wandel, dem sie unterliegen, als die Wirksamkeit, durch die sie verursachen, erstreckt sich bis zum Dasein selber; die Dinge bewegen sich nicht bloß von Ort zu Ort, verändern nicht bloß ihre Zustände und Eigenschaften, nehmen nicht nur zu und ab, sondern fangen auch an, und hören auf zu sein. Nun kann aber diese Veränderung, diese Thätigkeit und dieses Entstehen und Vergehen der Weltdinge seinen letzten Grund nur in einem Wesen haben, das verändert, ohne selbst der Veränderung zu unterliegen, das Ursache ist, ohne verursacht zu sein, das den Grund seines Daseins in sich selber hat. Dieses Wesen ist Gott. —

913. Schon ältere Scholastiker und viele Theologen jüngerer Zeit haben aus diesen drei Punkten nur den letzten hervorgehoben, und aus dem zufälligen Dasein der Dinge das nothwendige Dasein Gottes gefolgert. Sie sind insofern nicht zu tadeln, als dieser Beweis in der That der klarste, kürzeste und kräftigste ist. Indeß glauben wir deßhalb die andern Punkte nicht mit Stillschweigen übergehen zu müssen. Nicht bloß also von der Veränderung, welche sich auf das Sein erstreckt, und darum substanziale heißt, sondern von aller Veränderung stellt der h. Thomas mit Aristoteles den Satz auf: Was verändert wird, wird durch ein Anderes verändert; — um daraus zu folgern, daß es ein Wesen gebe, welches Ursache aller Veränderung ist, ohne selbst der Veränderung zu unterliegen. Schon Plato hatte bei mehr als einer Gelegenheit, insbesondere im Phädrus, einen solchen Beweis geführt; Aristoteles aber entwickelt ihn in den beiden letzten Büchern seiner Physik mit großer Ausführlichkeit. Wir fassen das Wichtigste in Kürze zusammen. Was verändert wird, verhält sich entweder nur leidend, oder wirkt zugleich selbst zu seiner Veränderung. Verhält es sich nur leidend, so wird es offenbar von einem Andern verändert; und ist dies Andere wiederum ein Veränderliches, das sich nur leidend verhält, so setzt es ebenfalls ein Anderes, von

doch findet man über diese das Nähere l. 1. c. 14. n. 4. c. 28. n. 5. c. 42. n. 6. l. 2. c. 15.

dem es leidet, voraus; und so müssen wir nothwendig zu etwas gelangen, das entweder gar nicht verändert wird, oder sich durch eigene Thätigkeit verändert. Was aber durch seine eigene Thätigkeit verändert wird, das muß in irgend einer Weise Theile oder verschiedene Vermögen und Kräfte enthalten. Denn es ist unmöglich, daß in einer und derselben Veränderung das ganze Wesen sich zugleich thätig und leidend verhalte. Damit es also sich selbst verändere, muß es durch einen Theil auf den andern einwirken; wie wenn im Thiere der vom äußeren Sinne empfangene Eindruck den innern weckt, und der erwachte Trieb die Glieder des Leibes bewegt. Aber wenn weder das ganze Wesen, noch auch ein Theil desselben in einer und derselben Veränderung sich thätig und leidend verhalten kann; so schließt dies nicht aus, daß, was eine Veränderung hervorbringt, zugleich eine andere erleiden könne. Im Gegentheil sehen wir, daß in den Wesen, die sich selbst verändern, d. i. in den belebten, das Prinzip, durch das sie sich verändern, ihre Seele, selbst der mannigfaltigsten Veränderung unterworfen ist, ja ohne irgend eine Einwirkung zu erfahren, seine Thätigkeit nicht äußert. Wir können also den letzten Grund der Veränderungen, die wir im Weltall wahrnehmen, in keinem Wesen suchen, das sich in sich selbst bewegt und verändert, es sei denn, daß ein solches Wesen von einem Prinzip, das verändert, ohne verändert zu werden, belebt wäre. Immer also würden wir als letzten Grund der Veränderungen ein Unveränderliches finden. — Es müßte aber eben dies Wesen auch unvergänglich sein; weil es sonst nicht Grund der größten Veränderung, der Erzeugung und des Unterganges der Weltwesen sein könnte. Denn nehmen wir an, es gäbe Wesen, die keiner äußeren Einwirkung unterlägen, aber doch vergänglich wären. Es müßte dann, sowohl, um das Entstehen und Vergehen dieser Wesen als auch, um den immerwährenden Wandel aller andern Dinge zu begreifen, ein Wesen geben, das über jene erhaben ebenso unvergänglich, als unveränderlich wäre. Denn nur dies könnte Ursache sein, daß jene Wesen in's Dasein träten, und aufhörten zu sein, im ganzen Weltall aber die Veränderungen ununterbrochen fortdauerten. So weit Aristoteles.

914. Die Scholastiker aber bemerken insgemein[1]), daß diese Beweisführung als unvollendet zu betrachten ist. Denn wir werden

[1]) S. Thom. Cont. Gent. l. 1. c. 13. Scotus. in l. 1. Dist. 3. q. 5. Conimbric. in l. 8. Phys. c. 6. q. 1. a. 3.

in derselben zwar zu einem unveränderlichen Grund aller Veränderung geführt; aber es bleibt dahin gestellt, ob derselbe nicht als Lebensprinzip einem durch sich veränderlichen Wesen innewohne. Wir könnten also, wenn nicht an eine allgemeine Weltseele, doch an die höchste, von einem vollkommnen Geiste belebte Himmelssphäre, wovon bei den Alten oft die Rede ist, denken. Indessen rechtfertigen sie Aristoteles, weil er in der Physik den Beweis so weit, als es durch die Betrachtung der sinnlichen Welt geschehen konnte, fortgeführt, in der Metaphysik aber, welche von dem Immateriellen handelt, vollendet habe. Scotus freilich und auch Suarez[1]) gehen weiter, indem sie den Satz, daß alles, was verändert wird, durch Anderes verändert werde, für unbeweisbar erklären. Dazu scheinen sie aber, wie Maurus entgegnet[2]), verleitet worden zu sein, weil sie jenen Satz für gleichbedeutend mit diesem andern hielten: Nichts wird durch sich selbst verändert. Denn Scotus redet viel von den lebendigen Wesen, und Suarez insbesondere vom Geiste. Indessen, wie schon durch das, was wir aus Aristoteles mittheilten, erhellt, durch jenen ersteren Satz wird nicht geläugnet, daß die Dinge, welche verändert werden, in dieser ihrer Veränderung thätig sind, sondern nur behauptet, daß sie in solcher Thätigkeit von andern abhangen, und folglich sich nicht durch sich allein verändern. So verstanden aber hat derselbe volle Wahrheit. Wohl mag ein Wesen nicht bloß Empfänglichkeit für die Bestimmung, die es in der Veränderung erhält, sondern auch das Vermögen besitzen, dieselbe sich zu geben; es kann dennoch dies Vermögen niemals sich selbst genügen. Denn wenn es die Bestimmung, sei es einen Zustand oder eine Eigenschaft, die es hervorbringen konnte, bis dahin nicht hervorbrachte, so muß es jetzt, da es ihn hervorbringt, eben hiezu bestimmt worden, und also bereits eine Aenderung, und sei es auch nur die Hebung eines Hindernisses, eingetreten sein.

Wenn man irgendwo eine solche sich selbst genügende Fähigkeit annehmen könnte; so wäre dies in den lebendigen und insbesondere in den vernünftig freien Wesen: auf sie also richten wir unsere Aufmerksamkeit. Es ist zunächst offenbar, daß die bloß vegetative Lebenskraft ohne vielfache Einflüsse von außen, die Veränderungen des Wachsthums hervorzubringen nicht im Stande ist.

---

[1]) Metaph. Disp. 29. s. 1.

[2]) Quaest. phil. Vol. 4. p. 2. q. 8.

Ebensowenig kann ein sinnliches Wesen, das ruht, sich zu bewegen anfangen, wenn es nicht durch eine Wahrnehmung oder den durch die Empfindung geweckten Trieb bestimmt wird. Wiederum aber kann es nicht empfinden oder wahrnehmen, ohne daß ein äußerer Gegenstand durch sich selbst oder durch das entsprechende Medium auf seine Organe einwirkt. Endlich kann aber auch kein freies Wesen neue Entschlüsse fassen, und durch sie sich zum Handeln bestimmen, ohne, wenn nicht durch äußere Einflüsse, wenigstens durch Gedanken veranlaßt zu werden. Wo immer aber es einen Wechsel von Gedanken giebt, da ist auch das Denken nicht vom Denkenden allein abhängig. Denn weil jedes Denkvermögen nur durch den (intelligiblen) Gegenstand zum wirklichen Denken bestimmt wird; so kann nur jener Denkende von allem, was nicht er selbst ist, unabhängig sein, der nicht nur sich selbst Gegenstand ist, sondern dadurch, daß er sich denkt, alles erkennt, was er zu erkennen fähig ist: wie auch nur jener Wollende unabhängig ist, der in allem, was er will und wirkt, sich selbst Endzweck und also auch eigentlicher Gegenstand seines Wollens ist. In einem Geiste aber, der sich schauend alles erkennt, was er zu erkennen fähig ist, kann es keinen Wechsel von Gedanken und folglich auch keine wandelbaren Entschlüsse geben: woraus sich ergiebt, daß jegliches Wesen, dessen Denken und Wollen veränderlich ist, in seinem Denken und Wollen von Anderm abhängt.

So wird also der Satz, daß alles, was der Veränderung unterliegt, auch fremdem Einflusse unterliegt, je weiter wir ihn verfolgen, desto unläugbarer. Wenn aber das, so steht auch der Schluß fest, daß es irgend ein Wesen geben muß, das verändernden Einfluß übt, ohne selbst verändert zu werden; und wir müssen aus der Thatsache, daß es im ganzen Weltall, ebensowohl im Leben des Geistes, als in der Natur Veränderungen giebt, folgern, daß alle diese wandelbaren Weltdinge von einem Wesen abhangen, welches selbst von keinem andern abhängt, sondern in seinem Dasein und Wirken in jeder Hinsicht sich selbst genügt.

915. Aus dem Gesagten erhellt nun auch, inwiefern der in der Physik begonnene Beweis in der Metaphysik durch die Betrachtung des Immateriellen zu Ende geführt wird. Wir können nämlich also folgern: Es sind nicht nur die wandelbaren Erscheinungen der Körperwelt, sondern auch die Veränderungen im Geistesleben zu erklären. Aus denselben erkennen wir die Beschränktheit und Abhängigkeit des Geistes: er ist in seiner Thätigkeit fremdem

Einflusse unterworfen. Diesen Einfluß kann nichts Körperliches (n. 776), sondern nur der eigentliche Gegenstand seines Erkennens und Wollens auf ihn üben, also das Wahre und Gute; aber nicht so wie es in den wandelbaren Dingen erscheint, sondern wie es durch die Vernunft in der Abstraction erfaßt wird. Und hier erst in dem eigentlichen Gegenstand der vernünftigen Erkenntniß und des vernünftigen Begehrens finden wir ein in sich Unwandelbares, das Anderes, nämlich den Geist, und durch ihn die Körper verändert. Aber dieses viele Wahre und Gute, das unsern Geist bewegt, kann, so wie es vor unserm Geiste steht, — in seiner Allgemeinheit, — nicht wirklich sein, und doch muß es in einer Wirklichkeit seinen Grund haben; denn wir erkennen mit voller Klarheit und Gewißheit, daß es wahr, ewig und unwandelbar ist (n. 306 ff. 339). Eben deßhalb aber, weil es nicht bloß wahr, sondern auch ewig und unwandelbar ist, kann das Wirkliche, worin es gründet, nichts von allem dem sein, was entsteht und vergeht und dem Wandel unterliegt. So muß es also außer und über dieser veränderlichen Welt ein Wirkliches geben, worin alles Wahre und Gute, das als Gegenstand Ursache unsers Erkennens und Wollens ist, seinen Grund habe, und dies Wirkliche muß ewig und unwandelbar sein. Weil ferner das Wahre und Gute, das wir erkennen, zugleich die bleibenden Gesetze alles Veränderlichen enthält; so muß von jenem Wesen, durch welches es Bestand hat, Himmel und Erde, mit allem, was in ihnen ist, und geschieht, abhängig sein. Dieses wirkliche Wesen also, das selbst unwandelbar und unabhängig durch die Macht der Wahrheit und Güte alles bewegt und alles beherrscht, nennen wir Gott.

Auf diesem Wege pflegt der h. Augustin zur Erkenntniß Gottes zu führen (n. 472 ff. 249). Es sind aber dieselben Gedanken, die wir bei Aristoteles finden. Was er in der Metaphysik über die Beschaffenheit des ersten Bewegers sagt, hängt mit dem in der Physik entwickelten Beweis nach der Erklärung des h. Thomas[1]) also zusammen. Dieser Beweis hatte dargethan, daß das Entstehen und Vergehen und alle übrigen Veränderungen der Dinge ein Wesen voraussetzen, das entweder durchaus unveränderlich ist, oder nur durch sich selbst verändert wird. Nehmen wir nun dies letztere an, so müssen wir ein solches Wesen als beseelt

---

[1]) Cont. Gent. l. c. In l. 12. Metaph. lect. 5 et 7.

oder als reinen Geist denken. In dem einen wie in dem andern Falle aber könnte es nur sich selbst verändern, weil es nach irgend einem erkannten Gute, daß es nicht in sich selbst besäße, strebte. Es wäre also abhängig, und würde sich nicht durch sich allein, sondern unter fremdem Einfluß verändern. Wie nun hieraus folgt, daß der letzte Grund der Veränderungen in keinem Wesen, das sich selbst verändert, sondern nur in einem durchaus Unveränderlichen zu suchen ist; so stellt sich zugleich heraus, daß dieses nur das intelligible Wahre und Gute sein kann. Denn während dies auch auf die geistigen Wesen, die am wenigsten der Veränderung unterliegen, verändernd einwirkt, ist es selbst unwandelbar. Wie es aber in den veränderlichen Dingen eine Ordnung giebt, in welcher das eine von dem andern abhängt, so auch in dem Intelligiblen. Denn das Mögliche wird nur aus dem Wirklichen, die Erscheinung aus der Substanz, das Zusammengesetzte aus dem Einfachen begriffen. Das höchste Intelligible muß also Substanz, muß wirklich, muß einfach sein. Ebenso ist auch das eine Gute dem andern untergeordnet, indem das eine des andern wegen begehrt wird. Wenn aber das, so muß es ein Bestes geben, und dies kann nichts anders sein, als jenes erste Intelligible. Es ist also dies höchste Gut, das Begehren erweckend Alles zu sich, als dem höchsten Zwecke, hinbewegt, nicht aber, wie zu einem Zwecke, der erst hervorzubringen wäre, sondern wie zu einem schon daseienden Gut, nach dem alles strebt, um seiner theilhaftig zu werden. Und von dieser wirklichen, einfachen Substanz, die das höchste Wahre und das höchste Gut ist, hängt der unvergängliche Himmel mit seinen Bewegungen und diese irdische Natur mit ihren entstehenden und verschwindenden Gebilden ab[1]. —

916. Wenn Plato in seiner Beweisführung Gott nicht als den unbeweglichen, sondern als den sich selbst bewegenden

---

[1]) Ἐπεὶ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν, μέσον τοίνυν ἐστίν τι, ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. Κινεῖ δὲ ὧδε· τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον. Τούτων δὲ τὰ πρῶτα τὰ αὐτά . . . . . Νοητὸν δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ᾽ αὑτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη. Καὶ ταύτης ἡ ἁπλῶς καὶ κατ᾽ ἐνέργειαν . . . . Ἀλλὰ μὴν καί τὸ καλὸν καὶ τὸ δι᾽ αὑτὸ αἱρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ, καί ἐστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον . . . . . . Κινεῖ δ᾽ ὡς ἐρώμενον . . . . . Ἐπεὶ δέ ἐστί τι κινοῦν, αὐτὸ ἀκίνητον ὂν, ἐνεργείᾳ ὂν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται, ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς . . . . . . Ἐξ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

Metaph. l. 12. (11.) c. 7.

Beweger findet; so bemerkt der h. Thomas, daß diese Erklärung mit der aristotelischen in Einklang gebracht werden kann. Aristoteles faßt in dieser ganzen Untersuchung das Wort Bewegung im engern Sinne, dem gemäß es eine Veränderung, sei es des Ortes, sei es der Größe oder Beschaffenheit, sei es des Wesens selber, bedeutet. Bei anderer Gelegenheit dehnt aber auch er den Begriff der Bewegung weiter aus, so daß er jede Thätigkeit, auch die, welche in dem Thätigen selbst keine Veränderung hervorbringt, wie das Erkennen und Wollen, einschließt. In unserm Geiste tritt zwar eine Veränderung ein, wenn Gedanken und Entschlüsse in uns entstehen oder wechseln; aber das Erkennen und Wollen selbst ist auch in uns eine Thätigkeit ohne Veränderung (n. 21). Wie nun so eben erklärt wurde, giebt es in keinem Wesen, das alles, was es erkennt, durch sich erkennt, und alles, was es will, seinetwegen will, keinen Wechsel der Gedanken und Entschlüsse. In ihm also, aber auch nur in ihm ist die erkennende und wollende Thätigkeit mit keiner Veränderung verbunden. Wenn aber das, so ist der in diesem Sinne sich selbst bewegende, d. i. rein durch sich selbst thätige Beweger auch der unbewegliche, d. i. unveränderliche Beweger im Sinne des Aristoteles[1]). Durch die eine wie durch die andere Erklärung wird ausgedrückt, daß alle Wesen in ihrem Leiden und Thun von einem höchsten Wesen abhangen, das, weil sich selbst genügend, durchaus unabhängig, also das absolute ist. Und gewiß beabsichtigt Aristoteles nicht, von dem unbeweglichen Beweger jene Selbstbewegung, von der Plato redet, auszuschließen. Vielmehr läßt er unmittelbar auf den eben mitgetheilten Beweis diesen andern, von uns später zu erörternden folgen, daß „jenes höchste Prinzip, von dem Himmel und Erde abhangen", das vollkommenste intellectuelle Leben besitzt, und durch Anschauung seiner selbst eine unaussprechliche Glückseligkeit genießt; und was sehr bemerkenswerth ist, erst nachdem er diesen Beweis vollendet hat, nennt er den ersten Beweger Gott.

Hiemit ist also auch die Einrede, welche ein Schriftsteller unserer Tage erhebt, beseitigt. Er findet in dem Begriffe des unbewegten Bewegers einen Widerspruch, weil von dem absolut

---

[1]) (Plato) dicebat primum movens se ipsum movere, quod intelligit se et vult vel amat se, quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis. Nihil enim differt devenire ad aliquod, quod moveat se secundum Platonem, et devenire ad primum, quod omnino sit immobile secundum Aristotelem . . . . Cont. Gent. l. c.

Ruhenden keine Bewegung als Wirkung ausgehen könne. Diese Einrede, sagten wir, ist durch die gegebenen Erklärungen beseitigt. Denn ihnen zufolge schließt man, Gott den unbewegten Beweger nennend, nicht die Thätigkeit, sondern die Veränderung, also das Leiden von ihm aus; und indem man von ihm eine Thätigkeit ohne Unruhe, und eine Ruhe ohne Unthätigkeit behauptet, führt man von vornherein zu einer der erhabensten Erkenntnisse, die wir von Gott haben, daß nämlich in ihm die höchste Thätigkeit mit der tiefsten Ruhe vereinigt ist[1]).

917. In dem zweiten Beweis, den der h. Thomas vorlegt, werden nicht sowohl die Veränderungen, welche die Dinge erleiden, als die Wirkungen, die sie verursachen, betrachtet. Es giebt in dieser sichtbaren Welt nicht nur wirkende Ursachen, d. h. Dinge, die etwas hervorbringen, sondern auch eine Ordnung von wirkenden Ursachen, d. h. Dinge, die andere hervorbringen, aber selbst hervorgebracht sind. In einer Reihe solcher Ursachen ist das Dasein der nachfolgenden stets von dem Dasein der vorhergehenden bedingt. Wie weit man daher diese Reihe auch ausdehnt, man findet innerhalb derselben nie einen genügenden Grund ihres Seins, keinen Anfang. Dieser Grund muß somit außer der Reihe der verursachten Ursachen liegen: es muß ein Wesen geben, das verursacht, ohne verursacht zu sein, das also sein Dasein nicht empfängt, sondern in sich selbst hat, und dies ist die wahrhaft erste Ursache, ohne welche es keine andere gäbe. Ein Wesen aber, das nicht verursacht, sondern durch sich ist, muß ewig sein. So wird also hier Gott als die erste und ewige Ursache der Dinge, die in der Zeit entstehen, gefunden.

Man kann denselben Beweis auch mit Suarez in etwas anderer Form geben: Weil nichts sich selbst hervorbringen kann, so muß alles, was hervorgebracht ist, von einem Anderen hervorgebracht sein. Dieses Andere ist entweder selbst wiederum hervorgebracht, oder es ist nicht hervorgebracht und besteht also durch sich selbst. Ist es hervorgebracht, so kehrt dieselbe Frage zurück; und weil es unmöglich ist, hier in's Unendliche fortzuschreiten, so muß man jedenfalls zu einem Wesen kommen, das unerschaffen ist. —

Dieser Beweis ist so einleuchtend, daß man gegen denselben außer den alten Sophistereien von einem Kreislauf, in dem die

---

[1]) Theologie der Vorzeit. Erster Band. n. 129.

entstehenden Dinge sich gegenseitig Ursache des Daseins wären, durchaus nichts vorzubringen weiß, es sei denn jenen Einwurf, welchen man wider alle kosmologischen Beweise erhebt: es werde durch sie zwar das Dasein einer Ursache der Weltdinge, aber darum nicht das Dasein des wahren, d. h. des einen, selbstbewußten, von der Welt verschiedenen Gottes dargethan. Davon später. — Wenn man aber wider den Beweis in sich betrachtet nichts einzuwenden weiß, so hält man es für ganz offenbar, daß wenigstens der h. Thomas sich desselben, ohne mit sich in Widerspruch zu gerathen, nicht habe bedienen können. Denn der h. Thomas räume ja ein, daß sich der zeitliche Anfang der Welt durch Vernunftgründe nicht beweisen lasse. Er könne also nicht läugnen, daß endlose Reihen von Dingen, welche in ihrem Dasein das eine von dem andern abhangen, denkbar seien. — So reden mehrere Gegner der thomistischen Philosophie: sehen wir, mit welchem Grunde. —

In doppelter Weise können wirkende Ursachen von andern abhängig sein: entweder nämlich, wie die Reihen gleichartiger Wesen, die durch Zeugung sich fortpflanzen, oder wie ungleichartige, von denen das eine das andere voraussetzt. So ist der Same, durch welchen das Thier ein anderes zeugt, aus dem Nahrungsstoff gebildet, der Nahrungsstoff von der Pflanze empfangen, die Pflanze wiederum aus andern Stoffen geworden, und damit die Pflanze wachse oder das Thier erzeuge, müssen andere Naturwesen mit ihnen thätig sein. Von diesem Zusammenhange ungleichartiger Wesen, also zeigt Aristoteles, auf den der h. Thomas verweist, daß derselbe nicht aus einer endlosen Reihe von Ursachen, von denen die eine von der andern herrühre, erklärt werden kann, sondern eine erste Ursache, die von keiner andern abhängt, voraussetzt. Nun hat aber der Beweis für das Dasein Gottes, auch wenn er nur von diesen Ursachen verstanden wird, seine volle Kraft. Schon deßhalb also geräth der h. Thomas in demselben mit sich in keinen Widerspruch.

Aber gilt der Beweis wirklich nur von diesen Ursachen? Von den durch Zeugung sich fortpflanzenden Dingen sucht Aristoteles zu beweisen, daß die Reihen derselben nicht nur unendlich sein können, sondern in der That unendlich und folglich ohne Anfang sind, und der h. Thomas, wie auch andere Scholastiker waren der Meinung, daß sich die innere Unmöglichkeit solcher anfangsloser Reihen nicht darthun lasse. Es gäbe also in denselben auch keine

Ursache, welche man die erste nennen könnte, keinen ersten Menschen z. B., keinen ersten Löwen u. s. w. Aber nun bemerke man, daß ja in dem Beweise vom Dasein Gottes von einer solchen ersten Ursache ganz und gar nicht die Rede ist. Um das Dasein von Ursachen, die selbst verursacht sind, zu erklären, genügt es nicht, daß eine derselben der Zeit und der Zahl nach die erste, übrigens aber gleicher Art mit den andern sei. Es muß eine Ursache geben, die selbst nicht verursacht, und deßhalb als ein Wesen, das durch sich selbst Dasein hat, von ganz verschiedener Art ist. Mögen der Dinge, die von andern hervorgebracht werden, wenige oder viele, mögen ihrer unendlich viele sein, ihr Dasein wird nur daraus begreiflich, daß es außer ihnen ein Wesen giebt, das nicht hervorgebracht ist. Dies Wesen ist in Vergleich mit jenen andern Ursachen die erste nicht der Zeit und der Zahl, sondern der Natur und dem Range nach, weil es der eine letzte Grund aller andern ist. Wer also glaubt einräumen zu müssen, daß eine Reihe verursachter Dinge ohne Anfang und Ende denkbar sei, der muß und kann deßhalb nicht auch einräumen, daß eine solche Reihe denkbar sei ohne ein Wesen außer ihr, das durch sich selbst und darum ewig seiend, der Grund dieser immerwährenden Entstehung der sich fortpflanzenden Dinge, und also, insofern man unter dem Anfange den Grund versteht, der einzig wahre anfangslose Anfang aller sei. Läßt sich hingegen darthun, daß die Reihen von Dingen, die hervorgebracht werden, nothwendig auch einen Anfang in der Zeit haben; dann ist allerdings der Beweis, daß es eine erste durch sich daseiende Ursache gebe, wie der h. Thomas selbst mehr als einmal bemerkt[1]), leichter und klarer.

Alles nun, was wir hier über den doppelten Causalnexus mitgetheilt haben, wird ausführlich von Suarez[2]) erörtert; aber auch die übrigen Scholastiker unterlassen nicht zu zeigen, weßhalb, abgesehen von der Zeitlichkeit der Welt, der Beweis, von welchem die Rede ist, volle Kraft behält, und selbst in Schulcompendien findet man darüber die nöthigen Aufschlüsse. Von neuem also beweisen die Gegner der Scholastik, daß sie mit der Wissenschaft, die sie bekämpfen, bis anhin sich wenig vertraut gemacht haben.

918. Der dritte Beweis, den man beim h. Thomas liest, ist der in neuerer Zeit gebräuchlichste: von der Zufälligkeit der

---

[1]) S. p. 1. q. 46. a. 1. ad 6. Cont. Gent. l. c.

[2]) Metaph. Disp. 29. s. 1.

endlichen Dinge wird auf ein nothwendiges Sein als ihre Ursache geschlossen. Hier nun will man wiederum den h. Lehrer mit sich in handgreiflichem Widerspruch finden. Denn um zu zeigen, daß das Sein des Zufälligen ein Nothwendiges voraussetze, gehe er von dem Satze aus, daß alles, was sein und nicht sein könne, zu irgend einer Zeit nicht sei, und nehme also hier als eine von selbst einleuchtende Wahrheit an, was er später für eine der Vernunft unerkennbare Glaubenslehre gehalten wissen wolle, daß nämlich die Welt einmal nicht gewesen sei[1]). Andere, welche ihre traditionalistischen Meinungen durch das Ansehen des h. Thomas schützen möchten, wollen aus dieser Stelle darthun, daß auch er, wenn er Gründe für das Dasein Gottes entwickle, dasselbe als schon durch die Offenbarung gewiß voraussetze. Thomas thue oft und ausführlich dar, daß der zeitliche Anfang der Welt nur durch den Glauben erkannt werde; hier aber beginne er die Beweisführung von Gottes Dasein von eben dieser Wahrheit; und gestehe also dadurch ein, daß es ohne Voraussetzung der Offenbarung nicht möglich sei, Gott aus seinen Werken zu erkennen[2]). — Um diese Paradoxie zu widerlegen und den h. Thomas zugleich wider den erwähnten Vorwurf des Widerspruchs zu schützen, hat man seine Zuflucht zu einer ebenso gezwungenen, als sonderlichen Deutung seiner Worte genommen. Aber Anklage und Vertheidigung beruhen auf einem Mißverständnisse, das der veränderte Sprachgebrauch veranlaßt hat.

Wie man schon aus dieser Stelle abnehmen kann, und bei anderer Gelegenheit ausführlich erklärt wird, versteht der h. Thomas unter dem Möglichen nicht das bloß logisch Mögliche oder Denkbare, das den Gegenstand der göttlichen Allmacht bildet, und also durch diese sein kann, sondern das real Mögliche, dessen Dasein nicht bloß keinen Widerspruch in sich schließt, sondern in der schon bestehenden Ordnung der Dinge einen hinreichenden Grund hat. Ebenso ist ihm aber auch das, was nicht sein kann, nicht alles, dessen Nichtsein denkbar ist, sondern nur das, was jetzt zwar ist, aber bald nicht mehr sein wird, weil der Grund seines Vergehens schon gegeben ist. Daraus folgt, daß beim h. Thomas auch der Begriff des Nothwendigen nicht auf das beschränkt ist, dessen Nichtsein oder Untergang ein logischer Widerspruch wäre,

[1]) Frohschammer. Einl. in die Phil. S. 114.
[2]) Friedhof. Dogm.

sondern auf alles ausgedehnt wird, für dessen Untergang es weder in ihm selbst, noch in den übrigen Dingen einen Grund giebt. Kurz unter dem, was sein und nicht sein kann, haben wir das Vergängliche, unter dem Nothwendigen das Unvergängliche zu verstehen[1]).

Diese Erklärungen, die uns der h. Thomas selber giebt, vorausgesetzt, ist die Beweisführung, um die es sich handelt, ebenso klar und einfach als streng und gründlich. Sie lautet also: Es giebt offenbar in dieser Welt Dinge, die entstehen und vergehen, und folglich sein und nicht sein können. Es ist aber unmöglich, daß alles, was ist, dieser Art sei. Denn Dinge, in deren Natur es liegt, zu entstehen, und zu vergehen, sind nicht immerfort. Wäre somit alles, was ist, also beschaffen; so würde einmal nichts von allem gewesen sein, und folglich auch nichts haben werden können. Es muß also außer diesem Hinfälligen irgend etwas Nothwendiges geben. Dies Nothwendige nun hat entweder den Grund seines Daseins in sich selbst, oder es ist durch die Macht eines andern Nothwendigen. Weil also auch hier keine endlose Reihe von verursachten Ursachen denkbar ist; so folgt, daß es ein Wesen giebt,

---

[1]) Res dicuntur necessariae et contingentes secundum potentiam, quae est in eis, et non secundum potentiam Dei.

Cont. Gent. l. 2. c. 55. n. 13. Ausführlich Ibid. c. 30. (siehe oben n. 758). Ferner Summa p. 1. q. 9. a. 2. q. 50. a. 5. ad 3. q. 75. a. 6. ad 2.

Sehr deutlich Suarez: Vox necessitatis uno modo sumi potest pro incorruptibilitate, quo sensu creaturae incorruptibiles dicuntur interdum entia necessaria, quia, ex quo semel sunt, non habent intrinsecam potentiam ad non esse, sed, quantum est ex se, perpetuo durant, quae sine dubio est aliqua necessitas essendi, cum excludat aliquam potentiam, scilicet intrinsecam, ad non essendum. Nihilominus tamen talia entia non sunt simpliciter et omni modo necessaria, quia neque ex se neque ex quidditate sua habent esse, neque ex necessitate absoluta illud recipiunt aut conservant . . . . . Nullum ens, quod est ab alio, est necessarium simpliciter, quia saltem per potentiam in alio existentem potest amittere esse, quamvis in ipso non sit intrinseca potentia vera et realis ad non esse, quae solum reperitur in iis, quae habent potentiam physicam et passivam ad aliud esse repugnans et incompatibile cum proprio esse, in aliis vero sufficit potentia logica, ut ita dicam, ad non esse, quae ex parte eorum dicit solum non repugnantiam, in causa vero extrinseca dicit potentiam ad suspendendam actionem, qua confert esse.

Metaph. Disp. 28. sect. 1. n. 12.

das deßhalb immer war und nicht aufhören kann zu sein, weil es den Grund seines nothwendigen Daseins in sich selbst hat[1]).

919. Läßt sich nun etwa einwenden, daß jener Schluß: wenn alles vergänglich wäre, so würde einst nichts gewesen sein, — nicht gültig bleibe, wofern man mit Aristoteles annehme, es könne end- und anfangslose Reihen vergänglicher Dinge geben? Aber darauf ist in dem Obigen die Antwort schon enthalten. Wer annimmt, daß solche Reihen möglich seien, der nimmt darum nicht an und kann nicht annehmen, daß sie möglich wären, auch wenn es außer ihnen nichts gäbe. Denn da in jedem dieser Dinge das Seinkönnen und Nichtsein dem Sein vorausgeht; so würde in solchen Reihen, wenn sie sich selbst genügen sollten, das Nichseiende zum Grunde des Seienden gemacht werden, und man folglich diese Dinge nicht nur ohne Anfang in der Zeit und ohne ein Erstes der Zahl nach, sondern auch ohne Grund ihrer Wirklichkeit und ohne ein Erstes, aus dem sie seien, setzen. Da nun dies ein Widerspruch ist, so bleibt immer wahr, daß wenn alles in einem ewigen Kreislauf des Wandelns und Vergehens wäre, nichts sein würde. — Die Hegel'sche Schule freilich läßt solche Beweisführung nicht gelten. Denn sie findet es begreiflich, daß ein Nichts, das etwas werden kann, und ein Seiendes, das noch nicht ist, also das Mögliche, Grund alles Wirklichen sei. Aber bei Aristoteles haben wir den entgegengesetzten Grundsatz gefunden (n. 571.), und demgemäß hörten wir ihn oben sagen, daß jene Reihen

---

[1]) Invenimus in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia, quae sunt, talia semper esse; quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia, quod non est, non incipit esse, nisi per aliquod, quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est, ponere aliquid, quod sit per se necessarium non habens causam suae necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum.
Summa l. c. Cf. Cont. Gent. l. 1. c. 14. n. 4.

von Wesen, die ohne Aufhören werden und vergehen, nur Bestand haben können, weil es Eines giebt, das niemals ward und immer ist. —

Aber daß der hl. Thomas in dieser Beweisführung jene seine Ansicht über den zeitlichen Anfang des Geschaffenen nicht aus den Augen verlor, tritt noch mehr durch eben das in's Licht, was er vom Nothwendigen lehrt. Aus dem, was er über die vergänglichen Dinge gesagt hatte, ließ sich ohne weiters folgern, daß sie ein Wesen voraussetzen, das immer war. Denn wäre es zwar unvergänglich, aber doch nicht ohne einen Anfang in der Zeit; so mußte ja auch ihm ein Anderes, durch das es wurde, vorausgehen, und somit konnte aus dem Dasein der werdenden und verschwindenden Dinge ohne weiteres auf das Dasein Dessen, der immer war und immer sein wird, geschlossen werden. Warum also schließt der h. Thomas nicht so? Er wollte und mußte zu der Folgerung gelangen, daß es ein Wesen gebe, das den Grund seines Daseins in sich selber habe. Eben deßhalb also, weil es ihm nicht erwiesen schien, daß alles, was den Grund seines Daseins in einem Andern hat, auch einen Anfang seines Daseins in der Zeit habe, genügte es ihm nicht zu finden, daß es etwas geben müsse, das immer war und niemals aufhört zu sein; sondern er mußte darthun, daß es ein Wesen giebt, welches den Grund seiner Nothwendigkeit in sich selbst hat, und folglich darum immer war, ist und sein wird, weil es durch sich selbst ist. — Und es möchte gerathen sein, hierin dem h. Thomas nachzuahmen. Denn wenn man auch in der Frage über den zeitlichen Anfang der Welt vielmehr dem h. Bonaventura Recht geben möchte; so wird man doch besser thun, die Beweise für das Dasein Gottes unabhängig von dieser Frage zu behandeln. Denn was nicht bloß Aristoteles und Thomas, sondern viele und große Denker bis auf unsere Tage für unerweislich halten; das wird sich wenigstens nicht mit jener Klarheit und Gewißheit beweisen lassen, welche in der Begründung der ersten und höchsten Wahrheit nothwendig ist. —

920. Die vierte Beweisführung geht von den Stufen der Vollkommenheit, die wir in den Weltwesen unterscheiden, aus. Es giebt in den Dingen Grade des Guten, Wahren und Edlen; so muß es also ein Wesen geben, das mehr als alles Andere gut, wahr und edel ist; und zwar muß dies Wesen, dem die Güte, Wahrheit und folglich auch das Sein in vorzüglichem Sinne zukommt, die Ursache alles dessen sein, was sonst noch ist, wahr und

gut ist. Das Wesen aber, welches allem, was ist, Ursache des Seins ist, nennen wir Gott. — Dieser Beweis, den wir bereits beim h. Augustin und beim h. Anselm finden, hängt mit den höchsten Gedanken, sowohl der platonischen, als auch der aristotelischen Philosophie zusammen, und weil der h. Thomas ebendeßhalb öfters, besonders aber in der Schöpfungslehre auf denselben zurückkommt; so sei es auch uns gestattet, die nähere Betrachtung desselben bis dorthin zu verschieben. Nur in Verbindung mit manchen andern Lehrpunkten läßt sich die Stellung, die er im Ganzen der Philosophie des h. Thomas einnimmt, richtig beurtheilen.

921. Der fünfte und letzte Beweisgrund, den wir beim h. Thomas lesen, ist aus der Zweckthätigkeit der Natur und der Regierung des Weltalls hergenommen. Wir nehmen wahr, daß nicht nur die Kräfte der Natur auf gesetzmäßige Weise wirken, sondern auch alle Arten von Wesen durch ihr ganzes Dasein und Wirken gewissen Zwecken dienen. Die vernunft- und leblosen Dinge können sich nicht selber leiten und bestimmen; aber auch der Mensch ist trotz seiner Freiheit den Zwecken der Natur in vieler Hinsicht unterworfen. Dazu kommt, daß unter den zahllosen und so verschiedenen Wesen, ihren Zwecken und ihrer Wirksamkeit ein unverkennbarer Zusammenhang, eine das ganze All der Dinge regelnde Ordnung besteht. So muß es also ein mit der umfassendsten Weisheit und unerschöpflicher Macht begabtes Wesen geben, das die Welt von Anbeginn ordnete und fortwährend beherrscht. — Die einzelnen Glieder dieser Beweisführung wurden schon bei anderer Gelegenheit erörtert (n. 752. ff.), und ebendort auch bemerkt, daß es vornehmlich dieser Weg ist, auf dem nicht bloß Cicero und andere Philosophen, sondern auch die Kirchenväter Gottes Dasein mit großer Beredtsamkeit darthuen. Nichtsdestoweniger erklären neuere Schriftsteller gerade diesen Beweis für sehr mangelhaft.

Nur dann würde er Kraft haben, wendet Hermes ein[1]), wenn die Vernunft zuvor genöthigt wäre anzunehmen, erstlich, daß die in der Welt herrschende Ordnung und Zweckmäßigkeit einmal hervorgebracht, und nicht vielmehr immer gewesen sei; zweitens, daß sie nur ein Werk der Allmacht sein könne. Das erste aber setze schon einen andern Beweis für das Dasein Gottes voraus, und das zweite sei unerweisbar. Man führe dafür an, daß mensch-

---

[1]) Phil. Einl. §. 64. S. 405.

liche Kunstwerke nimmer von blind wirkenden Kräften hervorgebracht werden könnten; aber was die Natur nicht wirke, wo wir den Zweck setzen, das könne sie doch wohl gewirkt haben, wo sie ihre eigenen Zwecke verfolge, und nicht nur die eine oder die andere, sondern wer weiß, wie viele Kräfte thätig seien. „Und," schließt er, „was nöthigt uns auch anzunehmen, daß ihr das Werk" — die Welt — „gerade auf den ersten Wurf gelungen sei? Kann sie nicht der Produktionen unzählig viele geliefert haben, die alle der Ordnung und Zweckmäßigkeit ermangelten, und darum keinen Bestand hatten, bis ihr endlich eine, und wer weiß, nach wie vielen Verwandlungen erst, gelungen, die dieses wohlgeordnete und zweckmäßige Ganze war, und so den Grund der Fortdauer in sich mitbrachte?" — Damit kehrt also Hermes zu dem alten Einwurf der Materialisten zurück, nicht anders, als wenn derselbe noch keine Beantwortung gefunden (n. 753). Durch die beiden vorhergehenden Gründe aber würde er höchstens darthun, daß man aus der Zweckmäßigkeit und Ordnung des Weltalls nicht sofort auf einen von der Welt verschiedenen Urheber derselben schließen dürfe. Denn wäre auch die Welt nicht zu irgend einer Zeit hervorgebracht, sondern immer dagewesen; so müßte gleichwohl ihre zweckmäßige Einrichtung nicht weniger, als ihr Dasein einen Grund haben, und dieser Grund könnte nur in einer unergründlichen Weisheit und Macht gefunden werden. Die Kraft des Beweises aber, der durch den Vergleich mit menschlichen Kunstwerken beleuchtet wird, scheint Hermes nicht erfaßt zu haben. Sie liegt nämlich darin, daß wie die Theile oder Stoffe eines Kunstwerkes unfähig sind, sich selbst zu einem zweckmäßigen Ganzen zusammenzufügen; so auch die einzelnen Wesen sich nicht zu einem Weltall ordnen, und in demselben zu einem zweckmäßigen Dasein und Wirken bestimmen können. Es muß eine sie alle beherrschende Allmacht und Weisheit geben. Wenn nun Hermes entgegnet, die Natur könne alle diese Wesen geordnet hervorbringen, indem sie für ihre Zwecke durch uns unbekannte Kräfte thätig sei; so überträgt er nur auf die Natur selbst, was man von ihrem Urheber sagt. Dies allein ist demnach noch zweifelhaft, ob jene Macht und Weisheit nicht der Natur immanent, und also das Wesen, welches wir Gott nennen, zur Welt in dem Verhältniß einer sie beherrschenden Seele stehe. Das gilt aber auch von den übrigen Beweisen. Hat ja deßhalb Hermes selbst, nachdem er auf dem gewöhnlichen Wege Gott als die erste Ursache aller Veränderungen und alles Entstehens

gefunden, noch fernere Beweise für nöthig erachtet, um außer Zweifel zu stellen, daß diese erste Ursache nur Eine, daß sie eine schöpferische, daß sie mit Bewußtsein und Freiheit begabt sei.

922. Man hat aber ferner eingeworfen, daß es in der Welt auch manches gebe, das, so weit unsere Einsicht reicht, unzweckmäßig und verderblich sei. Nun lasse sich zwar entgegnen, daß, was wir nicht als zweckmäßig erkennen, dennoch zweckmäßig sein könne; aber eine solche Antwort genüge nur, um die Zweifel an der allwaltenden Vorsehung zu heben, wenn bereits das Dasein Gottes als gewiß vorausgesetzt werde; keineswegs aber, wenn man dieses erst aus der Zweckmäßigkeit der Weltordnung erschließen wolle. Denn dann müsse eben diese Zweckmäßigkeit als eine allumfassende erkannt sein[1]).

Indeß ist es eben dies, was wir nicht einräumen. Um aus der Weltordnung auf das Dasein Gottes schließen zu können, müssen wir keineswegs von allem und jedem, was in der Welt ist und geschieht, die Zweckmäßigkeit erkannt haben. Denn worauf ruht jener Schluß? Auch der Ungelehrte findet bei einigem Nachdenken sowohl im großen Ganzen des Weltalls, als in den einzelnen Wesen, die ihn umgeben, eine Zweckmäßigkeit, die er bewundert; je tiefer aber der gelehrte Forscher in die Geheimnisse der Natur eindringt, desto unergründlicher erscheint ihm ihr an tausend und tausend Bedingungen geknüpftes und dennoch so sicheres Wirken. Wenn man nun dies Wirken keiner die Kräfte der Natur regelnden Weisheit zuschreiben will; so bleibt, um sich die unläugbaren Thatsachen zu erklären, nichts übrig, als jenen vom Zufall d. h. gar nicht geleiteten Versuchen, an die uns eben Hermes erinnerte, die Bildung der Weltkörper, den Lauf der Gestirne, die Entstehung und Erhaltung der zahllosen Naturwesen zuzuschreiben. Wie unvernünftig nun diese Voraussetzung sei, pflegt man durch jenen Vergleich mit menschlichen Kunstwerken zu zeigen. Und wenn, sagt man, die in der Materie wirkenden Kräfte auch millionenmal ihre Versuche — wenn anders ein blindes Wirken Versuch genannt werden darf — erneuerten; wäre es nicht eine vernunftwidrige Annahme, daß sie endlich von Ungefähr eine mit der Iliade beschriebene Pergamentrolle hervorbrächten? Ohne allen Vergleich unvernünftiger ist aber die Annahme, daß durch eine dem Zufalle überlassene Mischung der Stoffe irgend eines der vollkommneren

[1]) Frohschammer. A. a. O. S. 116.

Naturwesen, geschweige denn alle die verschiedenen, aber die einen auf die andern berechneten Arten derselben und das ganze, bei seiner Unermeßlichkeit in allen Theilen so wohlgeordnete Weltall entstanden wäre. —

Würde nun etwa eine solche Annahme aufhören vernunftwidrig zu sein, wenn von einem Kunstwerke die Rede wäre, das im Ganzen zweckmäßig, nichtsdestoweniger an einzelnen Mängeln litte? — Freilich läßt sich hier einwenden, daß wir nie zugeben können, es gebe in der von Gott eingerichteten Welt irgend etwas Unvollkommnes, das zwecklos sei: aber dies wird auch durch unsere Antwort nicht eingeräumt. Was wir sagen, ist dies: wie immer es sich mit dem, was uns in der Welt zwecklos scheint, verhalten möge, das Zweckmäßige, welches wir in reichster Fülle erkennen, ist der Art, daß wir für die Entstehung und Erhaltung desselben im blinden Ungefähr unmöglich den hinreichenden Grund suchen können. Sobald wir aber dessentwegen, was wir positiv als zweckmäßig erkennen, genöthigt sind, die Einrichtung der Welt einer ordnenden Weisheit zuzuschreiben; haben wir auch kein Recht mehr, jenes Einzelne, das uns unvollkommen oder auch nachtheilig erscheint, für zwecklos zu erklären. Denn jene Weisheit muß das ganze Weltall umfassen: weil im ganzen Weltall ein unverkennbarer Zusammenhang ist. Während wir aber dies mit der vollsten Gewißheit erkennen, und daraus auf einen höchsten Endzweck des Ganzen schließen müssen; sind wir nicht im Stande, das Verhältniß alles Einzelnen zu diesem Endzwecke zu erforschen. Kann es ja demselben durchaus entsprechen, daß auf Erden manches Unvollkommne sich finde (n. 790). Es ist also um die Ordnung und Regierung der Welt für ein Werk der höchsten Weisheit und Macht zu erklären, keineswegs nothwendig, die Zweckmäßigkeit alles Einzelnen nachzuweisen.

923. Aber eine andere vielleicht bedeutendere Schwierigkeit wird von den Scholastikern selbst erhoben. Darf man denn daraus, daß die Naturwesen zu ihrem zweckmäßigen Wirken sich nicht selbst bestimmen, schließen, daß sie von einem intelligenten Wesen bestimmt werden? Ohne Ursache kann ein solches Wirken nicht sein: aber könnte es nicht eine Ursache wohlgeordneter Thätigkeit geben, die deßhalb nicht Vernunft und Weisheit wäre, und folglich auch kein geistiges Wesen, das die Welt beherrsche, voraussetzte. Dieser Einwurf läßt sich auf einen andern, den man in unsern Tagen geltend macht, zurückführen. Manche Naturforscher

räumen zwar ein, daß sich weder Bildung und Bewegung der Himmelskörper, noch auch die Entstehung der vollkommneren und namentlich der organischen Naturwesen aus den mechanisch wirkenden Kräften der Stoffe erklären lassen; aber sie läugnen, daß wir deßhalb berechtigt seien, auf einen weisen Urheber der Welt zu schließen. Und warum? Wir müssen uns bescheiden, über das zu urtheilen, was wir wissen, und dies ist der Bestand der Welt und die Natur der Wesen, die wir beobachten; aber über den ersten Ursprung wissen wir nichts. Derselbe kann nicht im blinden Wirken der Materie seinen Grund haben, das mag wahr und erwiesen sein: aber wir dürfen nicht folgern, daß dieser Grund nur in einem mit Ueberlegung und Absicht handelnden Wesen gesucht werden könne. Denn wir kennen nicht alle Ursachen und ihre Weise zu wirken.

Hier möchte zuvörderst eine Bemerkung des berühmten Thomisten Bannes[1]) an ihrer Stelle sein. Wir dürfen, sagt er, nicht überall dieselbe Art der Gewißheit, sondern immer nur jene fordern, welche der Natur der Beweisführung entspricht. Wenn man z. B. mit Tertullian das Dasein Gottes aus der Thatsache des allgemeinen Gottesbewußtseins beweisen will; so beruht dieser Beweis auf der sogenannten moralischen Gewißheit. Denn jene Thatsache, von der man ausgeht, läßt sich nur durch historische Nachrichten feststellen, und es wäre thöricht, hier die Art der Gewißheit zu fordern, welche mathematische und metaphysische Gründe gewähren. Daraus folgt aber nicht, daß der Beweis weniger triftig sei. Denn es wird ja in der Critik des Erkenntnißvermögens durch metaphysische Betrachtungen dargethan, daß jede in ihrer Art vollendete Gewißheit untrüglich ist. Wir werden also auch in einem Beweis, der aus der Naturphilosophie entlehnt ist, keine andere, als die dieser Wissenschaft entsprechende Gewißheit fordern können. Wie es nun aber in dem ganzen Gebiete der Naturwissenschaft keine Thatsache giebt, welche die Beobachtung gewisser machen könnte, als den Zusammenhang und das geordnete Wirken der Weltdinge; so möchte es auch unter allen Lehrsätzen, welche man zur Erklärung der Thatsachen aufstellt, keinen geben, der befriedigender wäre, als dieser, daß jener Zusammenhang und jenes geregelte Wirken von einem vernünftigen Wesen herrühre. Denn wie verfährt die Naturwissenschaft, um ihre Lehrsätze zu be-

[1]) In Summam S. Thom. l. c.

gründen? Wenn sich die beobachteten Erscheinungen mit allen ihren Umständen aus der Beschaffenheit und den Gesetzen irgend einer bekannten Naturkraft begreifen lassen; so steht sie nicht an, diese Kraft für die Ursache jener Erscheinungen zu erklären. Und wollte man dagegen einwenden, daß doch vielleicht irgend eine andere uns unbekannte Ursache diese selben Wirkungen hervorbringen könnte; so würde man damit die ganze Naturwissenschaft, insofern sie mehr als Naturgeschichte ist, unmöglich machen. Verhält es sich nun anders mit der Einrede wider den Beweis für das Dasein Gottes, wovon die Rede ist? Es handelt sich darum, die Thatsache der Zweckthätigkeit der Natur und der Weltordnung zu erklären. Unter allen Ursachen, die wir kennen, ist nur die überlegende Vernunft und der nach Absichten wirkende Wille eine solche, die zweckthätig sein und ordnen kann. Weigert man sich nichtsdestoweniger, die Zweckmäßigkeit der Welt als die Wirkung eines das All mit Weisheit beherrschenden Wesens anzuerkennen, aus dem Grunde, weil es eine andere uns unbekannte Ursache geben könne: so muß man aus demselben Grunde auf alles Nachdenken über die Natur verzichten, und sich begnügen, zu sehen, zu kosten, zu tasten, zu wägen und zu rechnen.

924. Wenden wir uns jetzt von den Einwendungen, welche man wider die einzelnen Beweise für das Dasein Gottes erhoben hat, zu jener, durch welche man dieselben insgesammt als ungenügend oder auch als falsch und verfänglich erweisen will. Dieselbe ist unter den neueren Gelehrten sehr verbreitet, und man begegnet ihr auch dort, wo man es nicht erwarten sollte. Damit ein Beweis des Daseins Gottes als gültig erkannt werde, sagt man, sei doch ohne Zweifel erforderlich, daß durch ihn die Realität der Idee des *wahren* Gottes dargethan werde. Diese Idee aber schließe ganz andere Momente ein, als jene, welche in den obigen Schlußfolgen enthalten seien. Nur dann nämlich denken wir den wahren Gott, wenn wir ihn als den Einigen, absolut Vollkommnen denken, der als selbstbewußtes Wesen der von ihm hervorgebrachten Welt gegenüber steht. Nun werde durch jene Beweise zwar irgend ein erhabenes Wesen, aber deßhalb nicht auch ein absolut vollkommenes, unendliches gefunden: ebensowenig werde aus ihnen die Einheit Gottes erkannt: was aber die Hauptsache sei, man werde nur zu einer Weltursache hingeführt, und es bleibe ganz unentschieden, ob diese Ursache nicht der Welt immanent, nämlich ihr eigenes Wesen, als Grund aller Dinge, die in ihr

erscheinen, oder auch wie ihre Seele sei. Daher sei es denn auch den Pantheisten nicht schwer gefallen, allen jenen Beweisen die Richtung, welche die Alleinslehre fordert, zu geben.

Insofern dieser Einwurf die gewöhnlichen Beweise nur für ungenügend erklärt, ist er nichts weniger als neu, und hat bei den Scholastikern selbst längst seine Erledigung gefunden. Alle die noch eben erwähnten berühmtesten Ausleger des h. Thomas, Cajetan, Bannes, Gregor von Valenzia, Suarez, reden von demselben, keinen der Punkte, die er enthält übergehend. Sie weisen aber auf die Verschiedenheit der Fragen, „ob Gott sei" und „wie er beschaffen sei", hin. Diese Fragen können und müssen, wenn man methodisch verfahren will, gesondert werden. Sie können gesondert werden: weil es, um das Dasein eines Wesens zu beweisen, genügt, irgend ein Merkmal, das ihm allein zukommt, zu wählen, um sodann darzuthun, daß es in der Wirklichkeit ein Wesen giebt, in dem dieses Merkmal sich bewährt. Sie müssen, um methodisch zu Werke zu gehen, getrennt werden, weil unser Wissen auch in diesem Sinne Stückwerk ist, daß wir nicht mit einem Blick die volle Wahrheit erschauen, sondern von Erkenntniß zu Erkenntniß fortschreiten. Wenn jemand den Beweis, daß Christus der Herr keine erdichtete, sondern eine historische Person sei, führen wollte; dürfte er sich doch gewiß auf jene Umstände der Zeit, des Ortes und der Person, die den Heiland von allen andern Menschen unterscheiden, beschränken, und brauchte keinesweges auch darzuthun, daß er in Wahrheit Gottes Sohn und Erlöser des Menschengeschlechtes ist. Freilich wird er, wofern er auch die Frage, wer Christus sei, zu erörtern hat, in jenem historischen Beweise derselben vorarbeiten, solche Umstände des Lebens Jesu wählend, aus welchen sich durch fortgesetztes Nachdenken, jene Geheimnisse erkennen lassen. Auf ähnliche Weise verhält es sich mit den Untersuchungen über Gottes Dasein und Beschaffenheit. Um gegen die Gottesläugner darzuthun, daß Gott kein erdichtetes Wesen ist, reicht es hin, den Beweis zu führen, daß es in der Wirklichkeit ein Wesen giebt, dem irgend eines jener Attribute, die nur Gott zukommen, eignet. Allerdings ist in der Bestimmung solcher Attribute Umsicht und Scharfsinn nothwendig. So würde es, wie Suarez bemerkt, nicht hinreichen, darzuthun, daß es ein über alle andere erhabenes Wesen, noch auch, daß es einen vollkommenen Geist, der den Kreislauf aller Gestirne lenke, geben müsse. Und wenn in andern Untersuchungen, so kann und soll noch viel mehr

in dieser durch die Beweisführung des Daseins der Grund zur Erforschung der Beschaffenheit gelegt werden: weil nämlich Gottes Dasein und Beschaffenheit auf demselben Wege, durch Nachdenken über die Geschöpfe, erkannt werden.

Es machen also auch die genannten Theologen aufmerksam, daß in jedem der Beweise, welche der h. Thomas entwickelt das Dasein eines so beschaffenen Wesens, wie nur Gott beschaffen sein kann, ermittelt, und eine Erkenntniß gewonnen wird, vermöge welcher in den folgenden Untersuchungen das Sein Gottes und sein Verhältniß zur Welt näher bestimmt werden kann. Und gewiß, wenn es wahr ist, daß aus den geschaffenen Dingen Gott der Schöpfer erkannt wird; so werden uns durch die, allerdings wenigen und einfachen, Sätze des h. Thomas alle die Wege eröffnet, auf welchen uns das Licht jener Erkenntniß am reichlichsten entgegenströmt. In dem ersten Beweise betrachtet er in den Geschöpfen ihr Leiden: sie mögen zwar selbstthätig sein, aber sie unterliegen in ihrer Thätigkeit der Veränderung; und den letzten Grund alles ihres Thuns und Leidens finden wir nur in dem, der thätig ist, ohne zu leiden. Im zweiten Beweise wird unsere Aufmerksamkeit auf das hervorbringende Wirken der Geschöpfe gerichtet: sie sind durch dasselbe Ursachen, aber solche, die in ihrem Wirken und in ihrem Dasein selbst abhangen, und darum nur begreiflich sind aus Dem, der Ursache ist, ohne verursacht zu sein. Der dritte Beweis geht vom Sein der Geschöpfe aus: das hinfällige setzt das unvergängliche voraus; aber der letzte Grund von allem kann nur jenes Unvergängliche sein, das deßhalb ewig ist, weil es durch sich selbst ist. Nachdem auf diese Weise Gott als der Urheber alles dessen, was ist, was wirkt und was geschieht, des Wesens, der Kräfte und der Erscheinungen der Dinge erkannt ist; fassen wir im vierten Beweise die Vollkommenheiten, wodurch die Geschöpfe sich die einen über die andern erheben, in's Auge, und finden Gott als das Wahrste, Beste, Edelste, als das höchste Sein, das allem Andern Ursache seines Daseins und seiner Vollkommenheit ist. Endlich werden die geschaffenen Dinge in ihrem Verhältniß zu einander und zum Ganzen des Weltalls betrachtet, und wir müssen eine, sie alle beherrschende, weil ordnende Weisheit anerkennen. Es offenbart sich uns also Gott in seinen Werken, indem wir diese unter allen Hauptrücksichten betrachten, über ihr Leiden, Wirken und Sein, über ihre Vollkommenheit und ihre Verbindung unter einander nachdenken; alles

aber, was wir auf diesen verschiedenen Wegen von Gott erkennen, ist ihm durchaus eigenthümlich. Nur er und kein Geschöpf ist der unveränderliche Grund aller Veränderung, nur er die Ursache aller Ursachen, der durch sich ewig Seiende, nur er die Quelle alles Guten und Vollkommenen, das in der Welt ist, nur er endlich der Beherrscher des Alls.

Mag nun immer die pantheistische Speculation bemüht sein, alles dieses so zu deuten, daß es auch von dem Gott, den sie anerkennt, gelte; das kann jene Beweisführung keineswegs entkräften. Denn was in der folgenden Untersuchung über die Beschaffenheit Gottes geleistet werden muß, ist eben dies, eine solche Deutung als unberechtigt zu erweisen. Wie gegen die Vielgötterei darzuthun ist, daß es nur ein Wesen geben könne, das in jener Weise Grund der Welt sei; also ist auch die Alleinslehre des innern Widerspruchs zu überführen, wenn sie jene Ursache der Ursachen als das allgemeine Wesen der Dinge, und die alles ordnende Weisheit als einen der Welt immanenten Gedanken auffassen will. Es ist zu zeigen, daß Gott eben der, als welchen wir ihn in jenen Beweisen erkannt haben, nicht sein könnte, wenn er nicht ein selbstbewußtes, freies und von der Welt als ihr Schöpfer verschiedenes Wesen wäre. Was man, um Beweise für das Dasein Gottes als gültig anzuerkennen, fordern kann, ist nur dies, daß derjenige, dessen Dasein durch die Beweise gewiß wird, kein anderer, als der eine wahre Gott sein könne, aber nicht, daß dies, durch die Beweise selbst schon in volles Licht trete. Und um so mehr müßten die Gegner der herkömmlichen Beweise hierin der Vorzeit Recht geben, als eben sie mit besonderem Nachdruck erinnern, Pantheismus sei nicht Atheismus. Denn wenn dies wahr ist, so muß der Atheismus durch Gründe widerlegt werden können, die nicht zugleich eine Widerlegung des Pantheismus sind. Den Atheismus widerlegen heißt aber das Dasein Gottes beweisen.

In der That finden auch manche Gegner die Beweise der Vorzeit nicht deßhalb mangelhaft, weil in ihnen nicht zugleich mit dem Dasein Gottes seine Einheit, Persönlichkeit und Verschiedenheit von der Welt dargethan werde, sondern weil durch dieselben auch keine Elemente gegeben seien, deren Entwicklung zu jener bestimmten Erkenntniß führe. Wenn dem so wäre, müßten wir ihnen beistimmen: wir werden aber ihre Gründe im folgenden Hauptstücke erwägen.

925. Andere gehen viel weiter: sie erklären die Wege, auf welche uns der h. Thomas oder vielmehr die gesammte christliche Vorzeit führt, für Irrwege. Denn nicht nur gelange man auf ihnen nicht zur Erkenntniß des wahren Gottes, sondern gerathe bei folgerichtigem Denken nothwendig in pantheistische Ansichten. Entweder, heißt es, ist die Verursachung der Welt, von welcher in diesen Beweisen die Rede ist, eine freie, oder eine nothwendige. Soll sie als freie That des Schöpfers gelten, dann besteht auch kein nothwendiger Zusammenhang zwischen dem Dasein Gottes und dem Dasein der Welt, und der Schluß aus diesem auf jenes ist ein unberechtigter. Denkt man aber, eben damit der Beweis triftig sei, die Setzung der Welt als eine nothwendige; so wird man auch der Folgerung, daß die Weltordnung ein Moment im göttlichen Leben sei, und daher zwischen Gott und den Dingen eine Gemeinschaft des Wesens bestehe, nicht ausweichen können[1]).

Es leuchtet ein, daß wir, um diese Einrede zu beantworten, das erstere Glied des Wechselschlusses zu wählen, somit nachzuweisen haben, daß die Setzung der Welt frei, und dennoch der Schluß aus ihrem Dasein auf das Dasein Gottes ein nothwendiger sein kann. Zu dieser Nachweisung aber wird wenig erfordert. Wenn eine Ursache mit Freiheit wirkt, so kann man weder aus ihrem Dasein noch aus ihrer Beschaffenheit, sondern nur aus ihren Entschlüssen die Wirkung erkennen. Darum ist es, wie früher dargethan wurde, schlechterdings unmöglich, die Wirklichkeit der Welt a priori d. i. aus Gott zu beweisen. Aber wenn zwischen dem Dasein Gottes und dem Dasein der Welt insofern kein nothwendiger Zusammenhang besteht, als Gott sein kann, ohne daß die Welt ist; so besteht doch dieser Zusammenhang insofern, als die Welt nicht sein kann, wenn Gott nicht ist. Denn wenn die freie Ursache ohne die Wirkung sein kann; so kann doch keine Wirkung ohne die Ursache sein, wirke diese frei oder nothwendig. Um also mit apodiktischer Nothwendigkeit aus dem Dasein der Welt auf das Dasein Gottes zu schließen, bedarf es keiner andern Erkenntniß, als daß die Dinge, weil endlich, hinfällig und beschränkt, nicht durch sich, und folglich Wirkung eines Andern und zwar eines Andern, der durch sich selbst ist, sind. Demzufolge setzt der kosmologische Beweis, um folgerichtig zu sein, nicht voraus, daß Gott nothwendig verursache, sondern thut dar, daß die Welt noth-

---

[1]) Frohschammer. A. . O. S. 113.

wendigerweise eine verursachte ist. Eine „verursachte“ sagen wir: denn auch dies ist nicht wahr, daß man, um auf das Dasein Gottes zu schließen, die Entstehung der Welt aus nichts erkannt haben müsse. Es genügt erkannt zu haben, daß die Dinge den Grund ihres Daseins nur in einem Wesen, das durch sich selber ist, haben können. Erst nachdem wir sodann über die Beschaffenheit eines Wesens, das durch sich ist, durch fortgesetztes Nachdenken nähere Aufschlüsse erhalten haben; gehen wir zur Frage über, ob dasselbe die Dinge aus seiner eigenen Substanz erzeugt, oder aus einer neben ihm ewig schon daseienden Materie gebildet, und nicht vielmehr aus nichts erschaffen habe. — Noch viel weniger setzt diese Beweisführung den zeitlichen Anfang der Dinge voraus. Ist erwiesen, daß sie erschaffen worden, dann stellt sich die Frage ein, ob dieser Ursprung aus nichts nothwendig einen Anfang der Zeit nach einschließe: und glaubt man, wie der h. Thomas, diese Frage nicht mit Gewißheit bejahen zu können; so bleibt es auf dem Wege philosophischer Untersuchung dahingestellt, nicht, ob Gott sei, noch auch, ob er Schöpfer und zwar freier Schöpfer sei — denn das wird ganz unabhängig von dieser Frage erkannt; — sondern nur dies, ob er der Welt, welche er erschuf, einen Anfang in der Zeit gegeben.

Andere Gelehrte finden dieselbe Gefahr, sich in den Pantheismus zu verirren, nicht darin, daß man aus dem Dasein der Welt das Dasein Gottes folgere, sondern in der Art und Weise, wie dies in den gewöhnlichen Beweisführungen geschehe. Sie wollen, daß man bei Betrachtung der Bedingtheit der endlichen Dinge und insbesondere des eigenen Seins, gemäß einem unabweisbaren Bedürfniß der Vernunft, Gott den Unbedingten und Absoluten als den Grund, ohne welchen die Wirklichkeit des Bedingten nicht gehalten werden könne, ohneweiters postulire. Wenn man statt dessen, wie das in jenen Beweisen zu geschehen pflege, durch Verstandesschlüsse aus den unendlichen Reihen der von einander abhängigen Dinge zu Gott gelangen wolle; so finde man ihn entweder gar nicht, oder nur so, wie er durch einen Verstandesbegriff gedacht werden könne, als das allgemeine Sein. Dies führt uns zur Betrachtung der Beweise, die man an die Stelle der hergebrachten treten lassen will.

III.

Günther's Lehre vom Ursprung der Gotteserkenntniß.

926. Indem wir jetzt einige andere Beweise für das Dasein Gottes betrachten wollen, brauchen wir auf die irrigen Meinungen, welche die Erkenntniß Gottes für eine unmittelbare erklären, oder in ausschließlicher Weise aus der Tradition und Offenbarung herleiten, nicht zurückzukommen: es ist aber bemerkenswerth, daß die Beweise, denen man in neuerer Zeit den Vorzug gegeben hat, mit jenen Meinungen mehr oder weniger in Verbindung stehen. Am wenigsten ist dies in der Lehre Günther's der Fall, aber eben deßhalb ist diese Lehre auch von jener der Vorzeit nicht so sehr verschieden, als, wenn nicht Günther selbst, wenigstens seine Schüler geglaubt haben.

Nach Günther besteht unter dem Selbst= Welt= und Gottesbewußtsein ein nothwendiger Zusammenhang. Wie der Geist sich im Selbstbewußtsein als das Realprinzip der Erscheinungen in ihm erfaßt; so muß er für die Erscheinungen außer ihm, eben weil er sie als solche, die nicht ihm angehören, erkennt, ebenfalls ein Realprinzip fordern, und mit derselben Gewißheit halten, womit er sich selber hält (n. 333). Weil er aber sowohl sich, als die Weltwesen außer ihm in ihrem Erscheinen abhängig findet; so erkennt er aus dieser Beschränktheit im Erscheinen die Bedingtheit des Seins. Was sich nicht aus sich selbst in Thätigkeit versetzen kann, das kann sich noch viel weniger als Sein gesetzt haben (n. 110. 126). Sobald er aber sich und die Welt außer ihm in ihrer Bedingtheit (als Sein, das nicht durch sich ist) erkannt hat, muß er auch Gott als den Unbedingten (durch sich Seienden) denken, und kann an der Wirklichkeit dieses Unbedingten ebensowenig zweifeln, als an der Wirklichkeit seiner selbst und der Welt. Denn er muß Den, welcher durch sich ist, als den Grund alles dessen, was nicht durch sich ist, (als den Setzenden des Gesetzten) halten. Er kann aber Gott auch nicht anders, als unbeschränkt in seinem Erscheinen denken. Denn weil die Erscheinung dem Sein entspricht, so muß der durch sich Seiende auch durch sich, unabhängig von allem Andern, sich erscheinen. Wie nun der Geist seine Beschränktheit und Bedingtheit in dem Gedanken der Endlichkeit zusammenfaßt, so vermittelt dieser

Gedanke auch nothwendig den Gedanken von Gott als dem Unendlichen, weil Unbeschränkten und Unbedingten[1]).

Um, was diese Theorie der gewöhnlichen gegenüber Eigenthümliches hat oder haben soll, hervorzuheben, müssen wir noch einige nähere Bestimmungen hinzufügen. Es wird also zunächst der Gedanke, durch welchen der Geist aus seiner und der Weltwesen Bedingtheit Gott den Unbedingten erfaßt, als eine Negation der Negativität, die zugleich Affirmation ist, bezeichnet. Indem der Geist sich als ein zwar wirkliches aber bedingtes Sein erkennt, findet er sich als ein Positives, das mit der Negativität behaftet, also Position in der Negation, und Negation in der Position ist. Nun tritt aber die dialectische Nöthigung ein, diese Negativität seines Seins aufzuheben, d. h. ein Sein zu denken, das nicht bedingt, sondern durch sich ist. So geht also der Act der Negation (der Negativität) in den Act der Affirmation über, der ein Sein setzt, das als schlechthinniges Sein (Absolutes) für alles bedingte Sein vorausgesetzt wird[2]). — Diese Negation wird als eine ideelle und transcendente der begrifflichen und immanenten gegenübergestellt. Wie nämlich der Geist im Selbstbewußtsein seine Erscheinungen auf sich nicht wie Besonderes auf ein Allgemeines, sondern wie Bethätigungen auf ein Realprinzip bezieht; also be-

---

[1]) „So wenig der Eintritt des Ichgedankens (des Selbstbewußtseins) von dem Willen des Geistes abhängt; so wenig ist es auch der Willkür des Geistes anheimgestellt, ob er zu dem Sich- als endliches Sein Denken, Gott den Unendlichen, Absoluten hinzudenke oder nicht. Und wie der Gedanke des Geistes von seiner Beschränktheit (Abhängigkeit im Erscheinen als Selbstoffenbaren) den Gedanken von seiner Bedingtheit (Abhängigkeit im Sein als Existenz) vermittelt, beide aber vereint den Gedanken der Endlichkeit zusammensetzen; so vermittelt dieser Gedanke mit dialektischer Nöthigung den Gedanken vom unbeschränkten und unbedingten, d. h. unendlichen Sein. Es liegt nicht in der Gewalt des Denkgeistes, wenn er Sich als bedingtes Realprinzip (als reale Position behaftet mit der Negativität) gefunden, bei dieser Negation an der Position stehen zu bleiben — ohne diese letztere abermal zu negiren — und dadurch sich eigentlich zu affirmiren, d. h. sich als Realpositives zu absolviren, ohne sich doch hiemit zum Absoluten zu machen. Ebensowenig hängt es von seinem Belieben ab, ob er den Unendlichen als Realprinzip denke oder nicht, wenn er sich selber als solches bei aller Endlichkeit erfaßt hat; welches er von nun an als ein Abhängiges von jenem schlechthin Unabhängigen erkennt und bekennt". — Eur. und Her. S. 481. Vergl. ebend. S. 365. 501.

[2]) Eur. und Her. S. 328. Janusköpfe S. 261.

zieht er auch im Gottesbewußtsein sich und alles Endliche auf den Absoluten nicht wie Besonderes auf das Allgemeine, sondern wie das Bedingte auf seine Bedingung, das Gesetzte auf den Setzenden. Der Denkact also durch den der Geist die Negativität, die ihm anhaftet, aufhebend den Unbedingten denkt, und ihm sich unterordnet, ist nicht die Negation und Unterordnung des Begriffs sondern der Idee[1]). Er ist aber auch transcendent. Im begrifflichen Denken giebt es keine wahre Transcendenz: denn das Allgemeine ist ja in dem Besondern als das eine dem Vielen Gemeinsame. Aber auch nicht jeder Geistesgedanke ist transcendent: denn so lange ein Prinzip mit seinem Denken in sich bleibt, transcendirt es nicht. Nur in uneigentlichem Sinne also, nämlich im Gegensatz zum Bewußtsein der Natur, das in Erscheinungen aufgeht, kann das Selbstbewußtsein des Geistes transcendent genannt werden. Die eigentliche Transcendenz tritt für den Geist erst mit dem Gottesgedanken ein[2]). Denn wenn dieser ihn nicht überstiege, so müßte er sich selber als das Unbedingte denken, könnte dann aber auch sich nie als Bedingtes und Beschränktes erfassen[3]).

Aus demselben Grund wird dies Denken auch ein metalogisches genannt, um es nämlich vom logischen, das nur Besonderes auf Allgemeines beziehe, zu unterscheiden. Ganz besonders aber liebt Günther und seine Schule mit ihm es, sich hier der Ausdrücke Contradiction und Contraposition zu bedienen. „Die Weltcreatur (als anderes Sein vom und gegen das Absolute) kann durch ihre immanenten Denkoperationen nie etwas Besseres gewinnen, als Sich selber in verabsolutirter Gestalt, d. h. kein Absolutes, keinen Gott. Diesen kann sie nur denkend erringen durch Negation und Contradiction Ihrer selbst — und das ist ihre Transcendenz in's absolute Sein, das eben so zur Welt-Creatur, wie diese zu Gott als lebendige Contraposition sich verhält[4])." Nämlich das Gegentheil von etwas ist als nur Gedachtes Contradiction, als Existirendes aber Contraposition. Und dies gilt von Gott ebensowohl, als vom Geiste. Auch in Gott hat der Gedanke von der Welt das absolute Selbstbewußtsein zur Voraussetzung: dieses letztere, in dem Gott sich selbst denkt, ist immanenter Gedanke, mit dem aber der transcendente verbunden ist: insofern Gott sich denkend nothwendig auch die Welt als sein

---

[1]) Thom. a Scrup. S. 63. — [2]) Eur. und Her. S. 364. — [3]) Januskopfe S. 258. — [4]) Peregrin's G. S. 545.

Anderes, das, was nicht Gott ist, denkt (n. 500). Dieser ewige Gedanke Gottes ist seine formale Contradiction, die aber durch die Erschaffung der Welt zur realen und somit zur Contraposition wird[1]). — Hieraus wird nun ferner erklärt, weßhalb der Geist aus sich und der Welt Gott erkennen kann und muß. Die Erkenntniß des Negativen als solchen setzt die Erkenntniß des Positiven voraus, und aus der Erkenntniß des Positiven entwickelt sich nothwendig die Erkenntniß des Negativen. Zwei erkennende Prinzipe also, die sich als Glieder eines contradictorischen Gegensatzes verhalten, müssen sich wechselseitig erkennen. Wie demnach Gott, indem er sich denkt, die Welt mitdenkt; so muß auch der Geist, wenn er sich denkt, Gott mitdenken. Sich denkt er zuerst zwar als ein Wirkliches, sodann aber nothwendig auch als ein Bedingtes. Das bedingte Wirkliche aber ist die realisirte Negation des Unbedingten, und hat als solche sowohl die formale Negation — (den Gedanken von der Welt, als dem Bedingten) — als auch die reale Position — (die Verwirklichung dieses Gedankens) — und hiemit das Prinzip von Beiden, das absolute Leben zur Voraussetzung[2]).

Günther redet hier, wie fast überall, die Sprache jener Schule, die er vor allen andern des Irrthums zu überführen sucht, obschon er sich hinwiederum auch in mehr als einer Grundlehre ihr anschließt. Entkleiden wir nun seine Gedanken dieser ungewöhnlichen Terminologie, wie es in obiger Auseinandersetzung durch die eingeschalteten Erklärungen bereits geschehen ist; so stellt sich heraus, daß Günther die Hauptpunkte der kosmologischen Beweisführung in wenigen Sätzen zusammenfaßt, die Erörterung oder Begründung, die man ehemals für nöthig hielt, übergehend. Er schließt aus der Beschränktheit und Bedingtheit des Geistes und der Natur auf den Unbeschränkten und Unbedingten. Unter der Beschränktheit, aber versteht er die Abhängigkeit im Erscheinen, das Unvermögen sich rein aus sich selbst zur Thätigkeit zu bestimmen. Und woraus erkennen wir nach Günther diese Beschränktheit? Daraus, daß sich in allem Erscheinen des Geistes wie der

---

[1]) Alle immanenten Actionen des Absoluten sind Affirmationen Seiner selbst — alle transcendenten Actionen aber desselben sind Negationen Seiner selbst, sind seine formale Contradiction, die objectiv realisirt zur Contraposition werden. Ebend. S. 544.

[2]) Thomas a Scrup. S. 218. Vergl. Januskӧpfe S. 261. Eur. und Her. S. 482.

Natur die beiden Grundvermögen, von fremder Einwirkung berührt zu werden (Receptivität), und auf dieselbe zurückzuwirken (Reactivität) offenbaren[1]). Denn hieraus folgt nicht bloß, daß es kein Leiden ohne alle Thätigkeit giebt; sondern auch, daß nichts thätig wird, ohne irgend einen Einfluß von Andern zu erleiden. Günther hat nun zwar über die erste Erweckung eines Prinzips zur Bethätigung eine Ansicht aufgestellt, die wir bestritten haben (n. 112); aber der obige allgemeine Satz über die Beschränktheit des creatürlichen Seins, welcher in der gegenwärtigen Frage allein in Betracht kommt, ist — seinem Inhalt nach — von jenem, welchen man ehemals der ersten Beweisführung für das Dasein Gottes zu Grunde legte, nicht verschieden: Alles, was sich ändert, d. h. leidend oder thätig wird, ist fremdem Einfluß unterworfen. Günther schließt nun erst von der Beschränktheit auf die Bedingtheit, um dann aus dieser den Unbedingten, der nothwendig auch unbeschränkt ist, zu erkennen. In den obigen Beweisführungen aber wurde schon aus dem Beschränkten auf den Unbeschränkten, und sodann aus dem Bedingten auf den Unbedingten geschlossen. Wie nun die Folgerung, daß die Wesen, welche im Leiden und Thun abhängig sind, Denjenigen, der rein aus sich selbst thätig ist, zur Voraussetzung haben, sich als berechtigt erweist; so wird Günther am wenigsten diesen andern Schluß bestreiten, daß nur Der, welcher durch sich ist, durch sich allein thätig, folglich der Unbeschränkte auch der Unbedingte ist.

928. Doch wie immer es sich mit dieser ersten Beweisführung verhalte, wir haben hier besonders die Weise, wie aus der Bedingtheit des creatürlichen Seins Gott als der Unbedingte erkannt werde, zu betrachten: denn darüber hat Günther selbst sich bestimmt ausgesprochen. Ehemals glaubte man den Satz: Das Bedingte hat das Unbedingte zu seiner Voraussetzung — durch diesen andern begründen zu müssen: denn möge auch ein Bedingtes durch ein anderes Bedingte sein; so muß man endlich dennoch zum Unbedingten gelangen, weil ein endloses Fortschreiten von Bedingtem zu Bedingtem absurd ist. Es ist aber eben diese Begründung, welche, wie wir vernommen haben, der Vorzeit als ein großes Versehen angerechnet wird. Auch von Günther? Wir glauben nicht. In doppelter Weise kann man von dem Dasein des Bedingten auf das Dasein des Unbedingten unmittelbar, d. i.

---

[1]) Vorsch. Bd. 1. S. 222. ff. Janusk. S. 31.

ohne weitere Begründung schließen wollen. Erstlich indem man sich damit glaubt begnügen zu können, daß durch den Gedanken des Bedingten in uns der Gedanke des Unbedingten entsteht: als wenn nämlich, weil das Bedingte wirklich ist, auch was wir als sein Gegentheil denken, bloß deßhalb, weil wir es denken müssen, wirklich sein müßte. Aber ist es dasselbe, das Unbedingte nothwendig denken, und nothwendig denken, daß das Unbedingte sei? Und müssen wir als Grundsatz gelten lassen, daß die Glieder eines contradictorischen Gegensatzes wie in unserm Denken, so auch in der Wirklichkeit das eine nicht ohne das andere sein können? Das kann allein jene Philosophie behaupten, für welche diese Gegensätze nur im abstracten Denken bestehen, in der concreten Wirklichkeit aber und dem dieser entsprechenden speculativen Denken, das sie als das ihr eigenthümliche rühmt, aufgehoben sind; welche ebenso in jedem Wirklichen die Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Unbedingten und Bedingten findet, wie sie das Dasein für das ruhige Einssein des Seins und Nichts erklärt. Nur dann also, wenn man nicht bloß die Redeweise, sondern auch die Denkweise der Identitätsphilosophie, ihre Methode annimmt, kann man aus jener dialektischen Nöthigung, den Gedanken des Unbedingten zu bilden, das Dasein des Unbedingten folgern. Und man bemerke wohl, daß nach jenem Grundsatze über die Glieder des contradictorischen Gegensatzes nicht bloß das Bedingte nicht sein könnte, wenn das Unbedingte nicht wäre, sondern auch umgekehrt mit dem Dasein des Unbedingten das Dasein des Bedingten nothwendig gegeben wäre; ist es ja auch eben dies, was die neue Dialektik will. — Endlich aber ist nicht zu übersehen, daß auch die Gedanken des Bedingten und Unbedingten nicht in derselben Weise sich fordern. Der Gedanke des Unbedingten schließt den Gedanken des Bedingten ein, und deßhalb ist es unmöglich, das Unbedingte als solches zu denken, ohne das Bedingte gedacht zu haben. Keinesweges aber schließt auch umgekehrt der Gedanke des Bedingten den Gedanken des Unbedingten ein. Bedingtheit ist Abhängigkeit im Sein. Ich kann also nichts als bedingtes Sein denken, ohne etwas, von dem es abhange d. h. ohne ein Bedingendes zu denken. Aber ein Bedingendes denken heißt noch nicht das Unbedingte denken (n. 414). Obschon es also wahr ist, daß wir vom Gedanken des Bedingten zum Gedanken des Unbedingten nothwendig übergehen; so setzt doch der erstere den letzteren nicht voraus, sondern zieht ihn vielmehr nach sich. Unser

Denken steht also hier gerade im umgekehrten Verhältnisse zum Sein. In unserm Gedanken ist das Bedingte früher, als das Unbedingte, in der Wirklichkeit aber setzt das Bedingte das Unbedingte voraus. — Und dies führt uns zu der andern Weise, in welcher man vom Dasein des Bedingten auf das Dasein des Unbedingten glaubt unmittelbar schließen zu dürfen.

Man kann, sagten wir, das Bedingte als solches nicht denken ohne ein Bedingendes zu denken; hier aber besteht die dialektische Nöthigung nicht bloß darin, daß der eine Gedanke den andern einschließt, sondern auch darin, daß wir mit dem Dasein des Einen das Dasein des Andern behaupten müssen. Nun soll es also der Vernunft ohne weitere Begründung einleuchten, daß jenes Bedingende der Unbedingte, Gott der Absolute sei; — und in dieser Weise scheint man Günther erklären zu wollen. Um Günther's Lehre richtig aufzufassen, muß zuvörderst bemerkt werden, daß er die dialektische Nöthigung, wodurch wir zur Erkenntniß Gottes gelangen, nicht in der Weise, von welcher oben die Rede war, verstehen kann. Weist er ja der Vernunft im Gegensatz zum Verstande nicht das Geschäft zu, Gegensätze dadurch, daß sie dieselben identificire, aufzuheben, und in dem gegebenen Falle das Bedingte und Unbedingte als eines und dasselbe zu denken, sondern vielmehr das Bedingte aus dem Unbedingten als aus seinem Grunde zu begreifen, und dadurch den Gegensatz nicht aufzuheben, sondern festzustellen. Obwohl er also öfters das Gottesbewußtsein daraus erklärt, daß der Gedanke des Bedingten nothwendig zum Gedanken des Unbedingten hintreibe; so giebt er doch, wo er sich umständlicher ausspricht, als Ursache dieser Nöthigung an, weil das Unbedingte die Voraussetzung, die Bedingung des Bedingten, also sein Grund ist. Aber will denn nun auch er, daß dies als eine von selbst einleuchtende Wahrheit betrachtet werde, und sieht er eine Gefahr der Verirrung darin, wenn man den Beweis führt, daß nur ein Unbedingtes die Bedingung alles Bedingten sein könne? Wenn das seine Ansicht wäre, so würde er, dächte ich, sie ausgesprochen haben, dort wenigstens, wo er die gewöhnliche Beweisführung einer Kritik unterwirft. Denn es ist nicht seine Gewohnheit, der Vorzeit zu schonen, besonders wenn er glaubt, eine Hinneigung zur pantheistischen Denkart zu gewahren. Dazu kommt, daß er dort, wo er seine Gedanken mehr entwickelt, ausdrücklich sagt: darum müsse jenes Andere, wodurch das Bedingte ist, als Sein schlechthin d. i. als nicht weiter Abhängiges gedacht

werden, weil sonst der unendliche Regreß als schlechte Unendlichkeit, Platz greifen würde[1]). Das aber eben ist in Kürze der Beweis, den man immer für nöthig hielt.

929. Wenn dahingegen neuere Gelehrte eine solche Beweisführung verwerfen, behauptend, daß, wer einmal die Abhängigkeit des eigenen Seins und der Dinge um ihn her wahrhaft erkannt habe, durch seine Vernunft sofort genöthigt werde, Gott, den Unabhängigen, durch sich Seienden als Grund alles dessen, was nicht durch sich ist, anzuerkennen: so verwechseln sie den Ursprung des unwillkürlichen Gottesbewußtseins mit der Weise, in der wir durch Nachdenken das Dasein Gottes begründen. Allerdings ist unsere vernünftige Natur so eingerichtet, daß wir ohne vieles Nachdenken nicht bloß durch einen Drang des Herzens, sondern auch durch ein mächtiges Bedürfniß des Geistes angetrieben und genöthigt werden, ein absolut höchstes Wesen als den Urheber und Beherrscher aller Dinge anzuerkennen. Und dies Bedürfniß der Vernunft macht sich ganz besonders dann geltend, wenn unsere Beschränktheit und Abhängigkeit uns lebhaft in's Bewußtsein tritt. Warum das? Ohne Zweifel auch deßhalb, weil zugleich Gott in unserm Innern sich durch das Sittengesetz als hehre Macht, die über uns waltet, ankündigt: aber nicht bloß deßhalb, sondern auch weil jener Schluß von dem Bedingten und Abhängigen auf das Unbedingte und Unabhängige als seinen Grund dem Gesetze der Vernunft entspricht. Dies ist die Erklärung, welche schon die hh. Väter von dem Ursprung der natürlichen Erkenntniß Gottes geben (n. 439. ff.). Aber es kann sehr wohl geschehen, daß die Vernunft nach einem in ihr liegenden Gesetze von einer Wahrheit zur Erkenntniß einer andern getragen wird, ohne die Gedanken zu bilden, welche nach eben jenem Gesetze einen solchen Uebergang vermitteln, ja selbst ohne sich dieses Uebergangs bewußt zu sein. Verlangen also, daß wir auch in der wissenschaftlichen Prüfung der in uns ohne uns, möchte man sagen, entstandenen Ueberzeugungen jene vermittelnden Gedanken unberührt lassen, und nur die Punkte festhalten, welche sich im unwillkürlichen und gleichsam instinctmäßigen Schließen der Vernunft finden: das hieße die Aufgabe der Wissenschaft ganz und gar verkennen. Wie viele Wahrheiten erfaßt ein gesunder Geist im Leben, in der Natur, in der Kunst mit richtigem Blicke, ohne sich Rechenschaft zu geben, wie er von

[1]) Vorsch. Bd. 1. S. 239.

einer Erkenntniß zur andern gelange. Aber diese Rechenschaft, die er sich nicht giebt, und oft auch nicht zu geben im Stande wäre, erwarten wir von der Wissenschaft, welche den Zusammenhang der Erkenntnisse nachweisend, jene unwillkürlichen Ueberzeugungen befestigt, und ihren Inhalt nicht bloß näher bestimmt, sondern auch zum klaren Bewußtsein bringt. Warum sollte sie also nicht auch die unwillkürlich entstehende Erkenntniß Gottes zum Gegenstand ihrer Untersuchung machen, um zu finden, daß und warum die Vernunft mit Recht von der Bedingtheit unsers Seins nicht auf was immer für ein Bedingendes, sondern auf den Unbedingten schließt, und dadurch sowohl die Ueberzeugung daß Gott ist, zu befestigen, als auch die Einsicht, wie er ist, zu erweitern? Verfahren wir anders in der Begründung des christlichen Glaubens? Was wir von Kindheit an über die Gründung und Erhaltung unserer heiligen Religion gehört haben, ist der Art, daß wir auch ohne vieles Nachdenken mit Bestimmtheit urtheilen, nur Gott könne ihr Urheber sein. Freilich werden wir in diesem Urtheile durch das Licht der Gnade unterstützt; aber auch die Erkenntniß Gottes, von der wir reden, ist vom (natürlichen) Beistand Gottes nicht unabhängig (n. 227.). Wie also die Theologie nachweist, daß wir mit Recht von der Weise, in welcher die Religion gegründet, verbreitet und erhalten wurde, auf ihren göttlichen Ursprung schließen, und uns in den Wundern, Weissagungen, in der sittlichen Umwandlung der Welt, und den Schicksalen der Kirche die Sprache der Thatsachen, durch welche Gott sein Werk verkündet, erkennen lehrt: also kann und soll auch die Philosophie darthun, daß jener Schluß vom Dasein der Welt auf das Dasein Gottes, zu dem die Vernunft unwillkürlich getrieben wird, den klar erkannten Gesetzen ihres Denkens entspricht, und daß Himmel und Erde in aller Wahrheit nicht nur dem fromm gläubigen Gemüthe, sondern auch dem denkenden Geiste von Dem, der sie gemacht hat, Zeugniß geben. —

930. Indessen sagt man, daß zwar andere Wahrheiten, welche das natürliche Bewußtsein enthält, in der Wissenschaft eine Begründung durch Schlußfolgen finden mögen, nicht aber die Erkenntniß Gottes. Die Idee Gottes sei eine durchaus eigenthümliche, die nicht auf gewöhnlichem Wege aus andern könne dialektisch hergeleitet werden, sondern eine ganz besondere Anlage fordere. Diese Anlage vorausgesetzt, werde sie zwar durch die Erkenntniß der Abhängigkeit alles endlichen Seins geweckt und zu-

gleich ihre Realität erkannt, aber durch keine Schlußfolge vermittelt. Eben hieraus soll denn auch erwiesen werden, daß die gewöhnliche Beweisart fehlerhaft sei. Denn wie viele endlose Reihen von Dingen man auch durchlaufe, es finde sich nirgend ein Uebergang zu dem von ihnen allen seinem ganzen Wesen nach verschiedenen Absoluten. Wenn man nicht berechtigt sei, von dem ersten Bedingten sofort auf den Unbedingten zu schließen; so sei ein solcher Schluß von dem letzten und von allen zusammen ebensowenig gültig. Und es sei wohl zu bedenken, daß jene Schlüsse, deren man sich in diesen Beweisen bediene, dem Verstande angehören: der Verstand aber könne nur die gegebene Wirklichkeit in seine Formen oder Kategorien bringen, ohne je, auf rechtmäßige Weise, über dieselben hinaus zu kommen. Die Vernunft allein sei transcendent, und erhebe uns aus dem Endlichen zum Unendlichen.

Unsere Antwort möge von dieser Unterscheidung des Verstandes und der Vernunft beginnen. Wir können die Denkthätigkeit, welche nur Gegebenes ordnet und bestimmt, von jener, die aus dem Gegebenen Anderes, das wir nicht in Erfahrung bringen, erschließt, allerdings unterscheiden, und wenn man mit Hermes und Andern (n. 81.) die erstere dem Verstande, die andere der Vernunft zuschreiben will; so ist dabei zu bemerken, daß deßhalb Verstand und Vernunft höchstens als zwei Fähigkeiten einer und derselben Erkenntnißkraft, die wir, um sie von der sinnlichen zu unterscheiden, die intellectuelle nennen, aufgefaßt werden können. Richtiger aber möchte es sein, zu sagen, daß ein und dasselbe Vermögen durch verschiedene Namen bezeichnet wird, je nachdem es nach den beiden Grundgesetzen des Denkens (jenem des Widerspruchs und jenem des hinreichenden Grundes) seine Thätigkeit äußert[1]). Wenn man dagegen Verstand und Vernunft als zwei Vermögen, die neben einander thätig seien, aus einander hält; so wird man entweder durch unbestimmte Begriffe zu Mißverständnissen Anlaß geben, oder doch dahin kommen müssen, die Vernunft nicht für das Vermögen, die Erkenntniß des Uebersinnlichen durch Begründung zu vermitteln, sondern für ein Vermögen, das Uebersinnliche zu schauen, zu erklären, und sie am Ende gar mit dem Verstande nach Jacobi's Weise in Hader und Zwietracht bringen. Man kann sich davon aus der vorliegenden Frage leicht überzeugen.

---

[1]) Vergl. Theologie der Vorzeit. Bd. 1. n. 109.

So lange wir nur über die gegebene Wirklichkeit denken, die Dinge nach ihren verschiedenen Beziehungen ordnend, soll nur der Verstand thätig sein; also auch wenn wir die Erscheinungen auf ihre Wesenheit beziehen. Damit ist nun schon Günther, der ebenfalls die Vernunft als das Vermögen zu begründen, vom Verstande unterscheidet, nicht einverstanden. Wofern wir nämlich die Erscheinung nach ihrer wahren Beziehung zur Wesenheit denken, so denken wir diese als ihr reales Prinzip. Schon hier also tritt das begründende Denken ein, schon hier werden wir durch dasselbe aus dem Sinnlichen zum Uebersinnlichen geführt: denn nur die Erscheinung, nicht die Wesenheit ist sinnlich. Darin, dächte ich, kann man Günther nicht Unrecht geben. Aber sei es, das der Vernunft eigenthümliche Denken beginne erst, wenn wir etwas erkennen, das auch seiner Erscheinung nach nicht gegeben ist, also aus Wirkungen, die von ihm verschieden sind, erschlossen wird. Auf solche Weise gehen wir doch über die gegebene Wirklichkeit nicht bloß hinaus, wenn wir Gott den letzten Grund alles Wirklichen denken; sondern so oft wir etwas, wovon wir keine Erfahrung haben, als Ursache eines Gegebenen erkennen. Wie nun? wird man auch dies noch nicht als ein Erkennen der Vernunft gelten, und dieses erst beginnen lassen, wenn wir Gott erkennen? Aber in solchem Falle soll doch gewiß Gott nicht der ausschließliche Gegenstand dieser Erkenntnißkraft, die man Vernunft nennt, sein; vielmehr wird man ihr zugleich die Aufgabe zuweisen, in dem Lichte dieser höheren Erkenntniß alles, was sonst erkannt wird, tiefer zu ergründen. Weil also die vorhergehende Erkenntniß des Endlichen uns nicht nach den Gesetzen des Denkens zu der Erkenntniß Gottes erheben, sondern diese nur insoweit vermitteln soll, als sie nothwendig ist, um ein schlummerndes Vermögen höherer Art, das den Gedanken des Absoluten fassen kann, zur Thätigkeit zu wecken; so sind wir bereits bei dem Prinzip der rein synthetischen Methode angelangt: das Absolute wird durch die Vernunft — das Vermögen des speculativen Denkens — gesetzt, und sodann aus ihm alles begriffen. Dahingegen behaupten wir mit der Vorzeit, daß wir aus der Beschaffenheit und den Gesetzen jenes Denkens über das Gegebene und seine Ursachen uns sowohl über den G e d a n k e n Gottes, als über die Gewißheit, womit wir sein D a s e i n halten, Rechenschaft geben können, und erst, wenn wir diesen Weg der Analytik gegangen sind, mit Sicherheit jenen der Synthetik betreten.

931. Was also zunächst den Gedanken Gottes betrifft, so kann man nicht läugnen und läugnet nicht, daß wir bei geringem Nachdenken uns in unserer Thätigkeit und unserm Dasein abhängig finden, und also unsere Bedingtheit erkennen. Ebenso müssen wir, indem um uns her Dinge, die nicht waren, unter dem Einfluß anderer in's Dasein treten, den Begriff des Hervorgebrachten erhalten. Wenn wir aber Bedingtes als von Anderm Abhängiges denken, wie sollen wir dann nicht zum Gedanken des Unbedingten als eines von Anderm nicht Abhängigen geleitet werden, und ebenso aus dem Begriff des Entstandenen und Hervorgebrachten zum Begriffe des nicht Entstandenen und nicht Hervorgebrachten gelangen können? Was aber in seinem Dasein von Anderm unabhängig ist, das muß durch sich selbst, und was nicht hervorgebracht ist, das muß ewig sein. So werden wir also durch jene Begriffe, welche wir durch Verneinung bilden, nothwendig zu diesen positiven geführt. — Nicht anders verhält es sich mit dem Begriff des Unendlichen. Wir denken das Endliche als ein solches, das zwar mehr oder weniger Vollkommenheit, aber doch nicht alle Vollkommenheit hat, so daß wir ein Vollkommeneres denken können. Muß denn nun dieser Gedanke nicht den Gedanken von einem Wesen, dem nichts gebreche, über das hinaus kein vollkommeneres gedacht werden könne, hervorrufen? Es ist also zwar die Idee Gottes eine von allen andern sehr verschiedene, und jemehr wir über ihren Inhalt nachdenken, desto mehr werden wir uns davon überzeugen: aber dies hindert nicht, daß dieselbe sich aus den Begriffen, wodurch wir das Geschaffene denken, in ebenso einfacher als nothwendiger Weise entwickle. Durch welche Täuschung man veranlaßt werde, das Gegentheil zu behaupten, wollen wir etwas später erwägen, nachdem wir zuvor untersucht haben, ob nicht auch die Realität dieser Idee, das Dasein Gottes, durch ein vermittelndes Denken gewiß werden könne.

Man faßt die gewöhnliche Beweisführung nicht richtig auf, wenn man sagt, daß in derselben unabsehbare Reihen von Dingen, von denen das eine von dem andern verursacht sei, durchgangen werden, um endlich zu einem Dinge zu gelangen, das in keinem andern seine Ursache habe. Von solchen Reihen ist in jener Beweisführung nicht deßhalb die Rede, weil man den Schluß von der Bedingtheit unseres eigenen Seins oder irgend eines einzelnen Wesens nicht für berechtigt halte, sondern um diese Berechtigung zum klaren Bewußtsein zu bringen. Und ist etwa dies unnöthig?

So lange wir denken wollen, wie allein wir denken können, wahrlich nicht. Wenn wir erkannt haben, daß wir in unserm Sein abhängig, also nicht durch uns selbst sind; so folgt doch daraus zunächst nur, daß es ein Anderes giebt, von dem wir abhangen, das Grund unsers Daseins ist. Mag nun immer bei diesem Denken unwillkürlich die Ueberzeugung entstehen, daß dieses Andere, von dem wir abhangen, ein durchaus Unabhängiges, daß es durch sich selbst, und der Grund alles Andern sei; so wird es uns doch gestattet sein, zu untersuchen, ob dieser unwillkürliche Schluß der Vernunft nicht auch durch die Gesetze des Denkens nothwendig sei, und also vermittelt werden könne. Zu dem Ende also sagt man, wenn jenes Andere, von dem wir oder was immer für Dinge abhangen, nicht ein absolut Unabhängiges wäre, sondern den Grund seines Daseins wiederum in Anderm hätte, so würden wir aus ihm unser Dasein nicht begreifen können: denn es könnte wohl eine nächste, aber nicht die letzte Ursache desselben sein. Und um diesen Gedanken auszuführen, setzt man hinzu: auch wenn man endlose Reihen von Wesen, welche eines von dem andern in's Dasein gesetzt wären, denken wollte; so würde doch die Vernunft nie befriedigt werden. Um also das Dasein eines einzigen Bedingten zu begreifen, müsse sie das Dasein des Unbedingten annehmen. — Es ist also ganz und gar falsch, daß diese Beweisführung uns anleite, den Grund für das Dasein eines Endlichen in einem andern Endlichen zu suchen und zu finden, und so fortzufahren, bis wir zuletzt zum Unendlichen kommen mögen; vielmehr macht sie es uns klar, daß wir den völlig zureichenden Grund keines Endlichen in einem andern Endlichen suchen können, und deßhalb die Reihen der von einander abhängigen Dinge vergeblich durchlaufen würden. Somit besteht der Unterschied zwischen der neuen und der ehemaligen Fassung des kosmologischen Beweises nicht darin, daß man in der ersteren von jedem Bedingten sofort zum Unbedingten gelangt, in der andern aber erst, nachdem man von einem Bedingten zum andern in endlosen Reihen sich fortbewegt hat, sondern darin, daß man in der ersteren sich für jenen Schluß vom Bedingten auf das Unbedingte auf das Bedürfniß der Vernunft nur beruft, in der andern aber von diesem Bedürfniß Rechenschaft giebt, darthuend, daß die Vernunft deßhalb ein Unbedingtes fordert, weil sie den letzten Grund des Bedingten in anderm Bedingten, und wäre es auch ohne Zahl, umsonst suchen würde.

932. Demnach läßt sich allerdings sowohl für die Idee Gottes, als auch für die Behauptung seines Daseins in dem vermittelnden Denken eine dialektische Nöthigung nachweisen. Was werden wir also zu jener Behauptung sagen, daß die Erkenntniß Gottes eine ganz eigenthümliche sei, und daher nicht auf dem gewöhnlichen Wege des Denkens erworben werden könne, sondern eine ganz besondere Anlage voraussetze? Wir erwiedern, daß vielmehr das intellectuelle Erkenntnißvermögen als solches seiner ganzen Einrichtung nach als eine Anlage, Gott zu erkennen, betrachtet werden muß; daß aber jedes intellectuelle Erkenntnißvermögen zur wirklichen Erkenntniß Gottes auf die ihm eigenthümliche Weise gelangen muß. Das intellectuelle Erkenntnißvermögen unterscheidet sich vom sinnlichen dadurch, daß es nicht auf eine gewisse Art von Dingen beschränkt ist, sondern alles zum Gegenstande haben kann (n. 136): weßhalb Aristoteles der Vernunft eine gewisse Unendlichkeit beilegt, weil sie auf ideale Weise alles in sich aufnehmen, und wie in einem lebendigen Bilde wieder erzeugen kann (n. 30.). Ferner erkennt die Vernunft nicht bloß die Dinge jedes für sich, sondern auch ihre Beziehungen aufeinander, und gerade in der Erfassung dieser Beziehungen besteht die eigenthümliche Thätigkeit des Denkens. Durch das also, was der intellectuellen Erkenntnißkraft als solcher eignet, ist die Anlage gegeben, nicht bloß Gott zu erkennen, sondern auch alles auf ihn zu beziehen und dadurch zu begreifen. Es kann nun in dieser Erkenntniß Grade der Vollkommenheit ohne Ende geben; aber so lange die Vernunft nicht zu irgend einer wahren Erkenntniß Gottes und des Verhältnisses der Dinge zu ihm gekommen ist; muß sie als ein Vermögen betrachtet werden, das noch nicht den ersten Grad der ihm natürlichen Entwicklung erreicht hat; und bliebe eine Vernunft in diesem Zustande, so wäre sie nicht einer minder fruchtreichen, sondern einer verkrüppelten Pflanze zu vergleichen. Denn das Viele auf das Eine zu beziehen und aus dem Einen als seinem Grunde zu begreifen, ist das wesentliche Bedürfniß aller Vernunft. Darum also sagten wir, daß das intellectuelle Erkenntnißvermögen seiner Natur und ganzen Einrichtung nach eine Anlage ist, Gott zu erkennen. —

Weil der Gegenstand durch die Erkenntniß seinem idealen Sein nach, also durch eine Verähnlichung in dem Erkennenden ist; so muß auch der Geist, in dessen Wesen jene Anlage ruht, schon deßhalb als Ebenbild Gottes betrachtet werden. Mit der Ent=

wicklung dieser Anlage tritt aber durch die wirkliche Erkenntniß Gottes jenes Ebenbild, wenn man so sagen darf, in die Erscheinung. Und dies streitet nicht, sondern ist im besten Einklange mit dem, was oben über den Willen gesagt wurde. Das vernünftige Begehren hat eben, weil es aus dem vernünftigen Erkennen hervorgeht, nicht dies oder jenes, sondern alles Gute zum Gegenstand: und wie die Vernunft die Dinge auch nach ihren Beziehungen, und deßhalb das eine aus dem andern erkennen kann, so kann auch der Wille die Dinge ihren Beziehungen nach, und deßhalb das eine des andern wegen begehren. Hiemit ist auch im Willen die Anlage gegeben, Gott zu wollen, und alles Wollen und Nichtwollen der Dinge auf ihn zu beziehen. Dadurch also, daß mit der wahren Erkenntniß, die alles aus Gott begreift, sich das gute Wollen, das alles Gottes wegen will, verbindet; wird der Geist seinem ganzen Leben nach zum Ebenbilde Gottes, in dessen intellectuellen Besitz er gelangt ist.

Wir sagten aber ferner, daß, wenngleich die Vernunft als solche eine Anlage zur Erkenntniß Gottes ist, jede Vernunft jedoch diese Anlage nur in der ihr eigenen Weise besitzt. Aller Vernunft ist es gegeben, Gott und die Dinge in ihrer Beziehung zu Gott zu erkennen: aber nur der göttlichen Vernunft ist Gott selbst nächster und darum eigenthümlicher Gegenstand, aus dem sie alles Andere erkennt; die Vernunft des geschaffenen Geistes hat Geschaffenes zum nächsten Gegenstand; und erst nachdem sie aus diesem Gott erkannt hat, kann sie hinwiederum aus Gott das Geschaffene begreifen. Weiter aber ist es dem reinen Geiste eigen, sich und überhaupt das geschaffene Intilligible zum nächsten Gegenstand zu haben. Auch ihm also wird die Erkenntniß Gottes durch die Erkenntniß der Geschöpfe, aber darum nicht durch die Schlußfolgen des discursiven Denkens vermittelt. Denn weil er sein Wesen unmittelbar schaut, so schaut er auch seine Geschöpflichkeit, und folglich seine Beziehung zu Gott. Darum ist mit der Erkenntniß seines Seins als eines Bedingten die Erkenntniß Gottes des Unbedingten von vornherein verbunden. Der menschlichen Vernunft aber ist nicht das Intelligible in sich selbst, sondern das Intelligible in dem Sinnlichen nächster Gegenstand: und wie sie deßhalb überhaupt von Begriffen zu Begriffen, von Urtheilen zu Urtheilen fortschreitend sich ihre Erkenntnisse erwerben muß (n. 123. 137.); also ist es ihr auch nicht gegeben, durch Nachdenken auf andere Weise zur Erkenntniß Gottes zu gelangen. Wie wir unser Sein

nicht unmittelbar, sondern vermittelst seiner Erscheinungen erfassen; also können wir auch die Beschaffenheit dieses Seins, und folglich seine Bedingtheit aus jenen Erscheinungen nur durch discursives Denken erkennen: wenn es uns gegeben wäre, die Bedingtheit des Endlichen in seinem Wesen zu schauen, dann, ja, wäre auch mit dieser Erkenntniß die Erkenntniß des Unbedingten ohne fernere Vermittlung gegeben. Wie also die Gelehrten, welche der menschlichen Vernunft eine unmittelbare Erkenntniß Gottes zuschreiben, vom geschaffenen Geiste behaupten, was nur von Gott wahr ist; also legen jene, welche dafür halten, daß wir bei Erkenntniß unserer Bedingtheit sofort des Daseins Gottes gewiß sind, dem Menschen jenes Denken bei, das dem Engel eigen ist (n. 124.).

933. „Aber", wendet man vielleicht ein, „wenn es der menschlichen Vernunft ihrer Natur zufolge unmöglich wäre, vom Bedingten ohne fernere Vermittelung zum Unbedingten überzugehen; so vermöchte sie es auch im unwillkürlichen Gottesbewußtsein nicht: und doch wurde dieses oben eingeräumt." — Es wurde eingeräumt, aber auch schon auf eine Erklärung, die diese Schwierigkeit löset, hingewiesen. Zuvörderst bemerke man, daß in jenem allen Menschen gemeinen Bewußtsein, von dem schon oft die Rede war, Gott mit Bestimmtheit wenigstens nicht sofort als der Unbedingte, Unendliche, Absolute, sondern vielmehr als der Urheber und Beherrscher des Weltalls erkannt wird (n. 413). Wer aber wie immer den Begriff des Absoluten gewonnen hat, der wird allerdings bei dem Gedanken an die Bedingtheit des Endlichen auch unwillkürlich urtheilen, daß nur der Absolute die Bedingung alles Bedingten sei. Aber woher dieses und so viele andere Urtheile, die wir mit mehr oder weniger Zuversicht unwillkürlich fällen? Man muß sie der Vorsehung Gottes und einer geistigen Anlage, die man dem Instincte vergleichen darf, zuschreiben. Weil die Thiere keine Beziehungen erkennen, so vermögen sie auch nicht mit Bewußtsein das Eine des Andern wegen zu begehren und zu thun. Weil es aber dennoch zu ihrer Erhaltung und zu ihrem Wohlsein nothwendig ist, daß sie also begehren und thuen; so hat der Schöpfer in ihre Natur den Instinct gelegt, vermöge dessen sie zweckmäßig wirken, nicht anders, als wenn sie mit Ueberlegung wählten, und mit Bewußtsein das Eine wegen des Andern thäten. Dem Menschen ist es eigen, aus der beschränkten Erfahrungskenntniß durch jenes in Schlüssen fortschreitende Denken zur bewußten Erkenntniß anderer Wahrheiten zu gelangen. Weil

er aber der Erkenntniß dieser Wahrheiten bedarf, ehe er sich durch jenes mehr oder weniger mühsame Denken in den Besitz derselben bringen kann; so hat Gott auch die vernünftige Natur so eingerichtet, daß sie gar manche höhere Wahrheit erkennt und mit Zuversicht behauptet, ohne sich der Gründe ihrer Urtheile mit Klarheit bewußt zu sein. Es sind dies die notiones insitae und anticipationes, von denen bei den Alten und auch bei den hh. Vätern viel die Rede ist, und dieselben sind um so allgemeiner und mit um so tieferer Ueberzeugung verbunden, je nothwendiger sie mit dem sittlichen und religiösen Leben zusammenhangen. Was wir also behaupten, ist dies: um solche Wahrheiten nicht mehr bloß mit unwillkürlicher, sondern mit bewußter Gewißheit zu erkennen, sind wir in Folge unserer Natur an das discursive Denken gewiesen, und sollen uns in diesem Streben nicht beirren lassen, wenn man dasselbe ein Denken des Verstandes nennt (n. 145. 146). Gerade in der Untersuchung, die uns beschäftigt, wird jeder Unbefangene ohne Schwierigkeit die Wahrheit dessen, was wir sagen, sein eigenes Bewußtsein fragend, erkennen. Wenn bei Erwägung der Bedingtheit des Endlichen zugleich mit dem Gedanken des Unbedingten sich ihm die Ueberzeugung aufdrängt, daß dies Unbedingte der letzte Grund, die Bedingung alles Bedingten sei; so kann er sich doch, und wird er sich — wofern er gewohnt ist, nachzudenken — die Frage stellen: weßhalb denn kein Bedingtes der Grund des Endlichen, das er erkennt, sein könne. Und sobald er sich diese Frage gestellt hat, wird sein Geist, möge immer jene seine unwillkürliche Ueberzeugung unerschütterlich bleiben, sich, bis die Frage nicht gelöst ist, unbefriedigt fühlen. Nichts anders aber, als diese Lösung, ist der kosmologische Beweis in seiner gewöhnlichen Form.

IV.

Beweise für das Dasein Gottes aus der Thatsache des Gottesbewußtseins.

934. Die Betrachtung des unwillkürlichen Gottesbewußtseins, von dem die Rede war, führt uns zu einer andern Beweisführung, der man in unsern Tagen wieder große Aufmerksamkeit zuwendet. In derselben wird von dem Gottesbewußtsein als einer Thatsache ausgegangen, und aus dieser auf die Wahrheit seines

Inhalts, des Daseins Gottes, geschlossen, weil ohne Voraussetzung desselben jene Thatsache unerklärlich sei. Die Schlußfolge ruht zunächst auf der Allgemeinheit des Gottesbewußtseins, und fordert also einen historischen Beweis, der jedoch ohne Schwierigkeit geführt wird. Denn jener bekannte Ausspruch Cicero's, daß es kein Volk gebe, welches nicht eine Gottheit anerkenne, wenn es gleich keine würdige Vorstellung von ihr habe, wird auf allen Blättern der Weltgeschichte bestätigt. Die hh. Väter bezeugen überdies, daß auch die Verehrer falscher Götter ein Bewußtsein des einen wahren Gottes, das sie in der Tiefe des Gemüthes tragen, in mannigfaltiger Weise kundgeben (n. 227. 436). Wenn man dawider an gewisse verwilderte Volksstämme erinnert, bei denen sich keine Spur von Gottesverehrung gefunden habe: so wird dadurch die Kraft jenes Beweises nicht geschwächt. Denn in demselben wird die Allgemeinheit des Gottesbewußtseins behauptet, um zu folgern, daß bei der so großen Verschiedenheit der Zeiten, Sitten und Schicksale der Völker die Ueberzeugung vom Dasein Gottes sich nicht aus willkürlicher Einbildung oder zufälliger Gewohnheit, sondern nur aus der natürlichen Beschaffenheit der menschlichen Vernunft erklären lasse. Die vernünftige Natur des Menschen aber offenbart sich in der großen Mehrheit der wenigstens einigermaßen gebildeten Menschheit und nicht in einzelnen Horden von Barbaren, die auch in jeder andern Hinsicht unentwickelt oder wie verkrüppelt und entartet sind. Dazu kommt, daß selbst diese Wilden, sobald sie nur anfangen gesittet zu werden, keine Wahrheit leichter auffassen und festhalten, als jene, daß ein höchstes Wesen über uns waltet, dem wir unser Dasein verdanken und Verehrung schulden.

Man beruft sich zuweilen auf diese Uebereinstimmung der Völker, um die Wahrheit vom Dasein Gottes durch das Ansehen der ganzen gebildeten Menschheit zu stützen: aber eine tiefere Auffassung ist die eben angedeutete, welche wir bei den Kirchenvätern finden. Je allgemeiner das Gottesbewußtsein ist, je weniger es vom Unterrichte abhängt, je mehr es sich sogar in denen, die im Götzendienst aufgewachsen sind, kund giebt: desto gewisser ist, daß es nur in der Natur des Menschen selbst seinen Grund haben kann. Es muß im menschlichen Geiste nicht nur die Fähigkeit, die Idee von Gott zu fassen, sondern auch ein Gesetz liegen, demgemäß er die Realität dieser Idee anerkennen muß. Wenn aber die Vernunft Vermögen zu erkennen ist, so muß auch das sich in

ihr gesetzmäßig entwickelnde Denken und Urtheilen Wahrheit haben: weil erkennen und Wahres erkennen dasselbe ist (n. 297).

935. In anderer Weise wollte Cartesius daraus allein, daß wir die Idee Gottes als eines unendlich vollkommenen Wesens haben, das Dasein Gottes beweisen. Das ideale Sein, welches die Dinge im Denkenden haben, sagt er, setze eine Ursache voraus, welche die Vollkommenheiten des Gedachten entweder in ihrer Eigenthümlichkeit (formaliter), oder in höherer Weise (eminenter) einschließe. Denn obgleich das ideale Sein dem wirklichen nicht gleichkomme, so sei es doch etwas, und müsse also auch eine entsprechende Ursache haben. Nun könne zwar eine Idee aus der andern entspringen, und also ihre nächste Ursache in dieser, aber, weil auch hier kein Fortschreiten in's Unendliche möglich sei, ihren letzten Grund nur in einem Wirklichen haben. Dieses Wirkliche also müsse entweder ebenso vollkommen oder noch vollkommner als das Gedachte, müsse ein Urbild sein, das in uns die Erkenntniß der Vollkommenheiten, die wir denken, erzeuge. Nun sei aber die Idee Gottes so erhaben, daß weder in uns, noch in irgend einem Endlichen außer uns sich Vollkommenheiten finden, aus deren Erkenntniß sie könnte entstanden sein. So setze sie also ein unendlich vollkommenes Wesen in der Wirklichkeit als ihren einzig hinreichenden Grund voraus[1]). — Auf die Einwendung, daß wir ja doch die Fähigkeiten haben, aus den Ideen, die wir, sei es von uns, sei es von den Dingen außer uns erhalten, andere zu bilden, giebt Cartesius noch eine zweite Antwort. Aus dem Unvermögen, uns im Dasein zu erhalten, erkennen wir, daß wir uns nicht selbst in's Dasein gesetzt haben. Der uns aber in's Dasein setzte, muß

---

[1]) Realitas objectiva cujuslibet ex nostris ideis requirit causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum objective, sed formaliter vel eminenter contineatur; habemus autem ideam Dei, hujusque ideae realitas objectiva nec formaliter nec eminenter in nobis continetur nec in ullo alio praeterquam in ipso Deo potest contineri; ergo haec idea Dei, quae in nobis est, requirit Deum pro causa Deusque proinde existit.

Philos. prima. Rationes geometrico more dispositae. Ausführlicher wird der Beweis in der Medit. III. entwickelt: vergl. Principia phil. pr. 16. seqq. Man bemerke, daß Cartesius, wie die Scholastiker unter dem objectivum das ideale Sein im Denken versteht. Esse objective non aliud significat quam esse in intellectu eo modo, quo objecta in illo esse solent.

Resp. ad obj. primas p. 46. cf. Rationes etc.

Urheber, wie aller andern, so auch dieser Fähigkeit sein, den Gedanken des Unendlichen zu bilden. Er muß ihn also auch selbst besitzen. Nun ist aber dieser Urheber entweder durch sich, oder wie wir, von einem Andern erschaffen. Ist er durch sich, so muß er alle Vollkommenheiten haben, welche der Gottesgedanke einschließt: denn wer Macht hat, durch sich zu sein, muß auch Macht haben, sich alles zu geben, was er denkt. Ist er aber durch ein anderes Wesen, so kehrt dieselbe Frage wieder, bis wir zu Dem kommen, der durch sich und deßhalb aus dem angegebenen Grund unendlich vollkommen, also Gott ist[1]).

Man fragte Cartesius, weßhalb er nicht, wenn er glaubte, auch diesen letzteren Weg einschlagen zu müssen, die gewöhnliche Beweisführung, wie sie sich namentlich beim h. Thomas finde, festgehalten habe; und er antwortet: er habe nicht sowohl einen zweiten Beweis, als eine vollständigere Erläuterung des ersten geben wollen, und deßhalb die Frage gestellt, wie der Urheber eines Wesens, das Gott zu denken im Stande sei, beschaffen sein müsse. Auf diese Weise erkenne man nicht bloß, daß wir irgend einen Urheber haben, sondern auch daß derselbe alle Vollkommenheit, die denkbar ist, besitze[2]). — Indeß kam doch Cartesius zu dieser Erkenntniß nur, nachdem er gefunden, daß es ein Wesen, das durch sich ist, geben müsse, und wir werden später sehen, ob er aus dieser Unbedingtheit die unendliche Vollkommenheit Gottes glücklicher, als der h. Thomas hergeleitet habe. Hier bleiben wir bei dem Gedanken, der ihm eigenthümlich ist, und auf den er selbst das größte Gewicht legt: Die Vorstellung des absolut Vollkommensten oder Unendlichen wäre nicht möglich, wenn es kein solches Wesen in der Wirklichkeit gäbe. Aus dem, was wir in uns er-

---

[1]) Cum sim res cogitans ideamque quandam Dei in me habens, qualiscunque tandem mei causa assignetur, illam etiam esse rem cogitantem et omnium perfectionum, quas Deo tribuo, ideam habere fatendum est: potestque de illa rursus quaeri, an sit a se vel ab alia; nam si a se, patet ex dictis illam ipsam Deum esse, quia nempe, cum vim habeat per se existendi, habet procul dubio etiam vim possidendi actu omnes perfectiones, quarum ideam in se habet; h. e. omnes, quas in Deo esse concipio. Si autem sit ab alia, rursus eodem modo de hac altera quaeretur, an sit a se vel ab alia, donec tandem ad causam ultimam deveniatur, quae erit Deus. Med. III.

[2]) Ibid. Resp. ad primas objectiones. pag. 48. 49.

kennen, sagt er, können wir zwar Vorstellungen von manchen andern Wesen, aber nimmer auch den Gedanken des Unendlichen gewinnen. Denn man muß nicht glauben, daß das Unendliche durch die Verneinung des Endlichen, wie etwa die Finsterniß durch die Verneinung des Lichtes erkannt werde; vielmehr müssen wir das Unendliche früher als das Endliche und daher gewissermaßen Gott früher, als uns selbst erkennen. Gewissermaßen, sagt Cartesius: nämlich nicht bevor wir uns als seiend, sondern bevor wir uns als endliche Wesen denken, müssen wir das Unendliche gedacht haben. Warum? weil wir nicht einsehen können, daß uns etwas abgeht und also unser Sein Gränzen hat, wenn wir nicht schon die Vorstellung von etwas Vollkommnerem, als wir sind, haben. —

Allein ist denn die Vorstellung von etwas, das vollkommener als wir ist, die Vorstellung des Unendlichen? und muß es, wie Cartesius bald nachher behauptet, in der Wirklichkeit ein Vollkommeneres geben, weil wir ein Vollkommeneres denken können? Dies behaupten, heißt die Natur des vermittelnden Denkens ganz und gar verkennen. Aus dem Wirklichen, das wir unmittelbar erkennen, vermögen wir darum sowohl Vollkommeneres, als Unvollkommeneres zu erkennen; weil wir es nicht bloß durch die sinnliche Einzelvorstellung, sondern durch den Begriff auffassen, und durch diesen zur Erkenntniß des von dem concreten Einzelnen unabhängigen Wesens gelangen. Weil wir z. B., indem wir uns selbst erkennen, nicht bloß die Vorstellung des Denkens, das eben jetzt in uns ist, sondern des Denkens überhaupt erhalten; deßhalb können wir uns ein Mehr und Minder des Denkens und folglich auch Wesen vorstellen, die mehr als wir zu denken fähig seien: und eine solche Steigerung oder Verringerung liegt uns auch deßhalb nahe, weil wir ja in uns und Andern sie erfahren. Zur Vorstellung aber des absolut vollkommensten Denkens und des Unendlichen überhaupt gelangen wir allerdings nur durch Verneinung, durch eine Verneinung jedoch, die von jener, deren Cartesius gedachte, sehr verschieden ist. Das Unendliche wird nicht erkannt, wie die Finsterniß durch die Verneinung des Lichtes, sondern wie das vollkommenste Licht durch die Verneinung des unvollkommnen. Weil wir beim Anblick eines Lichtes den Gedanken des Lichtes fassen, und überdies das Licht, das wir erfahren, wachsen und abnehmen sehen; so können wir sowohl den Gedanken der Finsterniß, als den Gedanken des möglichst voll-

kommenen Lichtes bilden: jenen durch Verneinung alles Lichtes, diesen durch die Verneinung der Möglichkeit eines Zuwachses. So auch können wir, weil wir die Begriffe des Seins und der Vollkommenheit haben, durch die Erkenntniß unseres Seins ebensowohl zum Gedanken des Unendlichen, als zum Gedanken des Nichts gelangen. Denn erstlich ist es uns deßhalb ohne Zweifel möglich, Wesen, die vollkommener und die unvollkommener, als wir seien, zu denken. Wir denken die unvollkommeneren durch Verneinung des Seins, das wir in uns kennen, und kommen durch die Verneinung alles Seins zum Gedanken des Nichts; indem wir aber vollkommenere denken, müssen wir auch zum Gedanken dessen, über das hinaus nichts Vollkommeneres sein könne, geleitet werden, und das ist die Verneinung, durch die wir die Idee des Unendlichen gewinnen. Hätten wir nur die Vorstellung von dieser oder jener bestimmten Vollkommenheit, der Macht z. B., der Gerechtigkeit u. s. w.; so würden wir auch nur den Gedanken von einem Wesen, in dem diese Vollkommenheiten in möglichst hohem Grade seien, fassen können: weil wir aber auch die Vorstellung der Vollkommenheit oder des Seins an sich haben; darum können wir uns zum Gedanken des wahrhaft Unendlichen als eines Wesens erheben, das alle Vollkommenheit, nicht bloß die wir kennen, sondern die möglich ist, besitzt, und folglich in seinem Sein ohne alle Schranken ist (n. 414).

936. Weil es also für uns dieses vermittelnde Denken giebt, und wir das Unendliche als solches nur durch die eben erklärte Verneinung denken können, darum sind wir aus dem Grunde, den Cartesius angab, durchaus nicht berechtigt, von unserm Gedanken auf die Wirklichkeit des Unendlichen zu schließen. Denn was er von der Verursachung der Erkenntniß durch das Erkannte sagt, ist nur von der unmittelbaren Erkenntniß wahr. Es darf also auch nicht befremden, wenn man in seiner Schule zu der Annahme verleitet ward, daß die Idee des Unendlichen nur eine unmittelbare, von dem Gegenstand selbst empfangene sein könne. Cartesius spricht dies nicht aus. Denn wenn er gleich aus seiner Behauptung, daß wir durch die Erkenntniß des Endlichen den Gedanken des Unendlichen nicht gewinnen könnten, folgert, die Gottesidee müsse uns anerschaffen sein; so giebt er doch von dieser anerschaffenen oder angebornen Idee eine andere Erklärung, als die Vertheidiger der intellectuellen Anschauung. Denn nach diesen ist die angeborne Idee eine wirkliche, wenn auch nur unbewußte Er=

kenntniß; Cartesius aber versteht darunter die bloße Fähigkeit, die Idee zu bilden[1]), und diese Fähigkeit ist uns ihm zufolge dadurch gegeben, daß wir nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind. Denn deßhalb geschieht es, daß wir uns selbst erkennend zugleich Gott erkennen. Indem wir nämlich uns als unvollendete und abhängige Wesen, aber mit einem Drange nach immer Größerem und Besserem finden; sehen wir zugleich ein, daß Jener, von dem wir abhangen, nicht bloß wie wir ein Vermögen, immer Größeres zu erreichen, haben, sondern im wirklichen Besitze des unendlich Großen sein müsse[2]). — Es ist dies gewiß ein ebenso wahrer als tiefer Gedanke; doch möchte er deßhalb von Cartesius Schülern weniger als andere benutzt worden sein, weil er mit diesen nicht in Einklang zu bringen ist. Jenes Größere und Bessere, nach dem wir in uns ein unabweisbares Sehnen und Drängen finden, ist doch eben das, wovon in uns der Anfang gegeben ist, Erkenntniß des Wahren, Liebe zum Guten, Empfindung des Schönen. Den Gedanken von immer Vollkommnerem gewinnen wir also aus dem, was wir in uns selbst erkennen. Das absolut Vollkommene oder Unendliche denken wir aber als das, über welches hinaus nichts Vollkommeneres gedacht werden kann; und somit ist, was Cartesius hier vom Ursprunge der Gottesidee sagt, sehr geeignet, eben das zu zeigen, was er läugnet, daß wir nämlich zu derselben aus der Erkenntniß unserer selbst erhoben werden. Wenn aber zugleich mit dem Gedanken des unendlich Vollkommnen in uns auch die Ueberzeugung entsteht, daß der Urheber unsers Daseins im wirklichen Besitze dieser absoluten Vollkommenheit sein muß: so ist Cartesius nicht berechtigt, sich auf dieselbe zu berufen. Stellt er ja diese Untersuchung über das Dasein Gottes an, weil wir zwar

[1]) Cum dicimus, ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus, eam nobis semper obversari; sic enim nulla prorsus esset innata; sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi. Resp. ad obj. tertiam. pag. 89.

[2]) Ex hoc uno, quod Deus me creavit, valde credibile est, me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, h. e. dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo, me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo, illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse. Medit. III.

unser eigenes Dasein mit voller Gewißheit erfassen, aber für die Wahrhaftigkeit unseres übrigen Denkens erst darin eine Bürgschaft erhalten sollen, daß wir Gottes, unsers Schöpfers, Vollkommenheiten und unter diesen die Unmöglichkeit, uns in Irrthum zu führen, erkennen. Deßhalb schließt er auch gerade an dieser Stelle seine Beweisführung mit der Folgerung, daß also Gott, der uns geschaffen, kein trügerisches Wesen sein könne[1]). Wenn wir aber, bevor wir Gottes Dasein und Vollkommenheit erkannt haben, unserm Denken nicht vertrauen dürfen: so sind wir ebensowenig berechtigt, vorauszusetzen, daß jenes unser Verlangen und Streben nach immer Besserem und Erhabenerem auf Wahrheit beruhe.

Hätte Cartesius die Gewißheit der Vernunfterkenntnisse in ihrer inneren, sich selbst offenbarenden Wahrheit gefunden; dann hätte er auch von der Idee Gottes in uns auf sein Dasein schließen können. Obgleich nämlich unser Denken, wenn es nicht vom Wirklichen ausgeht, auch nicht zum Wirklichen kommt; so hat doch das Ideale, in dem es sich bewegt, Objectivität und eine Wahrheit, die eben darum vom Dasein der Dinge unabhängig, weil ewig und nothwendig ist (n. 303. ff.). Hat aber diese Wahrheit ihren Grund nicht in den unstäten Dingen der Wirklichkeit, so muß sie ihn nichtsdestoweniger in irgend einem Wirklichen haben, in einem solchen nämlich, das wie sie ewig und nothwendig ist (n. 309. ff.). Gott ist also, nicht etwa wie der Pantheismus will, dies Ideale selbst, sondern der unwandelbare Grund desselben (n. 476). Insofern nun die Idee Gottes nicht bloß in dem idealen Denken einbegriffen, sondern gerade jener Gedanke ist, von dem dieses ganze Denken getragen und zusammengehalten wird; so läßt sich auch von ihr insbesondere sagen, daß die Wahrheit, die sie als bloße Idee hat, das Dasein des Absoluten gewiß macht. Darum haben wir auch oben nicht geläugnet, daß man vom Gedanken, den wir vom Unendlichen haben, auf die Wirklichkeit desselben schließen könne, sondern nur, daß man es aus dem Grunde könne, den Cartesius angab. Wird aber in der Weise, die hier angegeben wurde, geschlossen: so ist das die mehr erwähnte Beweisführung des h. Augustin, deren Verhältniß zur kosmologischen schon gezeigt wurde (n. 472. 915).

[1]) Ex quibus satis patet, illum fallacem esse non posse: omnem enim fraudem et deceptionem a defectu aliquo pendere, lumine naturali manifestum est. Ibid.

V.

Der ontologische Beweis.

937. Durch das bisher Gesagte haben wir bereits einen andern Beweis, über dessen Gültigkeit seit Cartesius wieder viel gestritten wird, nahe berührt. Es ist der sogenannte ontologische. Auch dieser geht von der Idee Gottes als einer Thatsache in uns aus, ist aber nichtsdestoweniger von den beiden oben erörterten Beweisen sehr verschieden. Denn in dem ersteren von diesen ist nicht die bloße Idee, sondern die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes die Thatsache, von der ausgegangen wird; und man schließt auf die Wahrheit dieser Ueberzeugung, weil sie nur in der Natur der Vernunft selbst ihren Grund haben könne: in dem andern will man zwar aus der bloßen Idee das Dasein Gottes folgern, aber deßhalb, weil nur dies Dasein den Ursprung einer solchen Idee begreiflich mache. Das ontologische Argument hingegen leitet das Dasein Gottes aus dem Inhalte der Idee, als ein Element nämlich, das sie einschließe, her. — Der Begriff, welcher in diesem Beweise als Idee Gottes angenommen wird, ist derselbe, von dem oben Cartesius ausging: Gott wird als das absolut vollkommenste Wesen, als das, über welches hinaus es nichts Höheres geben könne, gedacht. Diese Idee also, sagt man, in sich, d. h. als Idee betrachtet, muß als wahr, als eine solche, die keinen Widerspruch enthält, anerkannt werden. Durch die Annahme aber, ein absolut höchstes Wesen gebe es nur in unsern Gedanken, würde diese Idee ihre innere Wahrheit verlieren. Denn ein absolut Höchstes, das nur im denkenden Geiste wäre, würde geringer, als das absolut Höchste in der Wirklichkeit, und folglich nicht mehr das absolut Höchste sein, über das nichts Höheres gedacht werden kann. Ein absolut Höchstes ohne Wirklichkeit denken, wäre also dasselbe, als einen Widerspruch denken. Denn es hieße etwas als absolut Höchstes und als nicht absolut Höchstes denken. — So ungefähr wurde der ontologische Beweis vom h. Anselm geführt[1]):

[1]) Convincitur etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest: quia hoc, cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod majus est. Si ergo

in der Form, welche ihm später Cartesius[1]) und Leibnitz gaben, ist bestimmter ausgesprochen, daß in dem Begriff des absolut vollkommensten Wesens das Dasein als Element eingeschlossen sei, und folglich durch bloße Entwicklung des Begriffs erkannt werde. Der Begriff des absolut vollkommensten Wesens, sagt man, schließt alle denkbaren Vollkommenheiten, und folglich auch die Wirklichkeit ein. Ein solches Wesen also ohne Wirklichkeit denken, wäre dasselbe, wie ein Dreieck denken, dessen Winkel nicht zwei rechten Winkeln gleich seien.

Es hieße die Bedeutung dieser Beweisführung verkennen, wenn man sie mit der einfachen Bemerkung, aus der Denkbarkeit dürfe nicht auf die Wirklichkeit geschlossen werden, abweisen wollte. Denn wer aus der Eigenthümlichkeit der Idee Gottes darzuthun sucht, daß Gott, wenn er nicht existirte, auch nicht denkbar sein würde; der setzt als allgemeine Regel voraus, daß mit der bloßen Denkbarkeit die Wirklichkeit nicht gegeben ist, aber er will, daß diese Regel auf das Endliche beschränkt werde. Was von allem andern Denkbaren wahr ist, sagt er, das ist nicht wahr von diesem Denbaren, dem Unendlichen. — Ebenso genügt es nicht, wider die ontologische Beweisführung einzuwenden, das Dasein dürfe nicht als Element eines Begriffes gefaßt werden. Der Inhalt des Begriffes sei immer nur die Wesenheit, und seine Elemente die constitutiven Attribute desselben: diese Wesenheit könne nun als bloß möglich oder als wirklich gedacht werden, ohne daß deßhalb der Begriff, welcher eben von der Möglichkeit und Wirklichkeit abstrahire, verändert werde. Denn auch hier läßt sich entgegnen, daß dies nur von den endlichen Dingen gelte, und die Eigenthümlichkeit des Unendlichen gerade darin sich finde, daß in ihm

id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

Proslog. c. 2.

[1]) Ut (mens) ex eo, quod e. c. percipiat, in idea trianguli necessario contineri, tres ejus angulos aequales esse duobus rectis, plane sibi persuadet, triangulum tres angulos habere aequales duobus rectis; ita ex eo solo, quod percipiat, existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens summe perfectum existere.

Princ. phil. p. 1. §. 14. Cf. Medit. V. et Resp. ad obj. primam p. 52. seqq.

das Dasein zur Wesenheit gehöre, oder vielmehr daß es die Wesenheit, der tiefste Grund nämlich aller andern Attribute sei: der Begriff des höchsten Wesens könne also nicht von der Wirklichkeit abstrahiren. — Soll demnach der ontologische Beweis als ungültig erwiesen werden; so muß man darthun, daß sich aus der Denkbarkeit des Unendlichen ebensowenig, als aus der Denkbarkeit des Endlichen auf die Wirklichkeit schließen lasse, und erklären, weßhalb man das Dasein, obgleich es in Gott mit der Wesenheit Eines und dasselbe ist, dennoch nicht als Element des Begriffes „Gott" behandeln dürfe.

938. Was also das erstere betrifft, so ist zu bemerken, daß jener Satz, von dem der Beweis anhebt: „Das Unendliche ist denkbar" — nicht bloß bedeuten darf: „Das Unendliche kann", sondern auch: „Das Unendliche muß gedacht", d. h. die Idee des Unendlichen als eine wahre anerkannt werden. Denn nur insofern dieser Satz eine nothwendige Wahrheit enthält, läßt sich aus ihm eine andere nothwendige Wahrheit folgern. Er enthält sie aber auch wirklich: denn was denkbar ist, dessen innere Wahrheit muß auch von jedem, der es denken kann, anerkannt werden. Diese innere Wahrheit aber, die mit der Denkbarkeit gegeben ist, die Wahrheit des Begriffes, schließt, wie man zugesteht, so lange von anderm, als dem Unendlichen die Rede ist, die Wirklichkeit nicht ein. Um also demjenigen, der dies auch vom Unendlichen behauptet, erwiedern zu können, ein Unendliches, das nur gedacht werde, sei nicht das Höchste, das gedacht werden könne, also nicht das wahre Unendliche; müßte bereits die Wirklichkeit des Unendlichen erwiesen sein. Weßhalb? Weil es sich nicht um das handelt, was willkürlich, sondern um das was nothwendig gedacht wird: zu diesem aber kann, so lange das Dasein Gottes in Frage steht, ein Unendliches, das wirklich ist, nicht gerechnet werden. Es bleibt also auch vom Unendlichen wahr, daß aus der Denkbarkeit seine Wirklichkeit nicht erschlossen werden kann.

Aber ließe sich dieser Widerlegung nicht dadurch begegnen, daß man dem Beweise eine etwas andere Fassung gäbe, und etwa sagte: der Gedanke vom Unendlichen sei nur dann, was er sein müsse, der höchste, wenn man das Unendliche als ein Wesen denke, dessen Nichtsein undenkbar sei? Diese Frage wird uns tiefer in die Sache, und auf den letzten Grund hinführen, weßhalb wir, auch wenn vom Unendlichen die Rede ist, aus der Denkbarkeit nicht auf die Wirklichkeit schließen dürfen.

Der Satz: Das Unendliche ist ein Wesen, dessen Nichtsein undenkbar ist — kann einen doppelten Sinn haben. Der erstere ist: Wer sich die Vorstellung des Unendlichen verdeutlicht, der muß denken, daß das Unendliche wirklich sei; — und so drückt er aus, was die ontologische Beweisführung darthun will. Der andere Sinn aber ist: Die Vorstellung des Unendlichen ist die Vorstellung von einem Wesen, in dessen Natur es liegt, zu sein; — und nur dies ist es, was die ontologische Beweisführung, ihren Gegnern zufolge darthut. In welcher Form man, sagen sie, den Beweis vortrage, es folge immer nur, daß wir, um ein wahrhaft Unendliches zu denken, ein Wesen denken müssen, das nothwendig ist: daraus aber gewinne man keinen andern Schluß, als diesen: „Wenn es in der Wirklichkeit ein wahrhaft Unendliches giebt: so muß es ein Wesen sein, das nothwendig ist, so daß es nicht, wie alles Endliche, auch nicht sein könnte." — Diese Bemerkung ist vollkommen gegründet; sie veranlaßt aber zu fragen, weßhalb denn das Dasein des Absoluten, obschon es zu seinem Wesen gehöre, aus dem Begriffe nicht erkannt werde, da ja doch eben das Wesen den Inhalt des Begriffes ausmacht; dies aber ist der zweite Punkt, den wir zu erörtern haben.

939. Damit aus einem Begriff alles, was zum Wesen des Gegenstandes gehört, erkannt werde, genügt nicht, daß der Begriff in was immer für einer Weise das Wesen des Gegenstandes richtig bestimme, sondern er muß dasselbe, wie es *in sich* ist — nicht bloß nach der Aehnlichkeit und dem Gegensatz mit Andern — und überdies erschöpfend vorstellen. Nun wurde aber so eben gegen Cartesius von neuem dargethan, daß unser Begriff von Gott, mögen wir ihn als das höchste oder als das absolute und unendliche Wesen denken, immer ein vermittelter, durch Analogie und Verneinung gebildeter Begriff, keine vom Gegenstand selbst durch intellectuelle Anschauung empfangene Vorstellung ist. Er drückt also auch das Wesen des Unendlichen nicht, wie es in sich ist, und noch viel weniger erschöpfend aus. Schon deßhalb läßt sich die Behauptung, wenn das Dasein dem Absoluten wesentlich sei, so müsse es auch aus dem Begriffe erkannt werden können, abweisen. Nun ist es freilich wahr, daß wir auch durch entlehnte Begriffe über das Wesen der Dinge manches erkennen, und es ließe sich sagen, um das Dasein aus dem Wesen zu erkennen, brauche dieses letztere nicht durch eine erschöpfende Vorstellung aufgefaßt zu werden. Aber dagegen ist zu bemerken, daß die Erkenntniß des

Daseins aus dem Wesen, wenn keinen erschöpfenden, aber doch einen Begriff, der die Sache, wie sie in sich ist, darstellt, voraussetzt. Denn es liegt in der Natur des Denkens, das sich in entlehnten, durch Abstraction und Vergleichung gewonnenen Begriffen bewegt, aus sich allein die Wirklichkeit oder das Dasein nicht erreichen zu können. Zwar ist gegen Kant festzustellen, daß unsere Begriffe, auch abgesehen von den sinnlichen Gegenständen, bei deren Wahrnehmung wir sie bildeten, einen Inhalt und objective Wahrheit haben: aber dieser Inhalt ist doch immer nur das Ideale, die von den Scholastikern sogenannte metaphysische Ordnung der Dinge (n. 304.); und darum ist es schlechterdings unmöglich, aus der bloßen Analyse der Begriffe je eine Wirklichkeit zu gewinnen. Wie wir also gegen Günther hervorheben mußten, daß wir ohne jenes Denken, das sich in allgemeinen Begriffen bewegt, weder die Beschaffenheit des Wesens, das uns erscheint, noch aus dem einen Wirklichen das andere erkennen; so mußten wir auch mit Günther gegen die rein synthetische Methode behaupten, daß jenes Denken, wenn es nicht vom Wirklichen ausgeht, nie zum Wirklichen kommt. — Wenn man nun sagt, von den übrigen Begriffen sei dies wahr, aber nicht von dem Begriffe Gottes, des Absoluten; so verwechselt man auch hier den Begriff mit seinem Inhalt, von dem Gedanken behauptend, was nur vom Gedachten wahr ist. Betrachten wir den Gegenstand der Gottesidee, so ist der freilich von allem andern, was wir denken, gänzlich verschieden, und ist es vornehmlich dadurch, daß in ihm Wesenheit und Dasein zusammenfallen; betrachten wir aber die Gottesidee selbst, ihre Beschaffenheit, so finden wir in ihr die uns eigenthümliche Weise zu denken; und diese besteht darin, daß wir nur Erscheinungen, aber keine Wesenheiten, und am wenigsten die göttliche, unmittelbar erkennen, und darum über diese immer durch jene entlehnten Begriffe, die für sich allein nie Wirkliches zum Inhalte haben, denken müssen.

Man ist also auch unserer Ueberzeugung nach im Irrthum, wenn man sagt, die ontologische Beweisführung müsse als gültig anerkannt werden, sobald man nur zur Einsicht gekommen, daß die kritische Philosophie mit Unrecht die objective Wahrheit des Denkens bezweifelt habe. Denn diese objective Wahrheit besteht nicht darin, daß unser Denken unabhängig von der Erfahrung Wirkliches, sondern daß es Ideales, dem, wenngleich keine physische, doch eine metaphysische Realität zukommt, zum Inhalte hat. Nun ist es wahr, daß dieses Metaphysisch-Reale ein Wirkliches, in dem

es gründe, voraussetzt, und daß man deßhalb aus der objectiven Wahrheit des Denkens auf das Dasein Gottes als den ewigen Grund aller Wahrheit schließen kann; aber das heißt nicht Gottes Dasein aus dem Begriffe durch Analyse, sondern Gott als die erste und absolute Wahrheit aus der relativen, die sich in der Erscheinung unsers Geistes, dem Denken, offenbart, und somit das unerschaffene Urbild aus dem geschaffenen Ebenbild erkennen (n. 475).

940. Aus dem Bisherigen ersieht man, wie diese Frage über die ontologische Beweisführung mit der synthetischen Methode zusammenhängt. Diese Methode täuscht durch die Verwechselung des Allgemeinen und Absoluten. Obschon der Begriff des allgemeinen Seins uns keinen Gegenstand, wie er in der Wirklichkeit ist, sondern immer nur ein Abstractes vorstellt; so kann er doch insofern unmittelbar genannt werden, als ihm kein anderer Begriff, sondern nur die sinnliche Anschauung, und diese als Bedingung, nicht als Grund vorhergeht. Der Begriff des Absoluten aber ist in keiner Weise ein unmittelbarer, weil er andere Begriffe voraussetzt, und aus ihnen vermittelst Analogie und Verneinung gebildet wird: Wenn man den Begriff des allgemeinen Seins, der in allen andern enthalten ist, mit dem Begriff des absoluten Seins verwechselnd, behauptet, daß dieses das Erste sei, das wir erkennen, daß es folglich in unserm Denken eine intellectuelle Anschauung des Absoluten gebe: so muß man auch folgern, daß wir, um des Daseins Gottes gewiß zu werden, uns nur den Inhalt der ersten aller Ideen, der Idee nämlich des Seins, zum Bewußtsein zu bringen brauchen. Denn daß der Begriff des Seins Realität habe, ist freilich unmittelbar gewiß. — Deßhalb ward denn auch die ontologische Beweisführung, seitdem sich in Carsius Schule die Theorie vom Schauen des göttlichen Seins verbreitet hatte, mit immer größerem Eifer verfochten. — Aber auch die Pantheisten, und unter ihnen namentlich Hegel, haben für jene Beweisart das Wort genommen. Wenn Malebranche und seine Nachfolger das Allgemeine mit dem Absoluten insofern verwechseln, als sie von der Erkenntniß des letztern sagen, was nur von der Erkenntniß des Ersteren wahr ist: so geht Hegel geradezu darauf aus, zu beweisen, daß das Absolute nichts anders, als das Allgemeine sei. Wenn aber alles, was ist, das Absolute ist; so muß auch das Denken absolut, und folglich mit seinem Inhalt, dem Sein, dasselbe sein. Demnach ist das Absolute im Denken als

solches, wenn das Denken jene seine Einheit mit seinem Inhalt, dem Sein, erfaßt, und so wird nicht blos Gottes Dasein daraus, daß er gedacht wird, erkannt, sondern er ist dadurch, daß er gedacht wird. Der Begriff des Absoluten ist das Absolute, nämlich das im Denken zu sich gekommene Sein, das Sein an und für sich. Deßhalb sagt Schaller, von der „Opposition Kants gegen den ontologischen Beweis" redend: „An dem Gedanken des Absoluten ist das Denken am meisten geneigt, kritiklos die Schranken seiner Subjectivität zu durchbrechen; denn das Absolute, welches ich bloß als meinen Gedanken fasse, ist nicht wirklich absolut; der Gedanke des Absoluten also ist eben der Gedanke, in dessen Begriffe es liegt, an und für sich zu existiren[1]:" d. h. also, die Kraft des onotologischen Beweises hange von der Einsicht ab, daß der Begriff Gottes in uns Gott selber sei. —

941. Nachdem wir nun das Wichtigste, was man über die ontologische Beweisführung zu sagen pflegt, berührt haben, bleibt uns noch übrig, die Klage, welche man im Betreff derselben wider die Vorzeit erhoben hat, zu prüfen. Hermes erzählt, wie er, um auf die Zweifel, und insbesondere auf den „Grundzweifel, ob denn auch wohl wirklich ein Gott sei", Antwort zu finden, sich zuerst zu theologischen Büchern und dann an die alte Metaphysik gewendet; und obgleich damals seine philosophische Bildung noch wenig vorangeschritten, dennoch „mit voller Gewißheit erkannt habe, daß der Beweis für das Dasein Gottes, den er dort fand, in seiner Natur nichtig wäre[2])." Wer sollte nicht glauben, daß Hermes, weil er nur von einem Beweis, den er in der alten Metaphysik gefunden, redet, unter demselben den kosmologischen verstände? Dem kann aber nicht so sein: denn es ist eben dieser Beweis, den er in demselben Buch als den einzig gültigen zu dem seinigen macht. Nachdem er denselben mit vieler Anstrengung zu Ende geführt, läßt er sich noch auf die Prüfung anderer, wie er sagt, sehr gewöhnlicher Beweise für das Dasein Gottes ein, und beginnt also: „Der älteste und berühmteste unter allen ist der bekannte ontologische Beweis. Er wurde erfunden im 11. Jahrhunderte von einem der Väter der scholastischen Theologie, von dem h. Anselmus; jedoch wollen einige den Philosophen Descartes für den Erfinder desselben halten. Die verschiedenen Formen dieses

[1]) Geschichte der Naturphilosophie. Bd. 2. S. 201.
[2]) Phil. Einl. Vorrede p. IV—VII.

Beweises sind wohl der Grund dieser verschiedenen Meinungen. Er blieb in allgemeinem Ansehen während der ganzen Dauer der scholastischen Theologie, nämlich bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts, an die sieben hundert Jahre lang, und hie und da streitet man noch für seine Gültigkeit[1])." —

Es muß also wohl der ontologische Beweis sein, von dem Hermes oben sagte, daß er ihn in der alten Metaphysik gefunden, und als nichtig erkannt habe. Doch wie dem auch sei, welch' eine Unkenntniß der gesammten theologischen Literatur setzt der eben mitgetheilte Bericht voraus, und wie traurig ist sie in einem Manne, der es sich zur Lebensaufgabe machte, der Theologie die philosophische Grundlage, der sie bis auf seine Zeit sollte entbehrt haben, zu geben! Der ontologische Beweis, vom h. Anselm erfunden, ist der älteste von allen, — also vor dem h. Anselm gab es keinen in der Kirche gebräuchlichen Beweis für das Dasein Gottes: — der ontologische Beweis ist der berühmteste und blieb während der ganzen Dauer der Scholastik in allgemeinem Ansehen; — da sich doch die Scholastiker mit demselben nur befassen, um seine Unhaltbarkeit darzuthun. Der einzige Vasquez, so viel ich weiß, spricht sich zu seinen Gunsten aus, aber in wenigen Worten ihn andeutend, und ohne sich irgendwie in eine Prüfung einzulassen[2]). Erst in der Schule, die sich der Scholastik entgegenstellte, d. h. in der cartesianischen, fand er fast allgemeine Aufnahme, und seitdem wird für und wider ihn gestritten. Aber noch mehr: so wie Hermes gegen diesen Beweis nichts anders vorbringt, als was längst der h. Thomas einfacher und klarer gesagt hatte; also hat auch die Entwicklung des kosmologischen Beweises, — die Frucht aller seiner Anstrengungen — durchaus nichts Neues, es sei denn, daß Hermes vorher ausführlich beweist, es gebe in der Welt wirkliche Veränderungen. Denn nachdem er dieses festgestellt und hervorgehoben hat, daß zu jenen Veränderungen auch das Entstehen und Vergehen der Dinge gehört: schließt er in der ganz gewöhnlichen Weise auf die Ursache aller Veränderung, die selbst unveränderlich und durch sich selbst sei, den ersten und zweiten Beweisgrund des h. Thomas in einen zusammenfassend[3]). — Nicht ohne Theilnahme kann man lesen, was Hermes über seine Kämpfe und die endliche Lösung seiner Zweifel berichtet, und die Ursache, weßhalb er dessen, was vor ihm ge-

---

[1]) Ebend. §. 64. S. 398. ff. [2]) In I. Disp. 20. cap. 4. [3]) Ebend §. 60—62.

lehrt, unkundig war, bei ihm nicht in jener Leichtfertigkeit, welche der Dünkel gebiert, geschweige denn in irgend einer Unredlichkeit suchen. Aber man muß die Zeit beklagen, in welcher die Vorurtheile eine solche Macht erlangt hatten, daß ein Mann, ernst und besonnen, wie Hermes es war, obgleich die wichtigsten und offenkundigsten Thatsachen der Geschichte der Theologie ihm völlig unbekannt waren, dennoch mit unbefangener Zuversicht über eben diese Geschichte der Theologie schreiben, und in langer Reihe die Gebrechen und Vorzüge der Scholastik aufzählen konnte[1]).

942. Während Hermes der Scholastik vorwirft, den ontologischen Beweis allen andern vorgezogen oder wohl gar nur ihn gekannt zu haben, rügen Andere, daß die Scholastik in ihrer Blüthezeit mit dem Beweise des h. Anselm nichts anzufangen gewußt. Man beabsichtigt damit nicht zu behaupten, daß der anselmische Beweis an und für sich betrachtet als triftig anzuerkennen, wohl aber, daß er deßhalb nicht als werthlos zu verwerfen sei. Aber ist denn das in der Blüthezeit der Scholastik geschehen? Der h. Thomas redet in mehreren Werken von demselben, und überall zeigt er seine Unhaltbarkeit in solcher Weise, daß die tiefe Wahrheit, welche nichtsdestoweniger in ihm liegt, in helles Licht gesetzt wird[2]). Wenn das Dasein Gottes aus dem Begriffe von Gott erkannt werden soll, so muß es eine jener Wahrheiten sein, die durch sich selbst erkannt werden, und foglich der Satz: Gott ist — zu den Axiomen gehören, deren Wahrheit niemand bezweifeln kann, der den Gehalt der Begriffe, die in ihnen als Subject und Prädicat verbunden werden, erfaßt. Von hier also beginnt der h. Thomas die Lösung der Frage. Es kann sehr wohl geschehen, daß ein Prädicat im Begriffe des Subjects eingeschlossen sei, ohne daß deßhalb die Wahrheit des Satzes jedwedem ohneweiters einleuchte. Denn nicht jedweder hat von jedem Subject einen so vollkommnen Begriff, daß er alles, was in ihm eingeschlossen ist, durchschaue. So sieht z. B. auch der Ungelehrte ein, daß ein Ganzes größer ist, als jeder seiner Theile; aber nur der im Denken Geübte, daß die geistige Substanz nicht im Raume ausgedehnt ist.

Daraus möchte man glauben folgern zu dürfen, und hat man wirklich gefolgert, daß nach dem h. Thomas der ontologische Beweis nur nicht geeignet sei, die erste Erkenntniß Gottes zu ver-

[1]) Dogm. Erst. Bd. Methode. §. 19—25. Theologie d. Vorzeit. Bd. 1. n. 15. ff.
[2]) In l. 1. Dist. 3. q. 1. a. 2. Cont. Cent. l. 1. c. 10. et 11. Summa. p. 1. q. 2. a. 1. Am ausführlichsten: Quaest. disp. de verit. q. 10. a. 12.

mitteln, aber volle Kraft erhalte, wenn die Idee Gottes in uns zu einer gewissen Entwicklung gekommen sei. Indessen das ist ganz gewiß nicht die Ansicht des h. Lehrers. Er stellt den Satz auf: Gottes Dasein gehört zwar zu den Wahrheiten, die aus ihnen selbst erkannt werden können, aber nicht zu denen, die von uns also erkannt werden. Wenn man nun, um das Gegentheil zu behaupten, sich auf den Beweis des h. Anselm berufen wollte; so bemerkt der h. Thomas dagegen, erstlich, daß in diesem Beweise von dem Begriffe des absolut höchsten Wesens — quo majus cogitari nequit — ausgegangen werde. Nun leuchte es aber nicht jedem sogleich ein, daß Gott ein solches höchstes Wesen sei. Alle nämlich denken sich zwar unter Gott den Urheber und Beherrscher des Weltalls, daß er aber als solcher auch das absolut höchste Wesen, daß er unendlich ist, möchte nicht jedwedem ohneweiters einleuchten. Dies ist so wahr, daß manche Gelehrte und unter ihnen Hermes — wenngleich mit Unrecht — geläugnet haben, daß die Unendlichkeit Gottes durch die Vernunft erkennbar sei. Weil jedoch der h. Thomas dafür hält, daß sich aus dem Begriff des ersten Urhebers aller Dinge allerdings die absolute Vollkommenheit herleiten lasse; so würde dieses Hinderniß, das Dasein Gottes aus dem Begriffe zu erkennen, durch eine Entwicklung der Gotteserkenntniß allerdings gehoben werden. Aber darum entgegnet er ferner: wer diese Einsicht gewonnen hat, der erkennt doch immer nur, daß der Begriff Gottes als des ersten Wesens die Unendlichkeit, und deßhalb auch das Dasein einschließt; kann aber daraus nicht folgern, daß Gott sei, wofern es nicht schon gewiß ist, daß es ein unendlich vollkommnes Wesen in der Wirklichkeit gebe[1]). Durch die bloße Entwicklung der Idee Gottes gelangen wir immer nur zu der abstracten Erkenntniß, daß der Begriff des absolut vollkommnen Wesens die Wirklichkeit einschließe; um aber die concrete Erkenntniß des Daseins durch die Auffassung der Wesenheit Gottes zu haben,

[1]) Forte ille, qui audit hoc nomen Deus, non intelligit, significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint, Deum esse corpus. Dato etiam, quod quilibet intelligat, hoc nomine Deus significari hoc, quod dicitur, scilicet illud, quo majus cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus, Deum non esse.
Summa l. c.

müßten wir diese Wesenheit nicht durch das vermittelnde Denken und seine entlehnten Begriffe, sondern, wie die Seligen im Himmel, durch unmittelbare Anschauung kennen[1]). — Durch das also, was oben der h. Thomas über die Wahrheiten sagte, von welchen die einen für jedermann, die andern nur für Gelehrte aus ihnen selbst erkennbar seien; sollte nur gezeigt werden, daß eine Wahrheit in sich betrachtet unmittelbar gewiß sein könne, ohne es für uns zu sein. Der Schluß aber ist: so wie gewisse Axiome der Wissenschaft nicht allen, sondern nur den Unterrichteten durch sich selbst einleuchten; also wird auch die Wahrheit, daß Gott ist, nicht von uns, sondern von den Seligen, die das Wesen Gottes, wie es in sich ist, schauen, unmittelbar aus diesem erkannt.

Wenn wir aber, fährt der Heilige fort, zu dieser Anschauung gelangen, dann wird uns das Dasein Gottes so gewiß und noch viel gewisser sein, als es jetzt die ersten Grundsätze des Denkens sind. Dies also ist die Wahrheit, welche durch den anselmischen Beweis in's Licht tritt. Das Unendliche und Absolute ist darin von dem Endlichen und Relativen verschieden, daß in ihm das Dasein mit der Wesenheit nicht sowohl nothwendig verbunden, als vielmehr Eines ist. Hiedurch gelangen wir, vorausgesetzt, daß wir aus der Wirklichkeit des Relativen die Wirklichkeit des Absoluten erkannt haben, zu der fernern Einsicht, daß ein Nichtsein des Absoluten undenkbar ist[2]). Es beleuchtet aber der h. Thomas diese Wahrheit auch noch in anderer Weise. In gedoppeltem Sinne kann man sagen, daß eines Wesens Nichtsein undenkbar ist. Ein selbstbewußtes Wesen kann nicht denken, daß es nicht sei; weil es

[1]) Hoc, quod est esse, in nullius creaturae ratione perfecte includitur: cujuslibet enim creaturae esse est aliud ab ejus quidditate: unde non potest dici de aliqua creatura, quod eam esse sit per se notum et secundum se. Sed in Deo esse suum includitur in ejus quidditatis ratione; quia in Deo idem est quid est et esse . . . Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Sed in patria, ubi essentiam ejus videbimus, multo amplius erit nobis per se notum, Deum esse, quam nunc sit per se notum: quod affirmatio et negatio non sunt simul verae. De verit. l. c.

[2]) Ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi, quod sit Deus, et possis cogitari non esse: sed tamen ex hoc non sequitur, quod aliquis non possit negare vel cogitare, Deum non esse. Potest enim cogitare, nihil hujusmodi esse, quo majus cogitari non possit; ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse, quo majus cogitari non potest. In l. 1. Dist. 3. q. 1. a. 2. ad 4.

durch sein Denken selbst seines Daseins inne wird: aber es kann und muß doch, wenn es endlich ist, denken, daß es auch nicht sein könnte; denn es ist nicht, weil es in seinem Wesen liegt zu sein, sondern weil ein Anderer wollte und will, daß es sei. Mit der Erkenntniß aber, die wir von Gott haben, verhält es sich gerade umgekehrt. Es giebt keine Erfahrung oder andere Erkenntniß, mit welcher die Erkenntniß Gottes, wie mit dem Bewußtsein unsers Denkens die Erkenntniß unsers Daseins, verbunden wäre: die Erkenntniß des Daseins Gottes muß uns durch Denken über Anderes vermittelt werden, und darum ist der Zweifel, ob Gott sei, möglich. Haben wir aber Gott aus Anderm als das erste Wesen, durch das alles ist, erkannt; so sehen wir auch ein, daß es in seiner Natur liegt zu sein, und folglich sein Nichtsein undenkbar ist[1]).

Aber auch darauf macht der h. Thomas hier von neuem aufmerksam, daß man zu der Meinung, Gott werde unmittelbar aus dem Begriffe erkannt, verleitet wird, weil man den Begriff des Allgemeinen vom Begriff des Absoluten nicht unterscheidet. Auf die Einrede: Gott sei die Wahrheit; daß aber die Wahrheit sei, könne von niemand bezweifelt werden, entgegnet er: So wie es zwar unmittelbar gewiß ist, daß es Seiendes gebe, aber nicht auch, daß es ein Seiendes gebe, daß durch sich selbst und der Grund alles andern sei: so ist es auch unmittelbar gewiß, daß es Wahres gebe; aber daß es eine Wahrheit gebe, die als erste Wahrheit Grund alles Wahren sei, das muß erst durch Nachdenken, also die absolute Wahrheit aus der relativen erkannt werden[2]).

[1]) Obj. Verius esse habet Deus, quam anima humana. Sed anima humana non potest cogitare, se non esse. Ergo multo minus potest cogitare, Deum non esse.

Resp. Cogitare aliquid non esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut haec duo simul in apprehensione cadant; et sic nihil prohibet, quod quis cogitet, se non esse, sicut cogitat se aliquando non fuisse. Sic autem non potest simul in apprehensione cadere, aliquid esse totum et minus propria parte, quia unum eorum excludit alterum. Alio modo ita, quod huic apprehensioni assensus adhibeatur; et sic nullus potest cogitare, se non esse, cum assensu, in hoc enim, quod cogitat aliquid, percipit se esse.

De verit. l. c. ad 7.

[2]) Sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse; non autem est per se notum nobis, esse aliquod primum ens, quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat vel demonstratio probet: unde nec est per se notum veritatem omnium a prima veritate esse. Ibid. ad 3.

Zweites Hauptstück.

Von der Beschaffenheit Gottes.

943. Es wurde oben der viel verbreiteten Meinung gedacht, daß auf dem Wege, den die Vorzeit gegangen, höchstens eine allgemeine Ursache der Weltdinge, aber nicht der eine wahre Gott, welchen wir anbeten, erkannt werden könne. Als jene Punkte, die man von der kosmologischen Beweisführung ausgehend nicht begründen könne, werden insbesondere folgende angegeben: daß Gott absolut und unendlich, daß er nur Einer, daß er ein selbstbewußtes, von der Welt als ihr Schöpfer verschiedenes Wesen sei. — Weil wir sowohl über die Wesenheit und Vollkommenheiten Gottes, als auch über sein Erkennen und Wollen theils in diesem Werke, theils im ersten Bande der Theologie der Vorzeit schon manche Lehrpunkte, soweit es unser Zweck erheischte, behandelt haben: so werden wir uns hier auf die Prüfung der erwähnten Anklage beschränken, und somit untersuchen, ob man, die Denkweise der Vorzeit festhaltend, zu einer bestimmten und gewissen Erkenntniß der Absolutheit und Unendlichkeit, der Einheit und der Persönlichkeit Gottes gelange. Ueber die Schöpfung und die Verschiedenheit Gottes von der Welt wird in dem folgenden Hauptstücke die Rede sein.

I.

Gott ist das absolute Sein.

944. Es wurde bereits nachgewiesen (n. 544. ff.), daß die Scholastik die Absolutheit, die sie von Gott aussagte, scharf bestimmte, und dadurch den Mißverständnissen vorbeugte, die zu pantheistischen Vorstellungen verleiten. Hier haben wir darzuthun, daß sie diese Absolutheit nicht bloß behauptete, sondern auch begründete. Nur jenes Wesen ist seinem Sein nach absolut, dem das Sein nicht in Folge einer Beziehung, die es zu einem andern hat, sondern seiner selbst wegen zukommt. Die höchste Absolutheit

des Seins schließt demgemäß nicht bloß die eine und die andere, sondern jedwede derartige Beziehung aus. Die Substanz wird im Vergleich mit dem Accidenz absolut genannt, weil sie nicht wie dieses von der Beziehung zu einem andern, dessen Erscheinung sie wäre, abhängig ist; allein dies hindert nicht, daß ihr Sein dennoch durch ein Anderes, zu dem sie die Beziehung der Wirkung zur Ursache habe, bedingt sei. Das vollkommen Absolute hängt von keinem andern ab, ist also durchaus unbedingt und voraussetzungslos: und zwar muß es nicht bloß seinem Dasein, sondern auch seiner Beschaffenheit oder Vollkommenheit und endlich seinem Wirken nach unabhängig sein. — Halten wir diesen, nach Aller Eingeständniß ersten und eigentlichsten Begriff des Absoluten fest (n. 542); so bedarf es nur eines Rückblickes auf die ersten Beweise, die man für das Dasein Gottes führte, um sofort zu erkennen, daß es gerade die Absolutheit ist, welche durch dieselben erhärtet wird. Durch die Betrachtung des hinfälligen Seins der weltlichen Dinge wurden wir genöthigt, als ihren Grund ein Wesen zu denken, das nothwendig und zwar durch sich selbst nothwendig, also von jedem andern unabhängig sei, und selbst unbedingt alles andere bedinge. Wiederum konnten wir jenen Zusammenhang, in dem eine Ursache von der andern abhängig ist, nicht begreifen, ohne außer demselben eine Ursache zu setzen, die verursache, ohne verursacht zu werden, und kraft dieser ihrer Unabhängigkeit erste und somit voraussetzungslose Ursache sei. Wohin endlich führte das Nachdenken über die dem Wandel unterworfene Welt, wenn nicht zu einem Urheber aller Veränderung, der verändere, ohne verändert zu werden, und dies nur darum, weil er, wie in seinem Sein, so in seiner Thätigkeit von allem Andern frei sich selbst genügt? (n. 914).

945. Allein wenn die Absolutheit des Seins zunächst diese Unabhängigkeit bedeutet; so wird sie doch durch dieselbe nicht in erschöpfender Weise erklärt. Zu ihrer näheren Bestimmung bediente sich die Scholastik des Begriffes der lauteren Wirklichkeit (actus purus), den sie aus Aristoteles entnahm. Weil durch denselben von Gott alle Potenzialität ausgeschlossen wird; so haben wir zu betrachten, inwiefern ein wirkliches Wesen zugleich potenzial sein, mit der Wirklichkeit die Möglichkeit in sich vereinigen könne. Das Mögliche als solches kann nicht für sich, sondern nur in einem Wirklichen als in seiner Ursache sein: denn eben dadurch wird es wirklich, daß es nicht mehr bloß in seiner Ursache, sondern

in sich ist. (n. 567). Nun kann aber das Wirkliche in mehr als einer Weise Ursache sein, und folglich auch in mehr als einer Weise das Mögliche in sich enthalten. Zunächst ist es Ursache, indem es durch seine Thätigkeit irgend etwas außer sich hervorbringt; sodann dadurch, daß es in sich selbst etwas erzeugt, dabei sich theils thätig, theils leidend verhaltend; endlich dadurch, daß in oder aus ihm durch fremde Thätigkeit etwas wird, in welchem Falle es nur Ursache nach Weise des Stoffes, empfangendes Subject nämlich oder Substrat ist. Das Wirkliche also, das ein Mögliches hervorbringen kann, hat dieses als Mögliches in Folge eines thätigen Vermögens in sich, und das kann die Reinheit seines Seins ebensowenig, als das Wirken die Wirklichkeit trüben: aber ein Wirkliches, in dem oder aus dem etwas, sei es durch seine eigene, sei es durch fremde Thätigkeit, werden kann, ist durch ein leidendes Vermögen Grund dessen, was wird, und das ist es, was in sein Sein Potenzialität setzt. Ein solches ist unter einer Beziehung wirklich, unter anderer möglich.

Es kann aber ein Wesen durch sein leidendes Vermögen nicht bloß anfangen zu sein, was es nicht war, sondern auch aufhören zu sein, was es war; und am größten ist die Potenzialität, wenn dieser Wechsel des Seins und Nichtseins sich nicht auf Zustände und Eigenschaften beschränkt, sondern bis zum substanzialen Sein erstreckt. Diese volle Potenzialität finden wir in den Körpern, die auch ihrer Substanz nach verwandelt, also während sie der Wirklichkeit nach Körper dieser Art sind, der Möglichkeit nach zugleich Körper anderer Art genannt werden können. Die stofffreie Substanz aber kann nur unwesentlichen Veränderungen unterliegen. Nichtsdestoweniger muß auch ihr Wesen immer noch als ein potenziales bezeichnet werden. Jene Potenzialität nämlich, in Folge deren ein Ding aufhören kann zu sein, wird dadurch ausgeschlossen, daß mit der Wirklichkeit zugleich die Nothwendigkeit des Seins gegeben ist. Wenn nun aber ein Wesen nicht durch sich, sondern durch ein anderes ist, so ist diese Nothwendigkeit immer eine bedingte. Denn in sich, seinem Wesen nach, kann es sein und nicht sein, und somit ist auch in ihm, absolut zu reden, mit der Wirklichkeit die Potenzialität verbunden (n. 918).

946. Indem also Gott für reine Wirklichkeit erklärt wird, behauptet man von ihm sowohl gänzliche Unwandelbarkeit, als auch unbedingte Nothwendigkeit. Er kann weder werden, was er nicht ist, noch aufhören zu sein, was er ist, und das gilt nicht nur von

seiner wesentlichen Beschaffenheit, sondern auch von seiner Thätigkeit und allem, was in ihm ist. Dieses sein unwandelbares Sein ist aber auch ein absolut nothwendiges: weil ihm das Sein oder die Wirklichkeit Wesenheit ist.

Aristoteles behauptet diese reine Wirklichkeit Gottes, will sie aber sonderlicher Weise aus der Ewigkeit der Zeit und der Bewegung beweisen: Die Zeit, sagt er, kann nicht anfangen, weil jedem Zeitmoment nothwendig ein früherer vorhergeht, und ein späterer nachfolgt. Wenn aber die Zeit immer war und nie aufhört zu sein; so muß ebenso die Bewegung ohne Anfang und Ende sein. Denn ist auch die Zeit nicht die Bewegung selbst, so ist sie doch nicht ohne Bewegung. Diese Bewegung, die nothwendig immer war und immer sein wird, setzt also einen Beweger voraus, der nie anfing und nie aufhören wird zu bewegen, dem also die Thätigkeit wesentlich ist. Es muß aber ebenso in seinem Wesen liegen, da zu sein. Denn was seinem Wesen nach nur möglich ist, das ist nicht immer, sondern geht von der Möglichkeit zur Wirklichkeit über. Die Wesenheit des Weltbewegers ist also nicht, sein zu **können** (Vermögen zu sein), sondern zu **sein** (Wirklichkeit)[1].

Es bedarf kaum einer Bemerkung, daß die Scholastik mit dem Satze, Gott sei reine Wirklichkeit, nicht etwa auch die Begründung desselben aus Aristoteles entlehnte. Dieselbe ist in mehr als einer Beziehung durchaus verwerflich. Sie hebt von der irrthümlichen Behauptung an, daß die Zeit weder anfangen noch aufhören könne. Die Zeit ist, wie Aristoteles selbst lehrt, kein Ding an sich, sondern die in Theilen hinfließende Dauer der Dinge. Sie setzt also diese Dinge voraus, und wenn diese anfangen konnten und aufhören können zu sein; so kann es mit ihnen auch die Zeit. Der Grund aber, den Aristoteles für die Unmöglichkeit dieses Anfanges und Endes anführt, ist ohne alle Bedeutung. Dem gegenwärtigen Zeitpunkt, in welchem wir sind, konnte eine längere Zeit und folglich eine größere Anzahl von Zeitpunkten vorausgehen, insofern also die Welt und mit ihr die Zeit früher in's Dasein treten; und wenn die Welt aufhören würde, wäre doch immer eine längere Dauer derselben, und folglich nach dem letzten Zeitpunkte immer noch andere Zeitpunkte möglich. Dies ist das einzige, was man behaupten kann. Daraus folgt aber nicht, daß

[1]) *Ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις. Οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀΐδιος· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.* Metaph. l. 12. (11.) c. 6.

jedem Zeitpunkt, welcher als der erste betrachtet wird, andere vorhergehen mußten, sondern vorhergehen konnten, und daß ebenso jedem, der als der letzte anzusehen wäre, andere folgen könnten. Mit der Unterscheidung zwischen der wirklichen und möglichen Zeit fällt also der Satz, auf dem die ganze aristotelische Beweisführung ruht[1]).

947. Aber auch zugegeben, daß Zeit und Bewegung immer waren und sein mußten, so ließe daraus sich zwar folgern, daß auch der Urheber der Weltbewegung weder angefangen habe, noch aufhören könne zu sein und zu wirken, aber keineswegs, daß sein Wesen Dasein und Thätigkeit sei[2]). Lehrt ja Aristoteles selbst, daß die Himmel und Gestirne jedes von einem andern Geiste bewegt werden; es müßte also seine Folgerung, wenn sie richtig wäre, ebensowohl von diesen, als von Gott, deren erstem Beweger, gelten. Wirklich haben denn auch manche Gelehrten aus dieser Stelle abnehmen wollen, daß Aristoteles nicht bloß von Gott, sondern von allen immateriellen Substanzen behaupte, ihre Wesenheit selbst sei Wirklichkeit; um so mehr, als er gleich nachher aus der Nothwendigkeit des Seins auf die Immaterialität schließend, von diesen immateriellen Substanzen im Plurale redet[3]). Neuere Ausleger werden überdies in jenem Schlusse eine Bestätigung für ihre Meinung finden, daß bei Aristoteles das Mögliche (*δυναμει ὀν*) mit dem Materiellen zusammenfalle. Denn daß jene Substanzen immateriell seien, folgert er eben daraus, daß ihr Wesen nicht *δυναμις*, sondern *ἐνεργεια* sei.

---

[1]) Totus hic discursus (Aristotelis) revocatur ad illam propositionem, quod sine tempore non est prius et posterius, et ideo non potest dari initium temporis. Quae ratio quoad hanc ultimam valde frivola est, quia si modo nostro concipiendi loquamur, praeter prius et posterius reale imaginarium concipitur, et ita potuit tempus reale habere initium, ante quod non fuerit, illud vero ante non significat tempus reale, sed imaginarium tantum. Si autem loquamur secundum rem, ante hoc tempus praecessit infinita aeternitas, cui hoc tempus non semper coëxistit, et sic illud ante non dicit tempus prius, sed aeternitatem, quae in Deo praeexistit, quando tempus non erat. Itaque processus Aristotelis nec firmus est nec necessarius.

Suarez. Metaph. Index in Metaph. Arist. 1. 12. c. 6. Cf. 8. Thom. in eundem locum et in l. 8. Phys. lect. 2.

[2]) Suarez. Ibid.

[3]) Ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης. Ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴπερ γὲ καὶ ἄλλο τι ἀΐδιον. Ἐνεργείᾳ ἄρα. Ibid.

Um von diesem Letzten zu beginnen, so ist die erwähnte Meinung ganz richtig, wofern jedoch vom substanziellen Sein die Rede ist. Denn weil Aristoteles unter dem *δυναμει ὀν* nicht das logisch Mögliche oder Denkbare, sondern das real Mögliche versteht; so kann dasselbe immer nur ein Wirkliches sein, insofern aus ihm ein Anderes werden kann. Nur das Materielle aber ist ein solches Wirkliche, das zu einer andern Substanz werden kann. Es steht also in der That *δυναμις* für *ὑλη*, wenn es die Möglichkeit eines substanzialen Seins bedeutet. Aber es bedeutet eben nicht bloß diese, sondern auch die Möglichkeit accidentaler Veränderungen, und deßhalb ist es bei Aristoteles keineswegs auf das Materielle beschränkt. Dies geht schon zur Genüge aus dem hervor, was wir ihn oben (n. 565. ff.) zur Erklärung und Begründung der Eintheilung des Seins in wirkliches und mögliches sagen hörten. Er wies sie ebensowohl auf dem Gebiete des Geistigen als des Körperlichen nach, indem er schloß, daß ein Künstler, auch wenn er seine Kunst nicht übe, sie dennoch besitze, also üben könne. Und nennt er nicht den *νους* des Menschen, welchen er doch auf das Bestimmteste für eine immaterielle Substanz erklärt, *δυναμικος*, sofern er das Wissen noch nicht besitzt, aber empfangen kann?

Eben daraus läßt sich nun ferner abnehmen, daß er, ohne sich grell zu widersprechen, an der Stelle, die uns jetzt beschäftigt, nicht von allen immateriellen Substanzen zu reden beabsichtigen konnte. Daß er sich bald des Singulars, bald des Plurals bedient, ist nicht von großer Bedeutung. Denn es ist seine Gewohnheit, so lange er einen Punkt, den seine Frage einschließt, noch nicht behandelt hat, ihn auch in der Ausdrucksweise unentschieden zu lassen. Er würde sich aber, sagten wir, grell widersprechen, wenn er, was er hier vom Wesen des Urhebers der Bewegung sagt, von allen geistigen Substanzen behaupten wollte. Denn er folgert nicht bloß, daß diesem Beweger das Dasein, sondern auch, daß ihm das Bewegen, die Wirksamkeit, wesentlich sei. Nun lehrt er aber gleich nachher, daß Gott allein unbeweglich, daß er seinem Wesen nach nicht Vermögen zu erkennen, sondern Erkenntniß sei; während alle andern Wesen, auch die himmlischen Geister, von ihm bewegt, d. h. durch ihn als das höchste Wahre und Gute zum Erkennen und Wollen bestimmt werden. Er muß also auch in ihnen, um nicht mit sich selbst zu streiten, eine *δυναμις* anerkennen.

Nur dies läßt sich behaupten, daß der Beweis, welchen er führt, auch aus diesem Grunde verwerflich ist, weil er zu jenem

Schlusse, daß auch den Himmelsgeistern Sein und Wirksamkeit wesentlich sei, führen würde. Ueberdies kann gewiß nicht in Abrede gestellt werden, daß Aristoteles sowohl über das Wesen, als auch und besonders über den Ursprung der geistigen Substanzen sich bald unsicher und schwankend, bald sehr ungenügend ausspricht.

948. Er hätte aber, bemerken die Scholastiker weiter, aus seinen Prinzipien zu einer bessern Erkenntniß gelangen können. Denn er hatte ja bewiesen, was sehr einleuchtend ist, daß die vergänglichen Dinge ein unvergängliches Wesen als ihre Ursache voraussetzen. So konnte er also, ohne die Ewigkeit der Welt zu behaupten, seinen Beweis vielmehr also fassen: Entweder gab es immer vergängliche Dinge, und dann muß auch die unvergängliche Ursache derselben ohne Anfang sein; oder die im Wandel begriffene Welt hat einen Anfang gehabt, und dann muß ihr Urheber entweder ohne Anfang oder selbst hervorgebracht sein. Ist er aber selbst hervorgebracht, so kehrt in Betreff seiner Ursache die Frage wieder; und so findet der denkende Geist keinen Halt- noch Ruhepunkt, wenn nicht in der Annahme eines Wesens, das darum immer war, weil es durch sich und folglich seiner Wesenheit nach wirklich ist[1]). — Wie er ferner einsah, daß die himmlischen Geister zwar unaufhörlich thätig sind, aber doch zu dieser Thätigkeit durch Gott, das höchste Wahre und Gute, bewegt werden; so hätte er auch mit derselben Bestimmtheit die bedingte und unbedingte Nothwendigkeit des Seins unterscheiden sollen. Es kann etwas unvergänglich und insofern nothwendig, und dennoch verursacht sein; aber der erste Grund von allem muß, weil er durch sich ist, unbedingte Nothwendigkeit haben. — Daß endlich Gott weder durch sein eigenes, noch durch fremdes Wirken irgend einer Veränderung unterliege, und also auch in dieser Beziehung durch keine Potenzialität getrübte Wirklichkeit ist, hatte zwar Aristoteles bewiesen und wiederholt es auch an dieser Stelle, indem er Gott den Unbeweglichen nennt: aber er hätte daraus die über alle zeitliche Dauer erhabene Ewigkeit des göttlichen Seins und Wirkens erkennen sollen. In der That fanden wir auch bei ihm den Satz, daß das Unbewegliche und Unveränderliche nicht in der Zeit sei (n. 343); aber er verfolgt diesen Gedanken nicht so weit, daß er den wahren Unterschied zwischen dem Zeitlichen und Ewigen in's Licht setzte. Denn dieser besteht nicht darin, daß eine ewige Dauer ohne Anfang und Ende

[1]) Cf. S. Thom. et Suarez. ll. cc.

ist, sondern darin, daß es in ihr kein Früher und Später, keine Folge und keine Zunahme giebt; und hiedurch unterscheidet sie sich von der Dauer sowohl des beharrlichen, als auch des fließenden Seins, das nicht durch sich ist (n. 344. ff). Denn wo es keinen Ursprung des Seins, noch irgend welche Veränderungen desselben giebt; da kann es auch keine fortgesetzte, keine getheilte, noch theilbare Dauer, sondern nur eine alle Dauer in ununterbrochener Einheit umfassende Gegenwart geben[1]). Durch diese Auffassung der Ewigkeit Gottes hätte dann Aristoteles auch zur Einsicht gelangen können, daß wie die anfangende Welt keine andere Welt, auf welche sie folge, sondern ihren unerschaffenen Grund, so auch die anfangende Zeit keine andere Zeit, sondern die Ewigkeit zu ihrer Voraussetzung hat.

949. Aus dem Bisherigen ersieht man, daß auch der Begriff Gottes als der reinen Wirklichkeit durch die ersten Beweise für das Dasein Gottes seine Begründung erhielt. Aber dieser Begriff schließt noch andere Momente in sich, die viel mehr, als die bis jetzt betrachteten der Erörterung bedürfen. Im reinen Geiste können die intellectuellen Fähigkeiten nie in vollkommner Ruhe sein; nichtsdestoweniger fällt auch in ihm die Thätigkeit des Erkennens und Wollens nicht mit seinem Wesen zusammen; denn sonst wäre es, wie dieses, keinem Wandel unterworfen. Es muß also jene Thätigkeit aus dem Sein ihren realen Ursprung haben, und darum von ihm, wie seine Erscheinung, unterschieden sein. Ferner nehmen mit dem h. Thomas viele Gelehrte an, daß auch die Vermögen des Geistes in gewisser Weise aus dem Wesen entspringen, und also mit diesem nicht dasselbe, sondern seine erste und nothwendige Erscheinung sind. Endlich aber giebt es in allem Endlichen auch irgend einen Unterschied zwischen dem Dasein und der Wesenheit und — nicht zwar die Scholastiker, aber manche andere Philosophen, jene insbesondere, die dem Pantheismus huldigen — wollen auch diesen Unterschied auf das Verhältniß des Ursprunges gründen, indem sie das Dasein aus der Wesenheit hervorgehen, diese sich verwirklichen lassen. Es ist nun aber klar, daß durch jede dieser

---

[1]) Deus non habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest. quia haec sine tempore intelligi non possunt: est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens, in quo ratio aeternitatis consistit.

S. Thom. Cont. Gent. l. 9. c. 15. Cf. S. p. 1. q. 10. a. 1.

Unterscheidungen auch eine Potenzialität behauptet und folglich die lautere Wirklichkeit geläugnet wird. In einem Wesen, dessen Dasein von seiner Wesenheit verschieden ist, muß diese als Vermögen zu sein gedacht werden, wie immer man auch übrigens jene Verschiedenheit bestimmen möge. Und wenn aus der Wesenheit die Fähigkeiten hervorgehen, so ist sie wiederum als ein Subject, das Bestimmungen erhält, zu betrachten. Noch vielmehr aber findet das Verhältniß des Vermögens zur Wirklichkeit statt, wenn die Thätigkeit eines Wesens als Aeußerung seiner Kräfte anzusehen ist. So muß also von Gott, damit er nicht im Sinne der Alleinslehre reines d. h. unbestimmtes Sein, sondern im Sinne der Scholastik lautere Wirklichkeit sei, auch jede Art solcher Potenzialität ausgeschlossen sein. Daraus folgt aber, daß diese Vollkommenheit des göttlichen Seins jene höchste Einfachheit einschließt, über welche wir die Scholastik um so mehr vernehmen müssen, als sie dieselbe nicht nur nicht begründet, sondern auch unrichtig aufgefaßt haben soll. Denn mehr als einmal weist Günther tadelnd auf sie hin, und stellt ihr seine Theorie von dem absoluten Werden entgegen.

950. Hierher gehört zuvörderst jener bekannte, der Scholastik gewiß nicht eigenthümliche Satz: In Gott sind Sein und Wesenheit ununterschieden[1]). Wir haben gesehen, wie stark derselbe hervorgehoben wurde, um die Verschiedenheit des unerschaffenen und erschaffenen Seins zu behaupten: der Mensch ist nicht, weil er Mensch ist; aber Gott ist, weil er Gott ist; seine Wesenheit ist es, zu sein (n. 573.). Nun fragt es sich, wie dieser Satz erhärtet wurde. Der gewöhnliche, sehr einfache Beweis schließt sich unmittelbar an den Begriff des Unbedingten und Ersten an. Wenn in Gott das Sein von der Wesenheit verschieden wäre, so müßte es als die verwirklichte Wesenheit, oder wenn man will, als die Wirklichkeit der Wesenheit gedacht werden: denn ein anderes Verhältniß kann es zwischen Dasein und Wesenheit gewiß nicht geben. Eine Wesenheit nun, die nicht durch sich wirklich, nicht

[1]) Si ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est, quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo, quod illud, cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem.
S. Thom. S. p. 1. q. 3. a. 4. Cf. Cont. Gent. l. 1. c. 22. n. 3.

ihre Wirklichkeit selbst ist, kann nur durch ein anderes oder wenigstens nicht ohne ein anderes Wesen wirklich werden. Denn es wurde gezeigt, daß kein Ding sich rein aus sich selbst, d. i. ohne Einfluß von außen verändern kann: um wie viel weniger also kann es rein aus sich selbst zur Wirklichkeit, dem substanzialen Dasein, gelangen? Was aber seine Wirklichkeit durch ein Anderes hat, ist nicht durch sich; und was seine Wirklichkeit zwar aus sich, aber nicht ohne ein Anderes hätte, das wäre wenigstens nicht rein aus sich, nicht unbedingt und voraussetzungslos.

Aber diese Selbstverwirklichung ist auch darum in Gott undenkbar, weil er das erste Sein ist, jenes Sein, dem ebensowenig dem Grunde und der Natur, als der Zeit nach ein anderes vorhergeht. Bei der Selbstverwirklichung müßte die Wesenheit als ein Potenziales gedacht werden: offenbar könnte sie jedoch kein Mögliches sein, wie ein bloß Denkbares, das als solches Gegenstand der Macht eines Urhebers ist; sie müßte vielmehr als ein Mögliches gedacht werden, aus dem sich eine Wirklichkeit entwickelte. Ein solches Mögliche aber kann nicht für sich, sondern nur in einem andern schon Wirklichen sein; insofern nämlich entweder aus einem Wirklichen durch Umwandlung ein Anderes werden kann, wie die Pflanze aus dem Samen, oder in ihm etwas durch immanente Zeugung (Emanation) entspringt, wie nach der Ansicht vieler Gelehrten die Eigenschaften und Kräfte aus der Wesenheit. Von der ersteren Weise kann in unserer Frage nicht die Rede sein; weil ihr zufolge das erste Sein seine Möglichkeit in einem andern schon Wirklichen hätte, und durch Umwandlung dieses Wirklichen entstünde. Aber auch die zweite ist undenkbar; weil das, woraus ein Wirkliches, wenngleich durch innere Emanation hervorgeht, nothwendig schon selbst ein Wirkliches ist. So folgt denn, daß Gott nicht das erste Sein wäre, wenn seine Wesenheit nicht als solche das Sein einschlösse, und folglich sein eigentlichstes Selbst nicht Sein und Wirklichkeit wäre[1]).

[1]) Eo ipso, quod intelligitur aliquid ut resultans ab alio, concipitur unum ut radix alterius et sub ea ratione ut prius. Resultantia autem non potest esse nisi ab ente actuali et existente in rerum natura . . . . quia ab eo, quod nondum concipitur ut ens actu, non potest concipi aliquid dimanare, quod revera sit res actualis, ut in praesenti est divinum esse . . . . Si autem essentia divina concipitur ut actualis entitas, jam concipitur ut includens esse in rerum natura. Repugnat ergo concipere esse divinae naturae ut fluens a natura divina; ergo oportet illud concipere ut inclusum

951. Aber um darzuthun, daß diese Wirklichkeit durchaus rein und ungetrübt ist, bedarf es nun ferner des Beweises, daß es in Gott auch kein Werden oder Hervorgehen der Eigenschaften aus dem Wesen giebt. Wir könnten hier auf den schon erörterten Satz, daß Gottes Vollkommenheiten zwar unserm Denken, aber nicht auch ihrem Sein nach von der Wesenheit und unter sich verschieden sind, zurückweisen (n. 185.); allein es wird auch für die folgende Untersuchung über die Unendlichkeit Gottes von Bedeutung sein, dieselbe Wahrheit mit dem h. Thomas noch in anderer Weise zu begründen.

Wenn die Eigenschaften Gottes ihrem Sein nach mit der Wesenheit nicht Eines wären, sondern wie wir sie aus dieser begreifen, also aus ihr einen wirklichen Ursprung hätten: so müßten sie in Gott als etwas, das seine Wesenheit vervollkommnete und bestimmte, sein; wie wir sie denn auch als Vollkommenheiten und Bestimmungen der Wesenheit bezeichnen. Nun kann aber in Gottes Wesenheit, weil sie das Sein ist, nichts, was sie bestimmte und vervollkommnete, gedacht werden. Man bemerke, daß das Sein hier nicht im Gegensatz zu der Erscheinung, oder gar nach neuerem Sprachgebrauch im Gegensatze zum Dasein, sondern daß es vielmehr gerade für Dasein oder Wirklichkeit steht. Denn eben dieses wurde ja erwiesen, daß es Gottes Wesenheit ist, wirklich zu sein. Faßt man also das Sein in dieser eigentlichsten Bedeutung, so ist zwar ein Seiendes, aber niemals das Sein Subject, das durch Bestimmungen vervollkommnet wird[1]). Vollkommen ist ein Ding dadurch, daß es in der Wirklichkeit ist, was es sein kann. Bestimmungen also, die vervollkommnen, sind Grund der Wirklichkeit. Solcher Bestimmungen aber ist das Sein nicht fähig: denn es selbst ist ja Wirklichkeit, und als solche das Vollkommenste von allen; wird nicht vervollkommnet, sondern macht vollkommen. Oder ist nicht jedwedes dadurch unvollendet, daß es nur dem Vermögen nach ist, und also des Seins gebricht? und wird es nicht dadurch vollendet, daß es statt der bloßen Möglichkeit die Wirklichkeit, also das Sein empfängt? Somit verhält sich das Sein

---

essentialiter in ipsa seu quod perinde est, ut constituens ipsam in ratione talis essentiae, quod est esse de essentia ejus.

Suarez. De Deo. l. 1. c. 2. n. 6. Cf. S. Thom. Summa l. c.

[1]) Ipsum esse non potest participare aliquid, quod non sit de essentia sua: quamvis id, quod est, possit aliquid aliud participare, nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Divina autem

auch in den endlichen Dingen zu dem, wovon es ausgesagt wird, nie wie ein Empfangendes, sondern wie ein Empfangenes, welches dadurch, daß es in dem Subjecte ist, dieses wirklich macht[1]). Allerdings wird in den endlichen Dingen das Sein auch durch die Wesenheit bestimmt; aber das ist keine vervollkommnende, sondern eine beschränkende Bestimmung. Wenn ich sage: „Das Sein des Menschen" — so ist der Mensch es, der durch das Sein wirklich ist; das Sein aber ist durch die menschliche Natur insofern bestimmt, als es nur dieses, d. h. menschliches Sein ist. Ein solches Seiende nun kann nicht, insofern es (schon wirklich) ist, sondern insofern es nicht (wirklich) ist, Subject einer vervollkommnenden Bestimmung sein. Giebt es also ein Seiendes, welches das Sein selbst ist; so sind in ihm keine solche Bestimmungen denkbar.

952. Es ist nun nicht schwer, aus dem Gesagten auch die Wahrheit des letzten Satzes, daß in Gott die Thätigkeit nicht Erscheinung des Wesens, sondern das Wesen selbst ist, zu erkennen. Daß es in Gott kein zeitliches Entstehen oder Aufhören einer Thätigkeit geben kann, ist durch alles, was über sein unwandelbares und ewiges Sein gesagt wurde, hinlänglich erwiesen. Wir müssen also die Thätigkeit, von der die Rede ist, nicht mit jener, durch die in uns Gedanken oder Entschlüsse werden, sondern vielmehr mit dem ruhigen Betrachten der Wahrheit und dem schon entschiedenen Wollen vergleichen. Denn ganz gewiß kann es in Gott nur eine solche ruhige Thätigkeit geben. Von dieser also fragt es sich, ob sie, wie in uns zeitlich, so in ihm ewig aus seinem Wesen als dessen Erscheinung hervorgehe. Eine solche Thätigkeit verhält sich zur Kraft, die in ihr sich äußert, wie das Dasein zur Wesenheit: nicht als wenn auch das Dasein in irgend einem Dinge aus der Wesenheit hervorgehen könnte, sondern insofern die Thätigkeit die Wirklichkeit der Kraft, und das Dasein die Wirklich-

substantia est ipsum esse. Ergo nihil habet quod non sit de sua substantia: nullum ergo accidens ei inesse potest.

Cont. Gent. l. 1. c. 23. n. 1. Cf. Summa. p. 1. q. 3. a. 6. Secundo

[1]) Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum: unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens: cum enim dico esse hominis vel equi vel cujuscunque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud, cui competit esse.

Summa p. 1. q. 4. a. 1. ad 3. Cf. Quaest. disp. de pot. q. 7. a. 2. ad 9.

keit der Wesenheit ist. Die Wirklichkeit aber ist immer als die Vollendung und Vollkommenheit zu betrachten, sei nun das Vermögen, dem sie entspricht, Vermögen zu sein, oder zu thun. Nun wurde so eben gezeigt, daß es in Gott keine Vermögen giebt, die als Kräfte, Fähigkeiten, Eigenschaften von seinem Wesen unterschieden wären. Somit wäre seine Thätigkeit, wenn sie Aeußerung einer Kraft oder Fähigkeit wäre, (nicht bloß die Vollkommenheit, sondern auch) eine Vervollkommnung der göttlichen Wesenheit. Da nun aber diese Wesenheit gerade im Dasein und in der Wirklichkeit besteht, so ist in ihm eine Vervollkommnung, die Verwirklichung wäre, undenkbar. Das Wesen nämlich als das eigentlichste Selbst des Dinges ist das Erste in ihm, das von allem andern, was in ihm sein kann, vorausgesetzt wird. Ist nun dies Erste eben die Wirklichkeit, so schließt es von dem Dinge jede bloße Möglichkeit aus, und alle Verwirklichung, die ja immer ein Unwirkliches voraussetzt, ist in ihm unmöglich[1]).

953. In dieser ganzen Beweisführung tritt jener aristotelische Satz, von dem wir schon redeten: „Das Wirkliche und nicht das Mögliche ist das absolut Erste", — hervor, und der h. Thomas macht mehr als einmal darauf aufmerksam[2]). Es wurde aber auch schon gezeigt, daß durch diesen Grundsatz die theistische Speculation der pantheistischen auf das Schärfste entgegen tritt. Zwar will auch der Pantheist, daß Gott als das Sein selbst gedacht werde; aber damit Gott zugleich die Welt sein könne, muß er fordern, daß wir dies Sein zuerst als ein unentwickeltes oder potenziales denken, das sich selbst als Welt setzend zur Wirklichkeit gelange. Damit wird also das Unwirkliche zum absoluten Anfang gemacht. — Insbesondere aber sieht man hier, wie Hegel, indem er diese pantheistische Anschauung dialektisch rechtfertigen wollte, auf jene seine ersten Sätze über Sein, Nichts und Werden geführt wurde. Wenn Gott mit der Welt Eines ist, so muß es in ihm einen Prozeß des Werdens geben. Das Werden nun setzt das Nichtsein voraus, jedoch kein pures Nichts, sondern ein solches, aus dem etwas werden kann. Das Absolute somit als Anfang gedacht ist ein Sein, das noch nichts ist, und ein Nichts, das alles sein kann. Allein, was ist jenes Seiende, das nicht ist, weil es noch erst werden muß, und jenes Nichtseiende, das ist,

---

[1]) Cf. S. Thom. S. p. 1. q. 14. a. 1. Cont. Gent. l. 1. c. 45. Vergl. oben n. 556.

[2]) Summa p. 1. q. 3. a. 1. et 4. Cont. Gent. l. 1. c. 16. n. 2. c. 22. n. 4.

weil es werden kann, wenn nicht das Mögliche? Das Unrichtige also in Hegels Erklärung besteht darin, daß in ihr jenes Seiende, das nicht ist, und jenes Nichtseiende, das ist, verabsolutirt, und somit das Mögliche nicht als diesem oder jenem Wirklichen (im Gebiete der Endlichkeit) vorausgehend, sondern als der absolute Anfang alles Wirklichen gesetzt wird. Dahingegen ist bei Aristoteles und den Scholastikern das erste Sein eben dadurch das erste, daß in ihm nicht Sein und Nichtsein vereinigt, sondern alles lautere Wirklichkeit ist. —

954. Nichtsdestoweniger ist es gerade diese Lehre, deretwegen Günther die alte Philosophie für die Verirrung der neueren verantwortlich machen will. Wir werden ihn, wo von der Schöpfung die Rede sein wird, die eben betrachteten Sätze, daß in Gott weder vom Wesen das Vermögen, noch von diesem die Thätigkeit verschieden sei, beim h. Thomas rügen hören; bei anderer Gelegenheit aber, mit der Lehre des h. Augustin beschäftigt, erklärt er mit mehr Bestimmtheit, worin ihm das Uebel zu liegen scheint. Der h. Augustin handelt nämlich, — besonders in den Büchern über die h. Dreifaltigkeit — oft und ausführlich von der Unwandelbarkeit und Einfachheit des göttlichen Wesens. Nun behauptet Günther, daß „ein Gottesbegriff, der all' und jede Veränderung schlechtweg negire, nichts anders als der Gedanke des abstract Unveränderlichen, abstract Einfachen, daß er die höchste Abstraction selber sei. Es werde aber diese zugleich als das höchste Sein dargestellt, das alles Sein in sich fasse, so daß es außer ihm kein wahrhaftes Sein, sondern nur Nichtsein geben könne.“ Und so schließt er mit dem fragenden Ausrufe: „Wer kann in diesen Bestimmungen, die nichts besseres sind, als der hypostasirte Schematismus der logischen Begriffsmomente in seiner Uebertragung auf die Gottesidee, den Einfluß der platonischen Ideenlehre nach altem und neuem Style verkennen[1])?!“ —

So meint also Günther, das lautere und darum einfache Sein, von dem die kirchliche Vorzeit mit Plato und Aristoteles redet, falle mit dem reinen Sein der Identitätsphilosophie, die nichts anderes als das höchste Allgemeine ist, zusammen, und darauf beruht die ganze Anklage. Aus den eben mitgetheilten Beweisen geht aber das gerade Gegentheil, das wir auch die Scholastik wider

---

[1]) Eur. und Her. S. 288. Vergl. Ebend. 448. Vorsch. Bd. 2. S. 538—539.

Almarich sehr entschieden aussprechen hörten (408. 527.), hervor. Das reine Sein der Alleinslehre ist als Anfang und an sich betrachtet, das bestimmungslose, und erst durch den vollendeten Prozeß des Werdens, in dem es sich verwirklicht, das bestimmteste. Die lautere Wirklichkeit und Einfachheit aber, von der Augustin und Thomas reden, ist ein Sein, das von vornherein durch seine Wesenheit das allerbestimmteste, und deßhalb jeder Verwirklichung unfähig ist. Wie weit aber die Lehre von Gott als dem allein wahrhaft Seienden bei Augustin und den Scholastikern von jener Fassung, welche Plato's Gedanke in den pantheistischen Schulen erhalten hat, verschieden sei, haben uns Thomas von Aquin und Bonaventura selbst erklärt (n. 545. ff).

955. Wodurch aber glaubt Günther den Begriff der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes, den er bei Augustin fand, zu verbessern? Dadurch daß er von der göttlichen Unveränderlichkeit nicht jede Veränderung, vom göttlichen Sein nicht jedes Werden, und somit auch von der Einfachheit nicht jede Unterschiedenheit ausschließt. Es liegt das in den angeführten Worten, war aber vorher von Günther mit mehr Bestimmtheit ausgesprochen: „Das schlechthin Unveränderliche konnte dem Augustinus keinen Anhaltspunkt darbieten, um die Idee der Veränderung (des Werdens aus der Idee des Unveränderlichen dialektisch abzuleiten. Von der Idee der göttlichen Trias aber kann nicht alles und jedes Werden ausgeschlossen werden, ohne das Abhängigkeitsverhältniß der einzelnen Momente an ihr zu umgehen[1])." Und später: „Unter der wahren Ewigkeit kann nichts anders gedacht werden, als die Macht des absoluten Prinzips: Sich durch sich selber offenbar zu werden. Dieses durch sich schließt aber das Werden nicht nur nicht aus, sondern vielmehr ein, ohne daß hiemit dies Werden mit dem Werden relativer Prinzipe identifizirt sein müßte. Es ist jenes ein absolutes Werden, weil es Werden des Absoluten in seiner (sogenannten) Aseität ist. Diese ist daher als die einzige Voraussetzung für jenes Werden, aber auch als eine solche zu denken, die durch sich sich selber aufgehoben hat und daher als eine immerdar aufgehobene, d. h. als eine Voraussetzung, die als solche faktisch nie bestanden hat, festzuhalten ist"[2]).

Aber ist es wahr, daß die kirchliche Vorzeit wegen der Einfachheit und Unveränderlichkeit, die sie von Gott behauptete, alles

---

[1]) Eur. und Her. S. 282. [2]) Ebend. R 511.

und jedes Werden in ihm geläugnet habe? Die Väter und Theologen des Abendlandes werden freilich nicht gestatten, daß man, sei es von den göttlichen Personen, sei es von irgend etwas, das in Gott ist, das Fieri aussage; aber insofern unser Werden nicht, wie das lateinische Wort ein Gemachtwerden, sondern überhaupt nur das Entstehen oder Entspringen bezeichnet; so bedarf es doch gewiß keiner Nachweisung, daß auch die alte Theologie in der h. Dreifaltigkeit ein ewiges und absolutes Werden annahm. Oder hat sie nicht den wahren und realen Ursprung der Personen, das Gezeugtwerden des Sohnes, das Gehauchtwerden des Geistes gelehrt? Aber sehen wir, ob auch, abgesehen von dem Verhältniß der göttlichen Personen zu einander, von Gott in irgend einem Sinne absolutes Werden ausgesagt werden könne. Günther meint, daß die Vorzeit zu der Auffassung der göttlichen Einfachheit, die er für übertrieben hält, durch die Lehre Plato's von dem Unveränderlichen verleitet worden sei. Nun hörten wir aber den h. Thomas gerade im Gegentheil die aristotelische Erklärung: Gott sei der durchaus Unbewegliche, — mit der platonischen: Gott sei der sich rein aus sich selbst Bewegende — verbinden und aussöhnen. Wir dürfen nämlich das göttliche Sein nicht in einer Ruhe, die thatlos wäre, denken. Weil Gott durch sich ist, jedes Sein aber thätig ist; so ist er nicht blos ewig die vollste Wirklichkeit, sondern auch die reinste Thätigkeit. Insofern man also den Begriff der Bewegung nicht auf die Thätigkeit beschränkt, der ein Leiden im Bewegten entspricht, sondern auf alle Thätigkeit und namentlich auf jene des Erkennens und Wollens ausdehnt, kann und muß man sie auch von Gott aussagen (n. 916). Aber muß man nicht gerade deßhalb auch die Bewegung im passiven Sinne, also das Werden von ihm läugnen? Es scheint. Denn Gott kann nicht nur nicht von Andern, sondern auch nicht von sich selber leiden, und es ist eben dies, was Aristoteles, wie wir sahen, wollte, Gott kann durch seine Thätigkeit nicht verändert werden. Indessen ist doch auch diese immanente Thätigkeit in Gott nicht als eine unwirksame und, möchte ich sagen, unfruchtbare zu denken. Ist ja durch sie in ihm jener Reichthum der Erkenntniß und jene Fülle der Liebe, wodurch er selig ist. Insofern man also nur ausdrücken will, daß gewisse Vollkommenheiten in Gott (nach unserer Weise zu denken) in Folge seiner Thätigkeit sind, könnte man auch immer, wie von einer absoluten Bewegung, so von einem absoluten Werden reden. Es giebt nämlich Vollkommenheiten, die wir als mit dem

göttlichen Sein gegeben denken, wie die Unermeßlichkeit, Ewigkeit, Unendlichkeit, und es giebt Vollkommenheiten, die in Gott durch sein ewiges Wirken sind, Weisheit, Liebe, Seligkeit[1]).

Aber nun darf hier ein Unterschied von der größten Bedeutung nicht übersehen werden. Von den göttlichen Personen bekennen wir dem Glauben gemäß einen wirklichen Ursprung, und darum auch einen wirklichen Unterschied, eine reale Mehrheit, die ganz unabhängig von unserm Denken da ist. Aber wenn wir die göttliche Wesenheit als Grund gewisser Vollkommenheiten bezeichnen, wenn wir sodann zwischen ihr und der Thätigkeit Gottes unterscheiden; so dürfen wir deßhalb kein wirkliches Entspringen der Vollkommenheiten aus der Wesenheit, noch auch einen wirklichen, wenngleich ewigen Uebergang vom Vermögen zum Thun, vom Sein zum Erscheinen annehmen. Ebenso verhält es sich nun aber auch mit jenen Vollkommenheiten, die wir als abhängig von seiner Thätigkeit denken, der Weisheit, Liebe und Seligkeit. Man kann keinen wirklichen Ursprung derselben behaupten. Wofern man also glaubt, aus dem angegebenen Grunde auch hier das Wort Werden gebrauchen zu dürfen; so darf man doch deßhalb in Gott kein Werden, das Verwirklichung und Entwicklung wäre, denken. Weil wir Gott nicht, wie er in sich selbst ist, mit einem entsprechenden Gedanken auffassen, noch mit einem Namen nennen können; so müssen wir uns mehrerer bedienen, welche das eine absolute Wesen in vielfacher Beziehung ausdrücken. Aber wir dürfen deßhalb diese Namen nicht in ihrer eigenthümlichen und immer beschränkten Bedeutung auf Gott übertragen, und dadurch die Verschiedenheit, die in unsern Begriffen ist, in Gott denkend eine reale Mehrheit in ihn setzen.

956. Wir haben alles dies keineswegs gesagt, um den Gebrauch des Wortes Werden zu rechtfertigen oder zu begünstigen, sondern nur um zu zeigen, daß der wahre Gedanke, der zu demselben etwa veranlassen könnte, in der alten Theologie anerkannt, zugleich aber der irrthümliche, der leicht mit ihm verbunden wird, ausgeschlossen war. Weil wir nun aber jenen wahren Gedanken in anderer Weise sehr gut ausdrücken können; so ist es gewiß nicht räthlich, eine Bezeichnung, die so leicht mißverstanden würde, in die Theologie einzuführen. — Irrthümlich, sagen wir, würde es sein, wenn man mit dem Worte Werden den Gedanken an

---

[1]) Theologie der Vorzeit. Bd. 1. n. 141.

eine wenngleich ewige Verwirklichung oder Entwicklung verbände, und dies ist es, worauf wir Günther gegenüber dringen müssen. Durch die mitgetheilten Beweise begründete man ehemals die Einfachheit des göttlichen Wesens, die ein solches Werden ausschließt; war aber sodann bemüht, zu zeigen, wie diese reale Einfachheit des göttlichen Wesens mit der realen Mehrheit der Personen bestehen könne. Dahingegen redet Günther durchaus so, als wenn die reale Verschiedenheit der Personen unter sich eine Verschiedenheit derselben von dem Sein, und ebenso einen Unterschied zwischen dem Sein, Dasein und Wirken Gottes voraussetze.

Das Hervorgehen der Personen stellt er als einen Prozeß dar, durch welchen das göttliche Sein, das vor oder ohne denselben unbestimmt sei, bestimmt (differenzirt) werde, und läßt darum Gott durch die Thätigkeit, durch welche in ihm die Personen ihren Ursprung haben, sich verwirklichen, vom Sein in's Dasein treten[1]). Es wird also hier zwischen dem Sein (nach dem alten Sprachgebrauch Wesenheit) als dem unbestimmten Grund, und dem Dasein, das in den Personen eine dreifache Form und dadurch seine Bestimmtheit erhalten soll, unterschieden. Zwar versteht nun Günther unter dem Dasein die Erscheinung des Seins; aber davon abgesehen, daß diese Verwechselung des Daseins und der Erscheinung ganz und gar nicht zu rechtfertigen ist (n. 580.), wird durch sie die Sache um nichts besser. Wenn Dasein Erscheinung des Seins ist, so hört freilich der Begriff der Selbstverwirklichung auf, durchaus widersinnig zu sein; aber deßhalb kann er, auch bei solcher Voraussetzung, noch nicht auf Gott übertragen werden. Denn es wird dann eine eigentliche

[1]) Von dem „Prozeß der Selbstverwirklichung" des absoluten Prinzips, der zugleich „Prozeß seiner auszuwirkenden Persönlichkeit" sein soll, redend, erklärt er zuerst, daß in dem absoluten Sein „die Differenzirung" oder „Urscheidung" nicht, wie im geschaffenen Geiste, durch Reception und Reaction, sondern durch „die Potenzirung (Verdoppelung und Verdreifachung) des Prinzips selber" geschehe, und fährt dann fort: „Durch diese Einerleiheit (Identität, nicht Unität) im Wesen (Sein) und diese Verschiedenheit in der Form (Dasein) wird das Dasein Gottes als ein ewiges und insofern auch als unmittelbares bestimmt; aber auch zugleich als ein von Ewigkeit, d. h. schlechthin vermitteltes, weil diese Vermittelung des unbestimmten Seins zum Wesen (bestimmten Sein) nichts für sich voraussetzt, als das absolute Sein selber, (eine Voraussetzung, die nur als eine immerdar vom absoluten Prinzipe aufgehobene und insofern leere Voraussetzung gedacht werden kann)". Vorsch. Bd. 2. S. 537.

Erscheinung, eine aus dem Sein hervorgehende und es bestimmende Thätigkeit, also ein Unterschied zwischen dem Sein oder der Wesenheit Gottes und der Thätigkeit nebst deren Wirkung (den Formen des Daseins) behauptet. Weil dies als ein ewiger Prozeß gedacht wird; so wird, wie auch Günther mit aller Bestimmtheit erklärt, jede zeitliche Veränderung, jeder zeitliche Anfang einer Verwirklichung ausgeschlossen. Das göttliche Sein war nie unbestimmt, es ist, in seiner Unbestimmtheit betrachtet, die durch jenen ewigen Prozeß ewig aufgehobene Voraussetzung der göttlichen Wirklichkeit. Aber dies hindert durchaus nicht, daß in solcher Theorie ein wirkliches Hervorgehen der Thätigkeit aus dem Sein, ein realer Uebergang vom Vermögen zum Thun, und ebenso ein wirkliches Werden dessen, was die Thätigkeit zur Verwirklichung Gottes setzen soll, der Formen seines Daseins, behauptet werde. Auch der Sohn geht nach der Glaubenslehre ewig aus dem Vater, und der Geist ewig aus dem Vater und dem Sohne hervor, und doch ist dies Hervorgehen ein realer Ursprung, und setzt deßhalb auch eine reale Vielheit in Gott. Wenn also Günther sagt, daß der Unterschied zwischen dem unbestimmten Sein und dem Dasein in Gott nur ein gedachter sei[1]; so kann er damit nur jenen zeitlichen Anfang der Verwirklichung ausschließen, nur sagen wollen, daß wir zwar das Sein Gottes als ein unbestimmtes denken, daß es aber nie unbestimmt gewesen, keineswegs aber die Verwirklichung selber als eine nur gedachte, nicht reale bezeichnen wollen; um so mehr, als ja bei ihm der Prozeß, durch welchen das Sein Gottes bestimmt werden soll, mit jenem, durch den die Personen in ihm hervorgehen, einer und derselbe ist. Dieser aber enthält ohne Zweifel einen realen Ursprung, und hat daher eine reale Mehrheit zur Folge.

---

[1]) Ist ein Lebensprinzip durch oder aus sich selber offenbar, so läßt sich zwischen Sein und Bewußtsein desselben gar kein Intervallum mit Grund ansetzen. Mit andern Worten heißt dies: Das Prinzip (als Ansich oder unbestimmtes) ist als die Voraussetzung zwar, aber auch als die immerdar aufgehobene Voraussetzung für seine Selbstbestimmtheit (Persönlichkeit) anzusehen. Daraus folgt aber noch gar nicht, daß diese Voraussetzung (das Ansich) eine nichtige deßhalb sei, weil sie eine bloß formale (gedachte) ist. Denn wäre sie schlechthin nichtig, so wäre auch die Selbstbestimmtheit (als eine Bestimmtheit aus und durch sich) eine nichtige, und in diesem Falle entweder als eine gegebene schlechtweg, oder als eine abhängige von fremdem Sein zu denken. Lydia. 1849. S. 395.

957. Darin liegt denn auch die große Abweichung der Lehre Günther's von jener der Vorzeit, daß er die Personen in Gott als Formen, wodurch das Sein Gottes seine Bestimmtheit erhalte, angesehen wissen will. Wir fragen nicht, wie diese und so manche anderen mit ihr verbundenen Erklärungen mit der Glaubenslehre von der göttlichen Dreifaltigkeit übereinstimmen; — weil diese Frage eine ausführliche theologische Untersuchung erfordern würde: nur darauf richten wir hier unsere Aufmerksamkeit, daß nach Günther das Sein oder die Wesenheit Gottes nicht von vornherein bestimmt und wirklich, sondern zuerst ein unbestimmtes Ansich ist, das durch einen Prozeß verwirklicht wird. Das Dasein (und folglich die bestimmte Wirklichkeit) soll nur insofern ein unmittelbares sein, als es ein ewiges, und nicht, weil es kein vermitteltes, sondern schlechthin gegebenes ist. Diese schlechthinnige Gegebenheit erklärt Günther vielmehr für undenkbar, weil „der Akt, wodurch ein Sein ursprünglich gesetzt wird, zugleich der Akt wäre, wodurch dasselbe zersetzt (differenzirt) wird"[1]. Dahingegen behauptete die alte Philosophie und Theologie, daß Gott als der durch sich Seiende nicht etwa dadurch von dem Geschaffenen sich unterscheide, daß er sich selbst bestimme und verwirkliche, sondern dadurch, daß, was in ihm als das Erste gedacht werden muß, nicht unbestimmtes Sein, sondern Dasein, Wirklichkeit, und deßhalb auch absolute Bestimmtheit ist; während es in dem, was nicht durch sich ist, das Vermögen zu sein, nicht wirkliches Sein oder Dasein ist. Wie also in diesem dem Thun das Vermögen zu wirken, als ein Thunkönnen, aber Nichtthun; also geht in ihm auch dem Dasein ein Daseinkönnen, aber Nichtdasein vorher. Wenn, wie Aristoteles meinte, ein endliches Wesen ohne Anfang in der Zeit wäre; so würde in ihm die ohne Wirklichkeit betrachtete Wesenheit, das Seinkönnen, eine ewig aufgehobene, aber darum nicht weniger nothwendige Voraussetzung sein. Von einem solchen ewigen Wesen unterscheidet sich aber der wahrhaft Ewige nicht dadurch, daß er selbst jene Voraussetzung aufhebt, sich ewig selbst verwirklichend, sondern dadurch, daß es in ihm keine solche Voraussetzung giebt. Und dies dürfen wir mit der alten Schule, so zuversichtlich es Günther, auch hierin Hegel beistimmend, für undenkbar erklärt, deßhalb behaupten, weil jener Satz des Aristoteles: das Erste von allem ist das Wirkliche, eine einleuchtende Wahrheit ist, dahingegen die Selbstverwirklichung in der Ewigkeit ebenso unmöglich ist, als in der Zeit (n. 950.).

[1] Lydia a. a. O.

Aus dem Gesagten werden nun unsere Leser auch ohne Schwierigkeit abnehmen, weßhalb wir uns oben gegen den Gebrauch, die göttliche Einfachheit als organische Einheit zu bezeichnen, ausgesprochen haben (n. 640.). Es war nicht unsere Absicht zu tadeln, daß man, um die göttliche Einheit zu erklären, auf die organischen Wesen hinweise; sei es um zu zeigen, daß, wo Leben ist, auch sehr Verschiedenes in vollkommnerer Weise zu Einem wird, als in den unorganischen Gebilden gleichartige Massen; sei es auch, um in den Organismen, als den vollkommneren Geschöpfen, Analogien für das göttliche Leben und selbst für die Dreieinigkeit Gottes zu suchen. Was wir glauben mißbilligen zu müssen, ist, daß man die Einheit Gottes, um ihre Eigenthümlichkeit zu bezeichnen, eine organische nenne. Damit eine solche Benennung Statt haben könne, ist freilich nicht vonnöthen, daß der Begriff der organischen Einheit mit allen Merkmalen, die er enthält, wenn wir durch ihn Naturwesen denken, auf Gott übertragen werden dürfe: — denn dann würden wir über das göttliche Leben gar nicht denken noch reden können. Aber es darf doch auch der Begriff nicht so unbestimmt gefaßt werden, daß man unter organischer Einheit nichts anders, als eine vollkommne Einheit oder die Einheit des Lebendigen ohne alle nähere Bestimmung verstehe. Das eine wesentliche Merkmal, welches mit Recht als der Grund der übrigen und deßhalb als das erste betrachtet wird, muß, damit jene Benennung wahr sei, festgehalten werden können. Dieses aber besteht darin, daß eine reale Vielheit durch den lebendigen Grund, aus dem sie sich entwickelt, zur Einheit des Seins und Wesens zusammengehalten oder besser: bestimmt wird. — Es giebt nun in Gott eine Vielheit von Sein, Vermögen und Wirken, von Wesenheit und Eigenschaften; aber diese Vielheit ist keine reale, noch ihr Grund ein solcher, aus dem sie sich in realer Weise entwickelte. Ist aber diese Entwicklung und jene Einheit nur eine virtuale, was heißt denn das anders, als: unter unsern Gedanken über Gott, aber nicht in Gott selbst, besteht ein dem organischen ähnlicher Verband? Was wir als eine Mehrheit denken, das ist in Gott Eines, und was wir als Folge oder Entwickeltes bezeichnen, das ist in Gott unmittelbar mit seiner Wesenheit gegeben. — Es giebt jedoch auch eine reale Vielheit in Gott, nämlich jene der Personen: aber hat diese Vielheit einen gemeinsamen Grund, aus dem sie hervorgehe und deßhalb zur Einheit bestimmt werde? Mit nichten. Der Vater hat keinen Grund; er aber ist der Grund des

Sohnes und im Verein mit ihm des h. Geistes. Wollte man also von einer Mehrheit reden, die einen gemeinsamen Grund habe; so müßte man den Vater als diesen Grund, und den Sohn und h. Geist als die Mehrheit betrachten. Aber das Verhältniß des Vaters zum Sohne und des Vaters und Sohnes zum h. Geist ist Grund der Verschiedenheit der göttlichen Personen, und nur insofern Grund ihrer Einheit, als der Vater in der Zeugung dem Sohne, und Vater und Sohn in der Hauchung dem h. Geiste die Wesenheit, das absolute Sein, mittheilen. Durch diese Wesenheit haben die Personen Einheit, aber nicht, weil sie sich aus ihr entwickeln, sondern weil sie jede diese der Zahl nach eine Wesenheit sind. Es darf also die Wesenheit nicht als der gemeinsame Grund, aus dem die göttlichen Personen — (durch einen Prozeß der Selbstbestimmung oder Differenzirung des Seins) — hervorgingen, und deßhalb ein organisches Ganze bildeten, dargestellt werden. Dies aber ist es, was bei Günther und manchen Anderen geschieht.

II.

Gott ist unendlich.

958. Die Weise, in welcher wir oben den h. Thomas die Lauterkeit des göttlichen Seins begründen hörten, könnte bedenklich scheinen. Denn wie einerseits gesagt wurde, daß das Sein (die Wirklichkeit) keine Bestimmungen, die vervollkommnen, erhalten könne; so wurde andererseits behauptet, daß es jedoch für beschränkende Bestimmungen empfänglich, und in den Dingen eben deßhalb verschieden sei, weil es in jedwedem durch die Wesenheit beschränkt werde (n. 951.). Dürfte das also nicht verleiten, sich eben das absolute Sein in den Dingen, als durch Beschränkung bestimmt zu denken?

Auf diese Einrede können wir nicht besser antworten, als durch die Erörterung des Beweises, den der h. Thomas für die Unendlichkeit Gottes führt. — Man kann ein Wesen schon deßhalb vollkommen nennen, weil alles, was dem Vermögen nach in ihm liegt, entwickelt ist: aber das ist eine relative, von der Natur eines jeden Dinges abhängige Vollkommenheit. Absolut vollkommen ist nur jenes Wesen, dem nichts gebricht, was als Sein und Wirklichkeit gedacht werden kann, also das Unendliche. Von demjenigen

nun, in welchem Wesenheit und Sein dasselbe sind, muß die Vollkommenheit, sowohl in dem einen, als in dem andern Sinne ausgesagt werden. Es ist in ihm keine Entwicklung denkbar; — dies wurde oben daraus gezeigt, daß das Sein überhaupt keiner verwirklichenden Bestimmungen fähig ist: — es muß aber auch alle denkbare Vollkommenheit umfassen, und dies wird daraus erkannt, daß jenes Sein, welches mit der Wesenheit eines und dasselbe ist, auch keine beschränkenden Bestimmungen zuläßt.

Dasjenige, was vervollkommnende Bestimmungen erhalten kann, muß um so unvollkommner sein, je weniger es bestimmt ist, Denn inwieweit es ohne Bestimmungen ist, insoweit ist es ohne Wirklichkeit. Jedoch kann es, auch ohne jegliche Bestimmung gedacht, kein pures Nichts sein, weil das schlechthin Nichtseiende aller Bestimmungen unfähig ist: es muß Vermögen und zwar nicht bloß gedachtes, sondern reales Mögliche sein. Doch kann ein Solches ohne alle Bestimmungen als pures Vermögen nicht für sich in der Wirklichkeit dasein: weil ohne alle Bestimmungen sein dasselbe wäre, als ganz unwirklich sein. Dieses Mögliche, das nur in den Körpern sich findet, liegt also nach dem Ausdruck des h. Augustin dem Nichts zunächst (n. 670). — Umgekehrt muß dasjenige, welches durch Bestimmungen beschränkt wird, um so reicher an Realität sein, je mehr es ohne Bestimmungen ist. Und man bemerke, daß ein Solches sich zu dem, wodurch es bestimmt wird, nicht wie das Vermögen zur Wirklichkeit, sondern umgekehrt wie das Wirkliche zu dem Vermögen verhält. Es läßt sich dies auch aus den Erklärungen, wodurch wir diese Wirklichkeit bestimmen, erkennen. Die Seele ist wie jede Form in dem Körper als seine Wirklichkeit; um also ihre Eigenthümlichkeit, durch welche sie von den übrigen Formen verschieden ist, zu bestimmen, sagen wir, daß sie die Wirklichkeit eines organischen oder des Lebens fähigen Körpers sei; denn durch die Beseelung hat ein solcher Körper das ihm entsprechende Sein, das Leben. Das differenzirende also ist in dieser Erklärung das Potenziale, der Leib[1]). Und gewiß ist das Sein der Dinge — (im Gegensatz zur bloßen Möglichkeit, als das wirkliche Sein gefaßt) — dadurch bestimmt und unter-

---

[1]) Non sic determinatur esse per aliud, sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur, quod anima est actus corporis physici organici.
S. Thom. Quaest. disp. de pot. q. 8. a. 2. ad 9.

schieden, daß es die Wirklichkeit dieses oder jenes möglichen Wesens ist. Giebt es also ein Wesen, in welchem das Sein nicht die Wirklichkeit einer möglichen Wesenheit, sondern die Wesenheit selbst ist; so ist in ihm das Sein ohne beschränkende Bestimmung, also unumschränkt, unendlich[1]). Demjenigen, das als Vermögen ohne Bestimmung (pura potentia) ist, steht also der, welcher als Wirklichkeit ohne Bestimmung (actus purus) ist, wie das absolut Vollkommne dem möglichst unvollkommnen gegenüber: und dies darum, weil die Bestimmungen, welche das Vermögen erhält, Sein verleihen, die Bestimmungen aber, welche die Wirklichkeit erhält, das Sein beschränken. Demgemäß ist das göttliche Sein, weil es ohne Potenzialität ist, zugleich das bestimmteste und das unumschränkte: es ist das bestimmteste, weil nichts in ihm zu entwickeln ist, oder vielmehr alles von vornherein wirklich, nichts durch Entwicklung verwirklicht ist; es ist das unumschränkte, weil es nicht die Wirklichkeit von diesem oder jenem, sondern die in und durch sich selbst subsistirende Wirklichkeit ist.

959. Wenn in dem Gesagten auch dieses enthalten ist, daß die Potenzialität der Beschränktheit des Seins entspricht, und folglich eines Wesens Sein in dem Maße weniger beschränkt ist, als es jener Bestimmungen, die verwirklichen, weniger fähig ist[2]): so findet dieser Grundsatz in allem, was wir von den Dingen durch Beobachtung und Nachdenken wissen, seine Bestätigung. Die Beschränktheit der Wesen offenbart sich in ihrer Weise zu sein und in ihrer

---

[1]) Materia perficitur per formam, per quam finitur, et ideo infinitum secundum quid, quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti, est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur: unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam habet rationem perfecti. Illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet (n 951). Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est, manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Summa. p. 1. q. 7. a. 1. Cf. Cont. Gent. l. 1. c. 43. n. 2. 5.

[2]) Tanto actus aliquis est perfectior, quanto minus habet potentiae permixtum: undo omnis actus, cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis: cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. Deus autem est actus purus absque potentia: est igitur infinitus.

Cont. Gent. l. c. n. 4.

Wirksamkeit. Die Weise zu sein wird vornehmlich in Bezug auf Zeit und Raum betrachtet. Der Körper also, in dem wir die größte Potenzialität finden, ist auch in seinem Dasein durch Zeit und Raum am meisten beschränkt. Er ist bis in sein innerstes Wesen potenzial, weil dies Wesen selbst aus Theilen besteht, von denen der eine des andern, um dasein zu können, bedarf. In eben dieser Zusammensetzung seines Wesens liegt aber der Grund, weßhalb er nur durch Vertheilung seiner selbst im Raume gegenwärtig sein kann und deßhalb von ihm umgränzt ist. Seine Potenzialität tritt ferner darin hervor, daß er Bestimmungen erhalten kann, die nicht bloß Zustände und accidentale Beschaffenheiten, sondern ein neues substanziales Sein begründen. Weil er aber kein neues substanziales Sein empfangen kann, ohne das, welches er hat, zu verlieren; so ist er durch eben diesen Wechsel der Bestimmungen auch seiner Dauer nach der Beschränkung unterworfen. — Wenn dagegen der Geist vermöge der Einfachheit seines Wesens auf vollkommnere Weise im Raume gegenwärtig ist; so ist doch auch sein Dasein im Raume beschränkt, weil er immer nur in einem bestimmten Raume sein kann: und wenn er wegen eben jener Einfachheit keiner Verwandlung unterliegt, und darum unvergänglich ist; so fließt doch auch sein Dasein in Theilen dahin. Auch in ihm ist aber der Grund dieser seiner Beschränktheit wieder seine Potenzialität. Kann er gleich nicht aufhören zu sein, was er ist, und ein Anderes werden; so würde es doch mit seinem Wesen nicht streiten, gar nicht zu sein. Er ist also ein Verwirklichtes, und dauert nur darum fort, weil er in der Wirklichkeit erhalten wird (n. 348. 368). — Was nun die Thätigkeit betrifft, so setzt die edelste, das Erkennen, darum einen größern Reichthum des Seins voraus, weil der Erkennende in sich die Gegenstände idealer Weise aufnimmt und wieder erzeugt. Wir müssen also im Geiste, der das ganze All der Dinge und seinen Urheber selbst, wenngleich in unvollkommner Weise erkennt, ein ohne allen Vergleich reicheres Sein als in den Körpern annehmen (n. 31). Wie wir nun aber betrachtet haben, daß die Fähigkeit zu erkennen in dem Maße wächst, als sich das Sein des Erkennenden von der Potenzialität der Materie entfernt; so haben wir auch den Grund, weßhalb des Geistes Erkennen ein unvollkommnes ist, darin gefunden, daß auch sein Sein immer ein potenziales bleibt (n. 29. 139). — Wird uns demzufolge nach allen Seiten hin der Grundsatz bestätigt, daß die Beschränkung des Seins der Potenzialität entspricht; so müssen

wir auch, wo alle Potenzialität aufhört, das Sein ohne alle Beschränkung denken. Es muß also Gott deßhalb, weil er reine Wirklichkeit ist, auch unendlich sein.

960. Demgemäß hörten wir oben (n. 546) die hh. Lehrer Thomas und Bonaventura den Begriff des reinen Seins oder der lautern Wirklichkeit dadurch bestimmen, daß ein solches Sein weder mit Potenzialität gemischt, noch durch Nichtsein beschränkt sei. — In vollem Gegensatz zu dieser Erklärung will die pantheistische Philosophie, daß in dem reinen Sein alles Möglichsein und alles Nichtsein eingeschlossen sei: denn es ist ihr bald ein Etwas, das noch nichts ist und alles werden kann, bald geradezu ein Nichts, das Alles ist. Die Verwechselung der Begriffe aber, wodurch ihre Dialektik solche Widersprüche heben will, möchte jetzt noch heller zu Tage treten. Obschon auch vom Urstoff der Körper oft gesagt wird, er sei ein Etwas, das nicht sei, aber alles werden könne; so fällt deßhalb dieser Begriff keineswegs mit jenem des unbestimmten Seins zusammen. Denn der Urstoff ist ein solches Potenziale, das dem Wesen, worin es wirklich ist, stets als Substrat zu Grunde liegt, und eben deßhalb nicht alles schlechthin, sondern nur alles das werden kann, was ein solches stoffliche Substrat einschließt, d. h. alles Körperliche[1]). Indem man also von einem Etwas redet, das an sich nicht seiend alles werden könne, annehmend, daß es, wie das unbestimmte Sein Element aller Begriffe ist, so auch in der Wirklichkeit ein Etwas gebe, das durch wechselnde Bestimmungen sich nicht bloß zu allem Körperlichen, sondern zu Allem schlechthin gestalte: beruft man sich für ein solches Unding mit dem größten Unrecht auf das, was die großen Denker des Alterthums Plato und Aristoteles von dem Urstoffe der Körperwelt lehrten, wenn sie denselben auch ein *μὴ ὄν* nannten. Indem man ferner jenes Etwas als das reine Sein bezeichnet, verfälscht man auf der einen Seite diesen Begriff, an die Stelle des durch sich Seienden und darum ganz und gar Wirklichen, das keiner ferneren Bestimmung fähig ist, das Unwirkliche setzend, das aller Bestimmung ermangelt. Weil aber dieses Etwas in der monistischen Lehre nicht etwa, wie bei Aristoteles die *ὕλη πρώτη*, ein bloß empfängliches oder leidendes Vermögen, das durch Anderes Wirklichkeit erhält,

[1]) Materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales. S. Thom. S. p. 1. q. 7. a. 2. ad 3.

sein darf, sondern sich selbst zu allem bestimmen und auswirken muß: so faßt man auf der andern Seite denselben Begriff des reinen Seins doch wieder einigermaßen seinem wahren Gehalte nach, in die Leere jenes unwirklichen Etwas die Fülle alles Seins verlegend (n. 557). Und dies sollen nicht Widersprüche, sollen nicht solche Anfänge sein, welche das Denken auf allen seinen Wegen verwirren müssen?

Nun erinnere man sich noch an die Weise, in welcher die absolute Methode das reine Sein, das zugleich unendliche und unbestimmte, sich bestimmen und dadurch verwirklichen läßt. Wenn wir die Dinge dem absoluten, d. h. unendlichen Sein gegenüber betrachten; so erscheinen uns im Vergleich mit ihm die Bestimmungen, durch die sie unterschieden sind, als Beschränkungen des Seins. Nun ist aber die pantheistische Speculation nicht damit zufrieden, daß wir die Dinge dem absoluten Sein gegenüberstellend, aus ihm ihre Beschränktheit erkennen; sondern mit Hülfe all der erwähnten Begriffsverwechselungen erklärt sie die Dinge für das durch Beschränkung sich bestimmende, durch die Macht der Negativität sich verwirklichende Absolute, für das verendlichte Unendliche; wohingegen die oben entwickelte Lehre der Vorzeit darthut, daß ein Wesen, welches durch sich ist, — als solches aber muß ohne Zweifel auch der Monismus sein Absolutes denken, — ein vollkommen wirkliches, in dem keine verwirklichende Bestimmung, und lauteres Sein, in dem keine beschränkende Bestimmung denkbar ist, sein muß. Wenn also der h. Thomas sagt, daß in den Dingen das Sein durch die Wesenheit zugleich bestimmt und beschränkt ist; so heißt das nichts anders, als daß es außer dem lautern Sein, das als solches das allerbestimmteste und unbeschränkte ist, anderes Sein giebt, das nicht lauter, und daher für beschränkende Bestimmungen empfänglich ist. Und es ist nicht zu übersehen, daß bei dem h. Thomas unmittelbar auf den Beweis, daß Gott als erstes und nothwendiges Sein reine Wirklichkeit ist, die Widerlegung[1]) Dinanto's, der die göttliche Wesenheit gleich der materia prima zum Substrat aller Dinge machte, und ebenso auf den Beweis, daß Gottes Sein, weil reine Wirklichkeit, absolut vollkommen, und als solches über alle Gattung erhaben ist, die Widerlegung[2]) Almarich's folgt, der das göttliche Sein für das eigentliche Sein aller Dinge, und diese

[1]) Cont. Gent. l. 1. c. 17.
[2]) Cont. Gent. l. 1. c. 26.

somit für das verendlichte Absolute erklärte. Denn dadurch muß doch jedermann überzeugt werden, daß die Scholastik nicht bloß durch eine richtige Auffassung des reinen Seins mit der pantheistischen Lehre in Gegensatz trat, sondern eben diesen Gegensatz auch klar durchschaute und hervorhob. —

961. Dahin gehört aber auch noch Folgendes. Weil der Begriff des Wesens, das durch sich ist, das Dasein einschließt; so sagt man mit Recht, daß es in Gott zwischen der Wesenheit und dem Dasein nicht bloß keinen realen (physischen), sondern auch keinen virtualen (metaphysischen) Unterschied giebt. Dies hindert jedoch nicht, daß wir nun von der göttlichen Wesenheit, nun von dem göttlichen Sein redend, durch verschiedene Begriffe denken. Denn wir können über Gott nur durch die Begriffe denken, welche wir bei Betrachtung des Endlichen gewonnen haben. Wesenheit nennen wir in dem Seienden den Grund, in dem es subsistirt, und durch den es seine Bestimmtheit hat, und das Sein selbst denken wir in ihm als seine Wirklichkeit. Nun ist aber in Gott nicht bloß die vollste Wirklichkeit, und also das wahrste Sein, sondern dieses Sein hat auch die vollkommenste Substanzialität und Bestimmtheit, und folglich ist in Gott auch, was wir Wesenheit nennen. Aber es ist eine Wesenheit, die durch sich selbst wirklich, und ein Sein, das durch sich selbst subsistirt und bestimmt ist, und darum sind in ihm Sein und Wesenheit Eines. — Wenn wir nun hier von Gott die größte Bestimmtheit aussagen, so wird darunter nicht bloß jene Vollkommenheit, die vollendete Wirklichkeit ist, sondern auch die eigenthümliche Beschaffenheit verstanden, wodurch er von allem andern Sein unterschieden ist. Diese Eigenthümlichkeit besteht aber gerade darin, daß er in Folge jener Einheit des Seins und der Wesenheit das Sein selbst ist; und er ist durch sie ohne Vergleich mehr von allem Endlichen, als dieses unter sich, das eine von dem andern, verschieden. So ist nach der Beschaffenheit der durchsichtigen Körper, in welche es aufgenommen wird, das Licht, und das Erkennen je nach der Beschaffenheit des Vermögens, dessen Erscheinung es ist, verschieden. Aber wenn es eine Substanz gäbe, die das Licht selbst wäre; so würde dieses subsistirende Licht gewiß von jedem, das in erleuchteten Körpern ist, mehr als die Helle des einen von der Helle des andern dieser Körper verschieden sein; wie ohne Zweifel das absolute Erkennen, welches die absolute Vernunft selbst ist, sich mehr von allem andern Erkennen unterscheidet, als das Erkennen des Engels von dem mensch-

lichen und das menschliche von jenem der Thiere. So also ist auch der Unterschied zwischen dem Wesen, welches das Sein selbst ist, und allem Endlichen unvergleichlich größer, als jener, der in dem Endlichen die Gattungen trennt[1]). — Wenn also der h. Thomas die Stufen der Vollkommenheit, durch welche die Geschöpfe geschieden sind, nach der minderen oder größeren Aehnlichkeit mit dem Schöpfer bestimmt; so sehen wir aus der eben entwickelten Lehre von neuem, daß er dadurch gewiß nicht verleitet wurde, sich die Verschiedenheit des göttlichen und des geschaffenen Seins als eine graduelle zu denken. Doch die Lehre von der Unendlichkeit Gottes gab auch noch in anderer Weise Gelegenheit, den Gegensatz zwischen dem Geschaffenen und Unerschaffenen hervorzuheben.

962. Schon in der Untersuchung, ob Gott sei, hatte der h. Thomas die Schwierigkeit berührt, daß mit dem Dasein Gottes das Dasein des Unvollkommnen und Schlechten unvereinbar sei. Denn wenn von zwei Gegensätzen der eine unbeschränkt sei; so hebe er den andern gänzlich auf: gäbe es also ein unendliches Gut, so könnte es in der Welt kein Uebel geben, wie in der Natur alle Kälte aufhören müßte, wenn die sie durchdringende Wärme ohne Schranken wäre. Der h. Lehrer begnügt sich an jener Stelle zu antworten, daß Gott sich als den absolut Guten dadurch erweise, daß er aus allem Uebel, welches er nicht verhindere, Gutes hervorgehen lasse: das heißt so viel, als was wir Uebel nennen, sei es nur beziehungsweise, nicht schlechthin, und folglich die Welt in der That ohne wahres Uebel[2]). — Allein diese Vollkommenheit der Welt ist doch selbst wiederum nur eine relative, weil sie darin besteht, daß die Welt dem Zwecke, den Gott bestimmte, entspricht. Aus jenem Grundsatz aber von den Gegensätzen scheint zu folgen,

---

[1]) Ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse per hoc ipsum, quod est esse per se subsistens et non adveniens alicui naturae, quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse, quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam, quae in tali esse subsistit. Et in eis verum est, quod esse hujus est aliud ab esse illius per hoc quod est alterius naturae; sicut si esset unus calor per se subsistens sine materia vel subjecto, ex hoc ipso ab omni alio calore distingueretur; licet calores in subjecto existentes non distinguantur nisi per subjecta.

Quaest. disp. l. c. ad 6. Cf. Summa p. 1. q. 7. a. 1. ad 3.

[2]) Summa a. p. 1. q. 2. a. 3. ad 1.

daß wenn Gott unendlich gut ist, auch jenes Uebel, das nur im Mangel des Bessern besteht, und noch viel mehr das relativ Schlechte aus seinen Wirkungen verschwinden, und also außer ihm auch nur schlechthin Gutes sein müsse. — Scotus antwortet, jener Grundsatz gelte nur von Wesen, die mit natürlicher Nothwendigkeit, und nicht von solchen, die mit Einsicht und Freiheit wirken: denn diese bringen, auch wenn ihre Macht unumschränkt ist, so viel und nicht mehr hervor, als sie bei sich beschlossen haben. Weil also Gott in der Welt mit Freiheit wirkt, so kann er in ihr Uebel und Unvollkommenheiten dulden[1]). — Allein Cajetan ist auch damit nicht zufrieden. Die Freiheit Gottes ist allerdings der Grund, weßhalb die Welt nur diesen und keinen höheren Grad von Vollkommenheit hat; auch könnte man aus ihr begreifen, weßhalb Gott, selbst wenn eine absolut vollkommne Welt möglich wäre, nur eine relativ vollkommne hervorgebracht habe: aber immer noch ließe sich eben dies aus jenem Grundsatze folgern, daß Gott, wenn er wollte eine absolut gute und gleich ihm unendliche Welt hätte erschaffen können. Man müsse also in der Ursache außer der Freiheit und Nothwendigkeit, mit der sie wirkt, auch noch die Weise, in welcher sie, was sie ist, außer sich setzt oder mittheilt, betrachten. Sie kann, was Gutes in ihr ist, dadurch mittheilen, daß sie in dem Andern als Form ist; und dann muß sie, wofern sie unbeschränkt ist, alles, was mit ihr streitet, ausschließen; wie nach dem gewählten Beispiele eine unbegränzte Wärme alle Kälte vertreibt. Ist sie aber als wirkende Ursache thätig, dann wird es darauf ankommen, ob sie, was in ihr ist, ebenso wie es in ihr ist, oder nur einer gewissen Aehnlichkeit nach außer sich hervorbringen könne. Denn wie es in der Natur der Dinge liegt, daß jede Ursache, was sie Gutes außer sich wirkt, wenn nicht in gleicher, doch in höherer Weise besitzen muß; so kann es auch in der Natur der Dinge liegen, daß eine Ursache, was sie enthält, so wie sie es enthält, möge sie frei oder nothwendig, mit beschränkter oder unbeschränkter Macht wirken, außer sich nicht hervorbringen kann. Dies also ist in Gott der Fall. Er verhält sich erstlich zu der Welt nicht wie ihre Form, so daß er ihre Wirklichkeit und Vollen-

[1]) Causa infinita activa necessitate naturae non compatitur sibi aliquid contrarium . . . . . Deus autem est libere et voluntarie agens respectu omnium, quae sunt extra ipsum, et ideo compatitur malum. In l. 1. Dist. 2. q. 2. versus finem.

dung wäre, sondern als wirkende Ursache setzt er sie. Und obgleich er als solche, was mit ihm Aehnlichkeit hat, also Seiendes und Gutes setzt; so streitet es doch mit seinem absoluten Wesen, dem, was er setzt, seine Eigenthümlichkeit mitzutheilen: dies kann also immer nur relatives Sein, relative Güte und Vollkommenheit haben, und muß mit der Endlichkeit auch relatives Uebel und relative Unvollkommenheit enthalten[1]).

Wie vollkommen diese Erörterung Cajetan's mit der Lehre des h. Thomas übereinstimmt, brauchen wir nicht erst nachzuweisen; um sie aber zu Ende zu führen, vernehmen wir den Grund, welchen der h. Thomas selbst bei anderer Gelegenheit dafür anführt, daß Gott trotz der Unbeschränktheit seiner Macht nichts, das, wie er, unendlich wäre, hervorbringen kann. Insofern unendlich so viel als was ohne Ende, also unbegränzt ist, bedeutet, kann zwar das Geschaffene unter irgend einer Rücksicht unendlich sein. Der Geist z. B. ist ohne jene Schranken, die dem Materiellen gesetzt sind, und der Geist sowohl, als auch der Körper können ohne Ende fortdauern. Aber schlechthin, also unter jeder Rücksicht unendlich kann nichts Geschaffenes sein. Denn was schlechthin unendlich ist, dem kann nichts, was Sein oder Vollkommenheit ist, gebrechen: wenn aber das, so muß es das Sein selbst und folglich nothwendig und durch sich sein. Denn wer das Sein selbst ist, dem ist das Sein Wesenheit. Damit also Gott ein Unendliches schüfe, müßte er etwas hervorbringen, das durch sich, und folglich nicht durch ihn wäre. Es gehört aber nicht zur Unbeschränktheit der Allmacht, Widersinniges zu vermögen[2]) (n. 313. ff.).

III.

Gott ist nur Einer.

963. Unter der Einheit Gottes wird hier nicht die Einheit des Wesens, welche in ihm mit der Einfachheit zusammenfällt,

---

[1]) In Summam S. Th. p. 1. q. 2. a. 3.

[2]) Hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum: unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul); ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

Summa. p. 1. q. 7. a. 2. ad 1.

sondern die numerische Einheit also die Einzigkeit verstanden. Für dieselbe findet man bei Aristoteles zwei Beweisgründe, denen jedoch derselbe Gedanke zu Grunde liegt. Nachdem er in der Physik die Gründe entwickelt hat, weßhalb alle manigfaltige Bewegung und Veränderung in der Körperwelt die ununterbrochene Bewegung eines höchsten Beweglichen (des Himmels) voraussetze; folgert er, daß also auch der Urheber dieser Bewegung nur Einer sei. Er stützt aber diesen Beweis auf den Grundsatz, daß, was durch die Natur selbst (nicht durch die Willkür) besteht, das Beste ist[1]. In diesem Grundsatz liegt der tiefe Gedanke, daß jene Ordnung und Vollkommenheit, welche wir als die Vernünftigkeit erkennen, aber nicht immer zu verwirklichen im Stande sind, als ewiges Gesetz im All der Dinge herrscht. Nun ist es aber vollkommner und besser, wenn das Viele von einem Prinzip, als wenn es von mehreren abhängig ist. Wäre es also auch begreiflich, daß es mehr als ein höchstes Bewegliche oder mehrere Beweger des Einen höchsten Beweglichen gebe: so müßten wir uns dennoch für die Annahme eines Einzigen entscheiden, weil diese Einrichtung der Welt die vollkommnere ist. Ebenso schließt er jene Untersuchung in der Metaphysik, in welcher er über den Zweck und die Ordnung des Weltalls handelt, auf einen Vers Homer's hinweisend, mit den Worten: Die Dinge wollen nicht schlecht verwaltet werden; die Vielherrschaft ist aber nicht gut; Einer also ist der Herrscher[2].

Wie die hh. Väter für das Dasein Gottes sich vorzüglich des teleologischen Beweises bedienen, also pflegen sie auch die Einheit Gottes meistens in der eben angegebenen Weise aus der zweckmäßigen Ordnung und Regierung des Weltalls darzuthun. Im Grunde ist die eine Beweisführung von der andern kaum verschieden. Denn jene Einrichtung der Welt, aus welcher man auf einen weisen Urheber derselben schließt, besteht ja eben darin, daß dieses All der Dinge zu einem wohlgeordneten Ganzen verbunden ist. Wenn man also aus dieser Ordnung folgert, daß die Ursache der Welt nur ein mit Weisheit begabtes Wesen sein könne; so muß man auch aus der Einheit des Zweckes, durch welche jene Ordnung besteht, folgern, daß jener weise Urheber nur Einer sei; weßhalb

---

1) *Ἐν γὰρ τοῖς φύσει δεῖ τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ βέλτιον, ἐὰν ἐνδέχηται, ὑπάρχειν μᾶλλον. Ἱκανὸν δὲ, καὶ εἰ ἓν ὃ πρῶτον τῶν ἀκινήτων ἀΐδιον ὂν, ἔσται τοῖς ἄλλλοις ἀρχὴ κινήσεως.* Phys. l. 8. c. 6.

2) *Τὰ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύσθαι κακῶς. Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.* Metaph. l. 12. (11.). c. ult.

denn auch Suarez, der diese Beweisführung nach allen Seiten hin mit vieler Sorgfalt prüft, geglaubt hat, zugleich mit dem Dasein die Einheit Gottes auf diesem Wege darthun zu können[1]). — Freilich kann man, um diesen Schluß zu entkräften, zu mehr als einer Annahme seine Zuflucht nehmen, aber keine derselben vermag den denkenden Geist zu befriedigen. Denn wenn man sagen wollte, daß mehrere Wesen nach einem gemeinsamen Plan die Welt mit vereinigten Kräften hervorbringen konnten: so müßte man diese Wesen sich entweder als abhängig von einem höheren denken, und dann wäre dieses allein das wahrhaft göttliche; oder man müßte annehmen, daß sie von einander unabhängig seien, und dann ist ihr gemeinsames Wirken in der Einrichtung und Regierung der Welt, wie man leicht sieht, nur durch die sonderlichsten Dichtungen erklärbar. Insbesondere läßt sich dagegen bemerken, daß es unbegreiflich ist, wie nicht jedwedes dieser Wesen für sich allein im Stande sein sollte, die gesammte Welt hervorzubringen und zu regieren. Gewiß müßte ein jedes den ganzen Plan des Weltgebäudes, nebst allem, was in ihm wird und geschieht, durchschauen. Denn wie könnte es sonst — unabhängig von den übrigen — sein Wirken nach jenem Plane bestimmen? Nun ist aber nicht einzusehen, weßhalb es nicht auch eine dieser Weisheit entsprechende Macht besitzen sollte. Wenn aber eines dieser Wesen hinreicht, die Welt hervorzubringen und zu erhalten: so ist es doch thöricht, mehrere Wesen zu erdichten. Wir werden also hier auf den erwähnten Grundsatz zurückgeführt: was aus einem Prinzip begreiflich ist, dafür dürfen nicht mehrere angenommen werden.

Indessen ließe sich ferner einwenden, und hat man wirklich eingewendet, daß es außer dem einen Urheber der Welt mehrere andere von ihm unabhängige Wesen geben könne, welche auf diese unsere Welt keinen Einfluß übten, und etwa auch jedes für sich Urheber anderer Welten sein möchten. Es bliebe bei einer solchen Annahme immer bestehen, daß alle Wesen, von deren Dasein wir wissen, einen gemeinsamen Urheber und Beherrscher haben, und man könnte sich hiemit insofern begnügen, als dieser moralische Beweis eben auch zu dem Zweck geführt wird, uns zu überzeugen, daß ein höchst weises und mächtiges Wesen als der alleinige Schöpfer und Regierer dieser uns bekannten Welt anzuerkennen und zu verehren ist. Allein die Wahrheit, daß dieser unser Schöpfer und

[1]) Metaph. Disp. 29. sect. 2.

Herr das absolut höchste Wesen, und von ihm alles, was außer ihm Dasein hat, abhängig ist, diese Wahrheit, welche nicht nur für die Speculation, sondern auch für die religiöse Verehrung Gottes von großer Bedeutung ist, wäre dann durch keinen strengen Beweis außer Zweifel gestellt. Es räumt aber auch namentlich Suarez ein, daß ein solcher Beweis aus der bloßen Betrachtung der Ordnung dieser Welt unmöglich ist, und daß man deßhalb, um ihn zu vollenden, vielmehr von der vollkommnen Natur eines Wesens, das durch sich und daher absolut unabhängig ist, ausgehen muß[1]). Obgleich also auch der h. Thomas die oben erwähnten Gründe, welche man bei Aristoteles findet, anführt[2]); so beschäftigt er sich doch vornehmlich mit jenen, die aus der Absolutheit und Vollkommenheit des göttlichen Seins gewonnen werden[3]). Wir heben nur die wichtigsten Gründe hervor.

964. Wir haben oben erkannt, daß jenes Wesen, welches der letzte Grund der Weltdinge ist, durch sich selbst und deßhalb nothwendig, daß es lauteres Sein und darum unendlich sein muß. Nun fragt es sich, ob es mehrere Wesen geben könne, denen diese Attribute zukämen. Gäbe es mehrere, so müßten sie entweder der Beschaffenheit, also der Gattung oder Art, oder bei gleicher Beschaffenheit der Zahl nach verschieden sein. Im ersteren Falle

---

[1]) Fateor ex hac et praecedente objectione convinci, discursum factum ad probandum, tantum esse unum ens improductum et reliqua omnia entia ab illo facta esse, non concludere absolute de omnibus entibus, sed de illis tantum, quae in humanam cognitionem per discursum seu philosophiam naturalem cadere possunt, et ideo ut ratio universe concludat, necessario adhibenda est ostensio a priori.

Damit dies a priori nicht mißverstanden werde, fügen wir aus der gleichfolgenden Sect. III. bei: Supponendum est simpliciter loquendo, non posse demonstrari a priori, Deum esse, quia neque Deus habet causam sui esse, per quam a priori demonstretur, neque si haberet, ita exacte et perfecte a nobis cognoscitur Deus, ut ex propriis principiis (ut sic dicam) illum assequamur. Quamquam vero hoc ita sit, nihilominus postquam a posteriori aliquid de Deo demonsratum est, possumus ex uno attributo demonstrare a priori aliud . . . . . Ad hunc ergo modum dicendum est, demonstrato a posteriori, Deum esse ens necessarium et a se, ex hoc attributo posse a priori demonstrari, praeter illud non posse esse aliud ens necessarium et a se.

[2]) Cont. Gent. l. 1. c. 42. n. 3. 4. 6. Cf. Summa. p. 1. q. 11. a. 3. Tertio.

[3]) Ibid. et in l. 1. Dist. 2. q. 1. a. 1. Cf. Suarez. l. c. et Disp. 30. sect. 10.

würde sich in ihnen die Nothwendigkeit zu sein, die ihnen gemein wäre, zu dem, wodurch jedes die ihm eigene Beschaffenheit besäße, so wie z. B. in den Thieren die Thierheit zu der Eigenthümlichkeit, welche die Arten unterscheidet, verhalten. Das heißt aber ebenso viel, als durch jene eigenthümliche Beschaffenheit würde in jedwedem dieser Wesen das nothwendige Sein die Bestimmtheit erhalten, ohne die es nicht dasein könnte. So wie es kein Thier geben kann, das nur die Thierheit, und nicht außerdem diese oder jene spezifische Beschaffenheit einer Thierart hätte; so könnte es auch kein nothwendiges Sein geben, das nicht außer der Nothwendigkeit zu sein diese oder jene es näher bestimmende Beschaffenheit hätte. Das ist aber ein voller Widerspruch. Denn die Nothwendigkeit zu sein schließt ja ihrem Begriffe nach alles ein, was zum Dasein erforderlich ist; somit auch und vor allem die Bestimmtheit. Sie kann also nicht als generische Beschaffenheit, sondern nur als eine in jeder Hinsicht bestimmte Wesenheit gedacht werden[1]). — Aus eben diesem Grunde ist es aber auch unmöglich, daß solche Wesen bei gleicher Beschaffenheit der Zahl nach verschieden seien. Denn weil nur das Einzelne wirklich sein kann (n. 167); so muß auch jedes Wesen, das durch sich und deßhalb nothwendig ist, durch die Nothwendigkeit zu sein seine Einzelheit (individuelle Bestimmtheit) haben. Damit es also mehrere nothwendige Wesen gäbe, müßte in ihnen mit der Nothwendigkeit zu sein, die Einzelheit vervielfältigt werden, was wiederum ein Widerspruch ist: denn jedwedes würde durch seine Nothwendigkeit die individuelle Bestimmtheit haben und nicht haben, einzeln sein und nicht sein[2]).

Ein durch sich seiendes Wesen kann nur als lauteres Sein gedacht werden. Das lautere Sein aber kann weder der Art, noch der Zahl nach ein mehrfaches sein. Um der Art nach mehrfach zu sein, müßte es verschiedene qualitative, d. h. die Beschaffenheit ändernde Bestimmungen haben. Solche Bestimmungen kann aber das Sein nur dadurch erhalten, daß es beschränkt wird. In dem Wesen also, das lauteres Sein ist, sind sie undenkbar. — Dasselbe kann aber auch nicht der Zahl nach ein mehrfaches sein. Denn um es zu sein, müßte seine Wesenheit mehr als einmal gesetzt sein. Das ist aber nur in jenen Dingen möglich, in welchen Wesenheit und Dasein nicht schlechthin dasselbe sind. Unter Wesenheit haben

[1]) Cont. Gent. l. c. n. 8.
[2]) Ibid. n. 10.

wir freilich nicht den Begriff, wohl aber den Inhalt des Begriffes zu verstehen. Eine Wesenheit ist also mehr als einmal gesetzt, wenn das, was der Begriff enthält, mehr als einmal in der Wirklichkeit gegeben, und folglich, was dem Sein nach Vieles, dem Begriffe nach Eines ist. Dies ist aber nur möglich, wenn das Dasein außer dem Begriffe liegt, und insofern von der Wesenheit verschieden ist. Denn weil alles Daseiende nothwendig einzeln ist, so muß auch der Begriff eines Daseienden mit dem Dasein immer die Einzelheit einschließen, so daß ein Wesen, welches nicht anders, als daseiend gedacht werden kann, auch nur als dieses einzelne Wesen gedacht werden kann. In einem Wesen aber, welches lauteres Sein, also das Sein selbst ist, schließt der Begriff das Dasein ein; oder richtiger, in ihm ist das, was der Begriff enthält, die Wesenheit, nichts anders als Dasein und Wirklichkeit. Sich also eine solche Wesenheit vervielfältigt denken, hieße ebenso viel, als Wesen denken, die nicht bloß der Beschaffenheit nach dieselben, und deßhalb im Begriffe Eines wären, sondern auch ein und dasselbe Dasein gemein hätten, was durchaus absurd ist; weil jedes für sich bestehende Wesen, um von dem andern verschieden zu sein, wenigstens sein eigenes Dasein haben muß[1]).

965. Auch aus der absoluten Vollkommenheit oder Unendlichkeit des durch sich seienden Wesens wird seine Einheit gefolgert. Denn wollte man bei Annahme mehrerer solcher Wesen eine Verschiedenheit der Beschaffenheit voraussetzen; so müßte, was einem jeden derselben eigenthümlich wäre, eine Vollkommenheit oder der Mangel einer Vollkommenheit sein. Es leuchtet aber ein, daß in dem einen Fälle keines, im andern nicht jedes dieser Wesen absolut vollkommen wäre. Keines würde absolut vollkommen sein, wenn jedwedes eine ihm eigenthümliche Vollkommenheit besäße; weil nämlich dann auch jedwedes der dem andern eigenen Vollkommenheit entbehrte: nicht jedwedes würde absolut vollkommen sein, wenn das eine von dem andern sich durch einen Mangel unterschiede. — Aber könnte es nicht mehrere absolut vollkommne Wesen von gleicher Beschaffenheit geben, und also das göttliche Sein bloß der Zahl nach ein mehrfaches sein? Oben bewies der h. Thomas das Gegentheil, von der Frage über das Individuationsprinzip absehend, hier aber berührt er dieselbe. Nur solche Dinge, welche den Stoff oder ein dem Stoffe ähnliches Potenziale zum Substrate haben,

[1]) Cont. Gent. l. c. n. 9. 11. 12. Summa l. c. Vergl. auch oben n. 170.

können bei gleicher Beschaffenheit der Zahl nach vermehrt werden; die immateriellen Wesen aber sind jedes vom andern auch der Art nach unterschieden. Kann es also nicht mehrere Arten von absolut vollkommnen Wesen geben, so kann es auch nicht mehrere absolut vollkommne Einzelwesen geben. Denn das absolut vollkommne und darum ganz unabhängige Sein kann gewiß nicht als ein materielles gedacht werden[1]). — Es ist aber zu bemerken, daß dieselbe Wahrheit ebenso leicht begründet wird, wenn man über das Individuationsprinzip einer andern Ansicht folgt. Nach Scotus ist das, was jedem Ding seine individuelle Bestimmtheit giebt, eine positive Realität, die es außer der Wesenheit, die Dingen derselben Art gemein ist, besitzt. Mehrere absolut vollkommne Wesen könnte es also nur geben, wenn jedes derselben durch eine ihm eigene Realität von den andern verschieden wäre, was, wie oben gezeigt wurde, in allen die absolute Vollkommenheit aufheben würde. Wer endlich mit Suarez und Andern dafür hält, daß es, um die Einzelheit zu erklären, gar keines besondern Prinzips bedarf, sondern jedwedes Ding dadurch, daß es ein ihm eigenes Sein hat, einzeln ist; der wird zwar auf dem eben angegebenen Wege keinen neuen Beweisgrund für die Einheit Gottes finden, aber er muß die vorher entwickelten um so mehr anerkennen, als nach seiner Ansicht die Einzelheit nicht nur mit dem Dasein, sondern auch durch das Dasein, und folglich in Gott durch die Wesenheit gegeben ist.

Man hat gegen die Beweisführung des h. Thomas den Einwurf erhoben, daß sie ganz auf der falschen Lehre von einem realen Unterschied zwischen der Wesenheit und der Individualität beruhe[2]). Allein wir haben schon gezeigt, daß der h. Thomas und mit ihm fast die ganze Scholastik einen solchen Unterschied nicht nur nicht annimmt, sondern auf das Schärfste bekämpft. Von der Einheit Gottes redend sagt er allerdings, wenn ein Mensch, Sokrates z. B., durch eben das, wodurch er Mensch ist, auch dieser

---

[1]) Si dicatur, quod illa differentia (— qua plures Dii differrent —) est eadem secundum speciem in utroque, sed differens numero; contra: Quidquid est ejusdem speciei non dividitur secundum numerum, nisi secundum divisionem materiae vel alicujus potentialitatis. Ergo et illa differentia est eadem secundum speciem differens numero. Oportebit ergo, quod in Deo sit aliquid potentiale, et sic ens diminutum et dependens ad aliud: quod est contra rationem primi entis.

In l. 1. Dist. 2. q. 1. a. 1. Cf. Cont. Gent. l. c. n. 12.

[2]) Oischinger. Die speculative Theologie des h. Thomas. S. 99.

Mensch wäre; so würde es ebensowenig mehrere Menschen als mehrere Sokrates geben können[1]). Allein daraus folgt keineswegs, daß in Sokrates das, wodurch er Mensch ist, von dem, wodurch er dieser Mensch ist, wie eine Sache von der andern verschieden sei. Nur dies wird damit behauptet, daß wir in Sokrates von dem, was ihm als Individium eigen ist, absehend, die menschliche Natur betrachten, und so den allgemeinen Begriff Mensch, der mit dem Begriffe Sokrates nicht zusammenfällt, bilden können, daß also zwischen der Natur und der Individualität ein virtualer Unterschied besteht. Und eben weil das Allgemeine — der Mensch — als solches nicht dasein kann; kann es auch in dem daseienden Einzelnen nicht wie eine Sache sein, mit der sich eine andere, die individuelle Eigenthümlichkeit, zusammensetzte; sondern dadurch ist das Allgemeine als Einzelnes da, daß es in jedem Einzelnen auf eigenthümliche Weise verwirklicht wird. Dies aber kann, wie gezeigt wurde, in Gott darum nicht der Fall sein, weil Er, der das Sein selbst ist, durch sich — vermöge seiner Wesenheit — wirklich und folglich auch einzeln ist. In ihm also ist das, wodurch er Gott ist, von dem, wodurch er dieser Gott ist, auch dem Begriffe nach dasselbe: nämlich sein Durch-sich-sein. Er ist dadurch Gott, daß ihm das Sein Wesenheit ist, und eben dadurch ist er dieser Gott, der keine andern Götter neben sich hat. Vielmehr also tritt in dieser Beweisführung von neuem hervor, was wir als den Grundgedanken in der Lehre vom Allgemeinen bezeichneten, daß nämlich die Dinge nur darum als allgemeine gedacht werden können, weil sie nicht, wie Gott, durch sich selbst sind (n. 171.).

IV.

Gott ist ein intelligentes, durch sich selbst glückseliges Wesen.

966. Obschon wir nicht nur das Dasein, sondern auch die Beschaffenheit Gottes zuvörderst aus seinen Werken erkennen müssen;

---

[1]) Manifestum est, quod illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Sortes est homo, multis communicari potest, sed id, unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Sortes per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Sortes, ita nec possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est (q. 3. a. 3.). Secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur, esse plures deos. Summa l. c.

so giebt es doch, wie oben Suarez bemerkte, diese aposteriorische Erkenntniß vorausgesetzt, auch eine apriorische; insofern wir aus dem, was wir über Gott aus den erschaffenen Dingen bereits erkannt haben, zu ferneren Aufschlüssen über sein Wesen und Wirken gelangen. Die Wahrheit also, die uns in gegenwärtigem Abschnitte beschäftigt, wird auf dem einen, wie auf dem andern dieser beiden Wege begründet. Die Werke Gottes sind so beschaffen, daß sie nicht bloß einen mächtigen, sondern auch einen intelligenten Urheber voraussetzen: und wenn diese Eigenschaft Gottes in der Schöpfung sich nicht offenbarte; so müßten wir sie dennoch aus jener Absolutheit seines Seins, die wir bisher betrachtet haben, erschließen. — Auf diese beiden Gedanken lassen sich die mannigfachen Beweise, die wir bei den Scholastikern finden, zurückführen.

Der erste dieser Beweise ist in dem, was über die Ordnung und Regierung des Weltalls gesagt wurde, bereits enthalten. Gottes Dasein auf diesem Wege erkennen, ist dasselbe, wie erkennen, daß die Welt von einem mit ebenso großer Weisheit als Macht wirkenden Wesen eingerichtet ist, und fortan beherrscht wird. — Hiemit stehen aber zwei andere Gründe, die wir beim h. Thomas finden, in naher Verbindung. Es giebt, sagt er, in der ganzen Natur ein zweckmäßiges Wirken. Nun sind aber die Naturwesen entweder ohne alle Erkenntniß, oder wenigstens ohne jene, welche, um sich selbst Zwecke zu setzen, nöthig ist. Sie müssen also durch einen Andern zu ihrem zweckmäßigen Wirken bestimmt werden. Und weil dieses Wirken in ihrer Natur selbst seinen Grund hat (n. 751); so kann jener Andere nur Derjenige sein, welcher Urheber ihres Daseins ist. Bestimmt aber Gott die Zwecke der Natur, so muß er mit Bewußtsein und Einsicht wirken[1]). — Richten wir sodann unsere Aufmerksamkeit auf die Wesen, die mit Vernunft begabt sind; so haben diese zwar einen gewissen Wirkungskreis, in dem sie sich mit Freiheit bewegen, sind aber nichtsdestoweniger

---

[1]) Omne, quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum praestituit sibi finem, aut praestituitur sibi finis ab alio: alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos . . . . Quum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt, oportet, quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor. Hic autem est, qui praebet omnibus esse et esse per se necesse est, quem Deum dicimus. Non autem posset naturae finem praestituere nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens.

Cont. Gent. l. 1. c. 48. n. 6.

von dem Unwandelbaren, durch den alles, was sich verändert, bewegt wird, abhängig. Es muß also dieser Urbeweger, weil er auch Vernünftiges lenkt, selbst mit Vernunft begabt sein. Denn wo immer eine Ordnung unter Thätigen besteht, da ist das Vernunftlose dem Vernünftigen, das Vernünftige aber nicht dem Vernunftlosen, sondern einer höheren Vernunft untergeordnet[1]). —

967. Einen andern Beweis dürfen wir, wenn er gleich sehr bekannt ist, dennoch um so weniger übergehen, als einerseits auf demselben Wege auch die übrigen Vollkommenheiten Gottes erkannt werden, andererseits aber einem Mißverständniß in seiner Auffassung vorzubeugen ist. Der Beweis ist dieser: Gott könnte nicht jene Ursache aller Ursachen, jener Seiende, durch den alles ist, sein, wenn er nicht jede Vollkommenheit, die das Weltall enthält, allerdings in der ihm eigenen Weise, besäße. Weil also unter den Vollkommenheiten der Weltwesen die Vernünftigkeit die vorzüglichste ist; so muß auch sie vor allen andern dem höchsten Wesen zukommen[2]). — Dieser Beweis nun würde alle Kraft und Bedeutung verlieren, wenn man sich — durch die Furcht, daß man von Gott aussage, was den Geschöpfen eigen ist — verleiten ließe zu behaupten, daß Gott nicht deßhalb ein intelligentes Wesen genannt werde, weil er selbst wisse und wolle, sondern weil er Urheber derer ist, die wissen und wollen; wie wenn man Stein und Stahl feurig nennen wollte, weil sie Feuer hervorbringen. Durch eine solche Erklärung würde aber nicht bloß der fragliche Beweis zu einer nichtssagenden Tautologie, sondern auch ein sehr irriger Grundsatz aufgestellt werden. Denn es hieße dies, Gott in sehr verkehrtem Sinne zum unnennbaren Urgrunde der Weltdinge machen. Nicht darum nämlich wäre er dann unnennbar, weil er die Vollkommenheiten, die wir von ihm aussagen, in höherer Weise, als unsere Worte sie ausdrücken, besitzt; sondern vielmehr, weil wir von seiner Beschaffenheit durchaus nichts Positives behaupten könnten. Eine solche Ansicht, die schon an sich verwerflich ist, würde aber

---

[1]) In nullo ordine moventium invenitur, quod movens per intellectum sit instrumentum ejus, quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia, quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. Quum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est, quod primum movens moveat absque intellectu: necesse est igitur, Deum esse intelligentem. Ibid. n. 3.

[2]) Cont. Gent. l. 1. c. 43. n. 5.

leicht noch zu jener andern führen, nach welcher Gott in seinem Ansich, oder vorweltlichen Sein ein Unbestimmtes, und was wir ihn nennen, nur insofern ist, als sich die endlichen Dinge, die es im eigentlichen Sinne sind, aus ihm entwickeln, und folglich er es in ihnen geworden ist[1]).

Daß wir nun, von Gott Vollkommenheiten aussagend, keineswegs beabsichtigen, ihn nur als Ursache derselben zu bezeichnen, leuchtet ein. Denn auch als Urheber aller Veränderung erkennen wir ihn an, und dennoch sagen wir deßhalb nicht die Veränderung von ihm aus, sondern läugnen vielmehr, daß er sich verändere. Indem wir ihn also ein intelligentes Wesen nennen, beabsichtigen wir, die Vollkommenheiten der vernünftigen Wesen ihm selbst als seine Eigenschaften beizulegen. Und wenngleich wir, daß er diese Vollkommenheiten besitzt, daraus erkennen, daß er sie hervorbringt; so urtheilen wir doch keineswegs, daß sie deßhalb in ihm seien, und deßhalb von ihm ausgesagt werden. Er ist uns nicht darum ein Wissender, weil er Wissendes geschaffen hat; vielmehr urtheilen wir, daß er, um Wissendes erschaffen zu können, selbst wissend sein müsse. Und in diesem Urtheile täuschen wir uns gewiß nicht. Denn es ist offenbar, daß die Ursache alles Vollkommne, was in der Wirkung ist, in der ihrer Natur entsprechenden Weise besitzen muß. Obgleich wir demnach, weil Gott Organisches schafft, nicht etwa auch in ihm Vegetation denken dürfen; so müssen wir doch in ihm Leben denken. Alle jene Namen also, welche die Vollkommenheiten der Geschöpfe in absoluter Weise bezeichnen, nämlich nicht zugleich die Eigenthümlichkeit, in welcher sie in den Geschöpfen

---

[1]) Alii dixerunt, quod per hoc, quod Deo scientiam attribuimus vel aliquid hujusmodi, nihil in eo ponimus: sed significamus ipsum esse causam scientiae in rebus creatis, ut ex hoc dicatur Deus sciens, quia scientiam creaturis infundit. Sed quamvis hoc possit esse aliqua ratio veritatis hujus propositionis, qua dicitur: Deus est sciens, — quia scientiam causat, non tamen potest esse tota ratio veritatis propter duo. Primo quia eadem ratione de Deo praedicari posset, quidquid in rebus causat, ut diceretur moveri, quia causat motum in rebus, quod tamen non dicitur. Secundo quia ea, quae dicuntur de causis et causatis, non ex hoc causis inesse dicuntur propter causata, sed potius causatis insunt propter hoc, quod inveniuntur in causis, sicut ex hoc, quod ignis est calidus, caliditatem influit aëri et non e converso: et similiter Deus ex hoc, quod naturam scientificam habet, scientiam nobis infundit et non e converso.

De verit. q. 2. a. 1.

sind, ausdrücken, werden von Gott in ihrer eigentlichen Bedeutung ausgesagt, so daß wir ihm, was sie bedeuten, im vollsten und wahrsten Sinne beilegen. Damit streitet nicht, was so eben in Erinnerung gebracht wurde, daß wir solche Namen von Gott und den Geschöpfen nicht in gleichem, sondern in analogem Sinne gebrauchen. Denn, wo von dieser Analogie die Rede war, wurde gezeigt, daß eben deßhalb, was solche Namen sagen, Gott in vorzüglichem und insofern in wahrstem Sinne zukommt (n. 41. 59). Wie also Gott in vorzüglichem und absolutem, wir aber in untergeordnetem und insofern relativem Sinne sind; weil in ihm nicht wie in uns, die wir sein und nicht sein können, Vermögen zu sein und wirkliches Sein zu unterscheiden sind (n. 546): ebenso ist auch sein Wissen das wahrste und unseres nur ein schwaches Analogon desselben; weil das seinige kein aus einem Vermögen entwickeltes, sondern ein von vornherein vollkommen wirkliches, lauteres Erkennen ist. — Doch dies leitet uns zu jener Beweisführung hin, in welcher von der Vollkommenheit des göttlichen Seins ausgegangen wird.

968. Schon Aristoteles versuchte aus der Unendlichkeit Gottes seine Geistigkeit oder Immaterialität zu beweisen. Was er zu dem Ende am Schlusse der Physik ausführlich erörtert hatte, faßt er in der Metaphysik in Kürze zusammen: Das erste Prinzip der Bewegung muß, weil es ewig wirkt, von unbeschränkter Macht sein. Eine unendliche Kraft kann aber keinem körperlichen Wesen innewohnen; weil jeder Körper nothwendig endlich ist, kein Endliches aber eine unendliche Kraft besitzen kann[1]). Der erste Satz dieses Beweises ruht also wiederum auf der falschen Annahme, daß es eine ewige Bewegung gebe; aber auch die Art und Weise, in welcher Aristoteles den zweiten, daß keine unendliche Macht in einem Körper sein könne, aus der Natur der physischen Bewegung darthun will, unterliegt den größten Schwierigkeiten[2]). Nichtsdestoweniger liegt diesem Satze der wahre Gedanke zu Grunde, daß eine unendliche Kraft eine unendliche Wesenheit voraussetzt[3]).

[1]) *Μέγεθος οὐδὲν ἐνδέχεται ἔχειν ταύτην οὐσίαν, ἀλλὰ ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετός ἐστι· κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον. Οὐδὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον.* Metaph. l. 12. (11.) c. 7.

[2]) S. Thom. Cont. Gent. l. 1. c. 20. Cajet. opusc. de Dei gloriosi infinitate. Suarez. Metaph. Disp. 30. sect. 4.

[3]) Virtus infinita non potest esse in essentia finita: quia unumquodque agit per suam formam, quae vel est essentia ejus vel pars essentiae. Cont. Gent. l. 1. c. 43. n. 9.

Wenn man also mit dem h. Thomas die Unendlichkeit der Macht Gottes nicht aus der Ewigkeit der Weltbewegung, sondern vielmehr aus der Natur der höchsten Ursache alles Seins darthut; so darf man schließen, daß diese Macht kein endliches Subject haben, und folglich Gott nicht körperlicher Natur sein kann. — Aber ein Körper, der immer endlich ist, kann nicht nur keine unendliche Kraft als Eigenschaft besitzen, sondern auch nicht Subject eines geistigen Wesens sein, das an Macht unendlich ist. Denn die unendliche Macht setzt ein unbeschränktes Sein voraus. Ein Wesen aber, das dem Sein nach unbeschränkt ist, kann keines Körpers Form oder Seele sein. Obgleich nämlich die Seele ein über das körperliche erhabene Sein besitzen kann; so setzt doch ihre Vereinigung mit dem Leibe voraus, daß sie desselben, um in der ihr natürlichen Weise zu wirken und dazusein, bedürfe. Ein solches Bedürfniß kann aber gewiß in einem geistigen Wesen, in dem die Macht zu wirken und das Sein selbst unbeschränkt ist, nicht gedacht werden. Gott also ist nicht nur nicht Körper, sondern er hat auch keinen Körper[1]).

969. Die Unendlichkeit des göttlichen Seins wurde oben nicht erst aus der Unbeschränktheit seiner Macht, sondern vielmehr aus jener lauteren Wirklichkeit, kraft deren Gott das Sein selbst ist, gefolgert. Aus eben dieser Vollkommenheit läßt sich aber die reine Geistigkeit auch unmittelbar erschließen, und ohne Zweifel hätte Aristoteles, der diesen Beweis in Kürze anführt, besser gethan, an ihm festzuhalten. Beim h. Thomas tritt derselbe durchaus in den Vordergrund, sei es, um die Immaterialität, sei es, um das Wissen Gottes darzuthun.

Daß Gott nicht Körper sein könne, ergiebt sich aus jener Freiheit von aller Potenzialität ohne alle Schwierigkeit: denn weil der Körper ausgedehnt und aus integrirenden Theilen zusammengesetzt ist; so ist er beweglich, theilbar und folglich mannigfaltiger Veränderung unterworfen[2]). — Nach der vorherrschenden und ohne Zweifel allein gegründeten Ansicht liegt es in der Natur jedes Wesens, das aus Stoff und Form besteht, ausgedehnt und theilbar, folglich Körper zu sein (n. 683). Demgemäß wäre durch den obigen Grund auch bereits erhärtet, daß Gott ein durchaus immaterielles Wesen ist. Weil jedoch einige Gelehrten der Mei-

---

[1]) Suarez. De Deo l. 1. c. 5. n. 4.

[2]) Summa p. 1. q. 3. a. 1. Cont. Gent. l. 1. c. 20. n. 1. 2. 3.

nung waren, daß auch der Geist einen gewissen Stoff als Substrat enthalte; so pflegen die Scholastiker noch insbesondere zu beweisen, daß, wie immer es sich mit dem geschaffenen Geiste verhalten möge, in Gott ganz gewiß keine Art von Stoff angenommen werden darf. Wie immer man nämlich diesen geistigen Stoff, um ihn von dem körperlichen zu unterscheiden, bestimmen mag; er muß sich zu der Form, wie ein reales Vermögen, das durch sie seine Wirklichkeit hat, verhalten. Nun kann aber ein Wesen, das durch sich selbst nothwendig ist, kein derartiges Vermögen einschließen[1]). Denn es liegt in dem Begriffe des Durch-sich-seins, daß ein solches Wesen seinem ganzen Selbst nach Wirklichkeit ist. Und gewiß, bestände es aus Stoff und Form, so würde nicht bloß der Stoff, um wirklich zu sein, von der Form abhängen, sondern auch die Form den Stoff, als das ihr natürliche und wenigstens insofern nothwendige Substrat voraussetzen, und das Wesen selbst, wie jedes Ganze nur durch seine Theile sein (n. 684). Genügt sich aber keiner dieser Theile, um dazusein, so kann noch weniger der eine (die setzende) Ursache des andern sein; vielmehr fordern sie ein Höheres, das ihnen beiden Grund ihres Seins und ihrer Vereinigung sei. Eben deßhalb aber hat ein solches Wesen auch keine innere Nothwendigkeit zu bestehen. Es dauert durch die Macht, der es seinen Ursprung verdankt. —

So hat man es zu verstehen, wenn der h. Thomas sagt, daß alles, was zusammengesetzt ist, eine Ursache, die seine Theile vereinige, fordere, und deßhalb auch wieder aufgelöst werden könne[2]). Denn es soll damit nur die Abhängigkeit des Seins eines solchen nicht einfachen Wesens deutlich gemacht, und keineswegs gesagt werden, daß die Theile des Zusammengesetzten vorher müßten da gewesen sein, und von irgend einem Bildner zusammengethan werden; noch auch, daß sie im eigentlichen Sinne getrennt werden, und getrennt für sich fortbestehen könnten. Und daher läßt sich auch dieser Beweis auf jenen zurückführen, in welchem geschlossen wird, daß ein Wesen, welches seine Wirklichkeit und Vollkommenheit durch eine Form, welche nicht seine ganze Wesenheit, sondern

[1]) Materia est id, quod est in potentia. Ostensum est autem, quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est, quod Deus sit compositus ex materia et forma. S. Thom. Summa. p. 1. q. 3. a. 2. Cf. Cont. Gent. l. 1. c. 16. Greg. a. Val. Disp. 1. q. 3. p. 2.

[2]) Cont. Gent. l. 1. c. 18.

nur Theil derselben ist, das, was es ist, nicht kraft seiner Wesenheit, sondern durch Theilnahme ist[1]). Denn dies heißt in der Sprache der Scholastik nichts anders, als daß ein solches Wesen nicht durch sich, sondern dadurch ist und besteht, daß die Form im Stoff ist. Weil nämlich, wie gesagt, weder der Stoff die Form, noch die Form den Stoff hervorbringt, so muß ein solches Wesen, um zu sein, seine Ursache außer sich haben. —

970. Aus der Immaterialität schließt nun der h. Thomas nach seinem uns schon bekannten Grundsatz, daß Gott das vollkommenste Wissen besitzen muß[2]). Durch die bisherigen Untersuchungen über das eigenthümliche Sein und Wirken der Naturwesen, des Geistes und Gottes ist, was wir gleich anfangs (n. 27. ff.) zur Erläuterung jenes Grundsatzes gesagt haben, mehr und mehr entwickelt worden, so daß es jetzt nur weniger Worte bedarf, um die tiefe Wahrheit desselben in's Licht zu stellen. Ein Wesen, so lautet der Grundsatz, ist in dem Grade erkennend, als es die dem Materiellen eigene Unvollkommenheit überwindet. Worin aber besteht diese Unvollkommenheit? Der Stoff an sich ist unbestimmt, unwirklich, unthätig, und darum sind die Körper, obwohl sie durch die Form Bestimmtheit, Wirklichkeit und Thätigkeit haben, immer wandelbar, und in ihrem Sein und Wirken beschränkt und gebunden. Die vollkommensten Naturwesen jedoch, in denen allein einige Erkenntniß ist, haben auch durch die organische Einheit eine höhere Bestimmtheit, ein reicheres Sein, und nicht nur eine mannigfaltigere, sondern auch eine viel edlere Thätigkeit: nur daraus begreifen wir die Fähigkeit wahrzunehmen. Denn diese besteht darin, daß die wahrnehmenden Wesen durch immanente Thätigkeit die Gegenstände ihrem Erscheinen nach in idealer Weise in sich aufnehmen können. Die auf das Erscheinen beschränkte Wahrnehmung, behält den Charakter des Materiellen; das Erkennen der Vernunft aber, die das unveränderliche Wesen und die allgemeinen Gesetze des Seins erfaßt, geht über das Gebiet des

---

[1]) Omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam: unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem. Unde impossibile est, quod Deus sit compositus ex materia et forma. Summa l. c.

[2]) Summa p. 1. q. 14. a. 1. In l. 1. Dist. 35. q. 1. a. 1. Quaest. disp. de verit. q. 2. a. 2. Cont. Gent. l. 1. c. 44. n. 4.

Materiellen hinaus. Eben diese Ueberwindung der Materialität tritt nun auch in der Natur des intellectuellen Prinzips hervor. Die geistige Substanz hat eine Bestimmtheit und Einfachheit, die ihr wesentliches Sein allem Wandel entrückt, und dadurch unzerstörbar, und wie in ihrem Dasein, so in ihrem Wirken von dem Stoffe frei macht. Wenn wir nun in dieser Freiheit den Grund fanden, warum der Geist in sich und in den Dingen nicht bloß Erscheinungen, sondern Wesenheit, und nicht bloß Einzelnes, sondern Allgemeines erkennt; so offenbart sich der Reichthum, ja eine gewisse Unbeschränktheit seines Seins in dem Umfange dessen, was ihm Gegenstand des Erkennens sein kann, und eine entsprechende Thatkraft in jener mit voller Gesetzmäßigkeit verbundenen Raschheit, Mannigfaltigkeit und nie alternden Frischheit. Wenn also Gott eine Bestimmtheit, die ihn zur reinen Wirklichkeit macht, und sein ganzes Dasein über jeden Schatten von Veränderung erhebt, mit einer Fülle des Seins, die Unendlichkeit, und einer Thätigkeit, die eben so frei, so lauter und unermeßlich als sein Dasein ist, vereinigt; so muß auch sein Erkennen in dem Maße über das Erkennen, wie diese Vollkommenheiten, die Grund desselben sind, über die Vorzüge des geschaffenen Geistes erhaben sein. Aber eben diese Vollkommenheiten, die Wirklichkeit, die mit unermeßlicher Fülle verbundene Einfachheit, und die ewig ungestörte Thätigkeit machen ihn auch zu dem absolut Erkennbaren. Indem also in ihm das höchste Intelligible mit der höchsten Intelligenz Eines ist, muß er durch Erkenntniß seiner selbst des höchsten intellectuellen Lebes theilhaftig, oder vielmehr dieses Leben selber sein (n. 556). —

Noch auf anderm Wege führt der h. Thomas zur Erkenntniß derselben Wahrheit. Das erste Wesen, welches der Grund aller andern ist, muß das erhabenste und edelste sein. Denn das Vollkommne kann nicht in dem Unvollkommnen, sondern das Unvollkommne muß im Vollkommnen seinen Grund haben. Daß es aber etwas über die Körperwelt Erhabenes gebe, ist durch die Thatsache der intellectuellen Erkenntniß außer allem Zweifel. Wir sind durch dieselbe im Besitze intelligibler Wahrheiten, die uns nicht nur gewiß, sondern auch gewisser, als die sinnlichen Kenntnisse sind. Denn nur durch das Intelligible, das unwandelbar und insofern ewig ist, wird uns, was wir vom Sinnlichen, dem in sich unstäten, urtheilen, gewiß (n. 263). Obgleich nun nicht jeder intelligiblen Wahrheit, die wir erkennen, ein immaterielles Wesen in der Wirklichkeit entspricht; so muß es doch in der Wirklichkeit Intelligibles

geben, das der Grund solcher Wahrheiten und unserer Gewißheit von denselben sei (n. 473. ff). Es giebt also eine Ordnung der Dinge, die der intellectuellen Erkenntniß entspricht, wie es eine Ordnung von Dingen giebt, in denen die sinnliche Erkenntniß ihren Gegenstand hat. Wenn aber das, so giebt es in der Wirklichkeit etwas über das Körperliche, das sinnlich ist, Erhabene, und Gott würde nicht das erste und vollkommenste Wesen sein, wenn er Körper wäre[1]). — Aber er kann nicht nur kein körperliches Wesen, sondern muß das absolut höchste Intelligible sein. Als das erste aller Wesen und die höchste Ursache ist er ebensowohl der Grund der intelligiblen, als der sinnlichen Welt. Er ist es aber nicht etwa als Inbegriff des Wahren, das wir von den Dingen erkennen, oder gar als das Höchste, d. i. das Allgemeinste unter diesem, sondern als jenes Wirkliche, von welchem sowohl die Wahrheit des erkannten, als das Dasein des erkennenden Intelligiblen, (des Geistes) abhängig ist. Er ist die subsistirende Idee, das in der Wirklichkeit bestehende Ideal alles Seins, und als solches der letzte Grund der Möglichkeit und Wahrheit dessen, was wir denken. Wenn deßhalb alle Bewegung und Thätigkeit der intellectuellen Wesen von ihm ausgeht; so kann unmöglich er selbst ohne diese Thätigkeit sein. Und gewiß, da jedes Wirkliche auch eine ihm entsprechende Thätigkeit hat, welche Thätigkeit, wenn nicht die intellectuelle, könnten wir in einem solchen Wirklichen annehmen?

971. Durch diese Gedanken werden wir nun zu Aristoteles zurückgeführt. Denn wenn derselbe in dem Beweise, daß Gott ein geistiges Wesen sei, nicht glücklich war; so können wir doch dem, was er über das Leben und die Glückseligkeit Gottes lehrt, unsere Anerkennung nicht versagen. Und wir finden uns um so mehr veranlaßt, darauf einzugehen, als man in unsern Tagen immer von neuem in Frage stellt, ob die Philosophie der Heiden, und namentlich die sokratische, als die bessere, bis zur Erkenntniß des selbstbewußten und persönlichen Gottes vorgedrungen sei. Aristoteles Gedankengang also ist folgender.

[1]) Cognitio intellectiva certior est, quam sensitiva. Invenitur autem aliquod objectum sensus in rerum natura. Ergo et intellectus. Sed (Nam?) secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum sicut et distinctio. Ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile in rerum natura existens. Omne autem corpus in rebus existens est sensibile. Igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius. Si igitur Deus est corpus, non erit primum et maximum ens. Cont. Gent. l. c. n. 5.

Alle Bewegung, die im großen Weltall ist, aller Wechsel von Entstehen und Vergehen, der dem Laufe der Gestirne folgt, haben ihren Grund in der kreisförmigen Bewegung der höchsten Himmelssphäre. Diese Sphäre, welche auch vorzugsweise der Himmel genannt wird, erhält ihre Bewegung, wie alle übrigen, von einem geistigen Wesen, und es scheint, daß Aristoteles, wie Plato, sich dieselbe als von diesem Geiste beseelt gedacht habe. Er nennt bald den Himmel, bald den ihn bewegenden Engel oder vielleicht überall beide, sie nämlich als ein Wesen betrachtend, im Gegensatz zu Gott, dem ersten Beweger, das erste Bewegte, und im Gegensatz zum unbeweglichen Beweger den bewegten Beweger. Wir wissen, daß Aristoteles unter Bewegung jeden Uebergang von dem Vermögen zur Wirklichkeit versteht. Jenes himmlische Wesen also wird bewegt, weil seine geistigen Kräfte durch Gott, ihren höchsten Gegenstand, in Thätigkeit gesetzt werden; denn der erste Beweger bewegt als das Gute und Wahre: es bewegt aber, indem es von dieser Erkenntniß und Liebe erfüllt, das, was es selbst empfängt, durch das All der Dinge verbreitet[1]).

Es muß aber, fährt nun Aristoteles fort, dies himmlische Wesen ein glückseliges Leben leben. Denn das Wohlsein überhaupt besteht in der angemessenen Thätigkeit der Lebenskräfte. Darum ist das Wachsein[2]), die Empfindung und die Erkenntniß angenehm. Unter den Lebenskräften sind aber die intellectuellen die vortrefflichsten. Denn sie haben den erhabensten Gegenstand, das absolut Vollkommne und Ewige, und sind deßhalb so beschaffen, daß sie nicht, wie die Sinne, durch eine zu große Thätigkeit verletzt und abgestumpft werden. Während also jene Thätigkeit, aus welcher die Lust entspringt, für den Sinn in einer dem Gegenstande und dem Grade nach beschränkten Empfindung besteht, besteht sie für den Geist in der möglichst großen Erkenntniß und Liebe jenes Wesens, das in unwandelbarer Einfachheit alles Gute und Schöne in sich faßt. Deßhalb ist die geistige Freude über alle sinnliche Lust weit erhaben. Jener Geist also, der den Himmel bewegt, muß glückselig sein; denn ihm ist es gegeben, immerdar das höchste Wesen zu schauen und ohne Unterlaß die Seligkeit zu genießen, deren

---

[1]) *Κινεῖ* (der erste Beweger) *δὲ ὡς ἐρώμενον· κινούμενον* (das erste Bewegte) *δὲ τἄλλα κινεῖ.* Metaph. l. 12 (11.) c. 7.

[2]) Die Ruhe auch der geistigen Kräfte vergleicht Aristoteles oft mit dem Schlafe.

wir in unserm Erdenleben nur in glücklichen Augenblicken theilhaftig werden[1]).

Wenn aber dieser Geist glückselig ist, so muß es noch viel mehr Jener sein, durch dessen intellectuellen Besitz ihm die Seligkeit zu Theil wird. Nicht zwar jegliches, was erkannt wird, wohl aber dies höchste Intelligible muß eine über alle Geister, die durch seine Erkenntniß vollendet und glückselig werden, erhabene Substanz sein. Denn es ist der letzte Grund alles Wahren und Guten. Wenn aber das, so muß in ihm viel mehr, als in allen übrigen Wesen das Beste und Schönste, die Anschauung der Wahrheit sich finden. Und eben darum ist Gott jener Unbewegliche, d. h. rein durch sich selbst Thätige, weil das, durch dessen Anschauung er in vollkommenster Thätigkeit selig ist, nicht etwas von ihm Verschiedenes ist. Ohne Zweifel müssen wir in ihm also auch das vollkommenste Leben denken. Denn die intellectuelle Thätigkeit ist Leben: er aber ist nicht bloß thätig, sondern That (*ἐνέργεια*). Mit Recht also wird Gott als das ewige und vollkommenste Lebendige bezeichnet[2]).

972. Was in dem Gesagten schon liegt, wird bald nachher von Aristoteles mit mehr Bestimmtheit erörtert, daß nämlich in Gott das Erkennen nicht Thätigkeit eines Vermögens, sondern reine Thätigkeit, also subsistirend ist, so daß sie mit dem Wesen zusammenfällt und Gott selbst ist. Weil man nun hier dem Ausdruck begegnet, Gott sei die Erkenntniß der Erkenntniß, so hat man darin einen Beweis gesucht, daß Aristoteles die Gottheit nicht als persönliches Wesen aufgefaßt habe, und jenen seinen Satz mit der Erklärung der neueren Pantheisten: Gott sei der Begriff des Begriffes verglichen. — Allein aus mehr als einem Grunde waltet hier der größte Unterschied ob. Denn welchen Sinn erhält jener Ausspruch im Zusammenhang der aristotelischen

---

[1]) *Διαγωγὴ δ' ἐστίν, οἵα τε ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν. Οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν. Ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον· ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου· καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις, αἴσθησις, νόησις ἥδιστον. Ἐλπίδες δὲ καὶ μνῆμαι διὰ ταῦτα. Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν καθ' αὑτὸ ἄριστον· καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα.*
Metaph. l. 12. (11.) c. 7.

[2]) *Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. Ἔχει δὲ ὧδε καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει. Ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. Ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν, ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. Φαμὲν δὲ τον θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον.* Ibid.

Lehre? Weil Gott durch sich selbst ist, so können wir in ihm nicht Vermögen zu sein und wirkliches Sein unterscheiden. Sein Wesen ist Wirklichkeit[1]). Aus demselben Grunde kann es in ihm kein vom Sein unterschiedenes Erscheinen, noch irgend eine accidentale Vollkommenheit geben. Was er ist und sein kann, ist er unmittelbar durch seine Wesenheit. Wenn nun in allem Lebendigen das Leben als Lebensgrund betrachtet nichts anders, als das Sein selbst ist; so muß in Gott, in welchem Wesenheit und Dasein zusammenfallen, auch Leben und Lebensthätigkeit dasselbe sein: wie sein Dasein reine Wirklichkeit, so ist sein Leben reine Thätigkeit. Alle Lebensthätigkeit des Geistes aber ist Erkennen und Wollen, und somit sind die Lebensvermögen des Geistes Vernunft und Wille. Können wir nun in Gott die Vernunft nicht als Vermögen zu erkennen von dem wirklichen Erkennen unterscheiden, sondern müssen wir vielmehr die Vernunft in ihm als reine Thätigkeit des Erkennes denken, weil er seinem Wesen nach Wirklichkeit ist; so muß auch eben dies sein Wesen als das subsistirende Erkennen gedacht werden[2]). Wenn aber das, so muß auch das Selbstbewußtsein, wodurch Gott sich selbst erkennt, Wissen des Wissens sein.

Es bedarf nun kaum einer Nachweisung, daß in dieser Lehre Gott nicht als ein bloß ideales Sein oder als die vollkommenste Thätigkeit des menschlichen Geistes erscheint. Im Gegentheil wird dadurch, daß man sein Wesen als lauteres Erkennen auffaßt, behauptet, daß er, wie das in sich subsistirende Sein, so auch das in sich subsistirende Erkennen ist. Denn eben weil die göttliche Wesenheit nicht in dem Sinne Substanz ist, daß sie Erscheinungen trüge, ist sie es um so mehr insofern, als Substanz-sein so viel heißt, als für sich, unabhängig von Anderm, bestehen. Wird ja gerade aus dieser vollkommnen Unabhängigkeit, daraus, daß Gott

---

[1]) *Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.*
Metaph. l. 12. (11.) c. 6.

[2]) Der h. Thomas erklärt Aristoteles also: Actus intellectus, i. e. intelligere vita quaedam est, et est perfectissimum, quod est in vita . . . . Sed illud primum, scilicet Deus, est ipse actus: intellectus enim ejus est ipsum suum intelligere; alioquin compararetur ad illud sicut potentia ad actum. Ostensum autem est supra, quod substantia ejus est actus. Unde relinquitur, quod ipsa Dei substantia sit vita, et actus ejus sit vita ipsius optima et sempiterna, quae est secundum se subsistens.
In Metaph. l. 12. lect. 8. Cf. Summa p. 1. q. 14. a. 2. et 4.

rein durch sich selbst erkennend ist, begriffen, daß er seinem Wesen nach Erkennen sein muß.

Aber am meisten und offenbarsten ist diese *νοησεως νοησις* bei Aristoteles von dem Begriff des Begriffes unserer Pantheisten dadurch verschieden, daß sie nicht allmählich errungen, sondern von vornherein ewig in sich selbst vollendete Wirklichkeit ist. Der Begriff des Begriffes ist das Resultat jenes Prozesses, in welchem das reine (unentwickelte) Denken, nachdem es von sich abgefallen ist, zunächst in der Körperwelt das Für-sich-sein erringt, und durch alle Stufen des Naturlebens sich bis zum An- und Für-sich-sein im Geiste emporarbeitet, um endlich in dem höchsten Selbstbewußtsein sich, das Denken, als die Einheit von Allem zu finden. Aristoteles aber bestimmt die Beschaffenheit der göttlichen *νοησις* gerade durch den Gegensatz mit unserm begrifflichen Denken. Dieses muß, um zum befriedigenden Wissen zu kommen, unter dem Vielen bald dieses, bald jenes betrachten, bis es ihm gelingt, irgend ein Ganzes (eine Einheit des Vielen) zu erfassen. Es kommt also nur allmählig zu seiner Vollendung. Aber die göttliche Erkenntniß ist, weil einfach, von vornherein vollendet, und die ganze Ewigkeit hindurch im Besitze ihres höchsten Gegenstandes, jenes unwandelbaren, aber lebendigen und thatvollen Seins, das sie selbst ist[1]). — So ist also bei Aristoteles die Weltwerdung nicht die Bedingung der göttlichen Selbsterkenntniß, sondern umgekehrt das in sich vollendete Erkennen Gottes die Voraussetzung der Welt. Ist dies in dem eben Mitgetheilten enthalten, so hatte es aber Aristoteles auch schon mit mehr Bestimmtheit ausgesprochen. Nachdem er zu dem Schlusse gekommen, daß Gott intellectuelles Leben, und dieses Leben darum das vollkommenste und ewig sei, weil es nicht aus einem Vermögen sich entwickle, sondern in sich selbst reine Thätigkeit sei (n. 971.): erinnert er von neuem an jene seine Lehre, daß das Wirkliche und Vollkommne die Bedingung des Möglichen und Unvollkommnen (Unentwickelten) ist, und tadelt die Pythagoräer, welche läugneten, daß das Beste und Schönste das Erste sei. Wenn sie betrachteten, daß die Pflanzen und Thiere sich aus

---

1) *Ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον. Μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου· ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς· ἢ ὅγε τῶν συνθέτων ἔχει ἔν τινι χρόνῳ. Οὐ γὰρ ἀεὶ τὸ εὖ ἐν τῳδὶ ἢ ἐν τῳδὶ, ἀλλ᾽ ἐν ὅλῳ τινί τὸ ἄριστον, ὂν ἄλλο τι. Οὕτως δ᾽ ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα.*

Ibid. c. 9.

dem Samen entwickeln, so hätten sie bedenken sollen, daß der Same Erzeugniß eines schon vollendeten Wesens ist[1]). Es ist bemerkenswerth, daß Aristoteles sich hier wider die Ansicht ausspricht, nach welcher neue Arten vollkommener Naturwesen sich aus der Materie entwickeln könnten; aber es ist von viel größerer Bedeutung, daß er dieses sagt, um sich zu rechtfertigen, daß er den absoluten Anfang von allem für eine in ihrem Leben durch die vollkommenste Thätigkeit ewig vollendete Intelligenz erklärt hatte. Denn dadurch ist seine Lehre dem pantheistischen Irrthum, nach welchem Gott als Uranfang unentwickelt ist, und durch die Weltwerdung zum Bewußtsein kommt, auf das schärfste entgegengestellt.

973. Aber nun hat man in Aristoteles einen Irrthum, der als Uebertreibung eben dieser Wahrheit angesehen werden könnte, finden wollen. Er soll Gott nicht nur ein von der Welt unabhängiges, sondern auch auf ihn selbst beschränktes Wissen beigelegt haben, läugnend, daß er irgend etwas Anderes, als sein eigenes Leben erkenne. Er hätte also auch, wie man behauptet hat, alle Vorsehung geläugnet. Wenn man sich an das erinnert, was wir Aristoteles bereits über die Einrichtung und Beherrschung der Welt durch das eine unwandelbare Urwesen haben sagen hören: so muß man eine solche Anklage seltsam finden. Nichtsdestoweniger scheint sie in dem, was er vom Wissen Gottes ebendort sagt, wo er es das Wissen des Wissens nennt, einen Grund zu haben. Obschon das Erkennen die edelste Lebensthätigkeit ist, so hängt doch seine größere oder geringere Vortrefflichkeit von dem Gegenstande ab. Erkennen, sagt Aristoteles, findet sich auch in dem, der das Schlechteste erkennt: das ist aber nichts Wünschenswerthes; im Gegentheil giebt es Dinge, die es besser ist nicht zu sehen, als zu sehen. Weil also das göttliche Erkennen ohne Zweifel das vollkommenste ist, so kann auch nichts Geringeres, als Gott, sein Gegenstand sein. Demgemäß müßte, so scheint es, Gott, damit sein Erkennen nicht unvollkommen werde, nichts außer sich erkennen.

Indessen bemerkt der h. Thomas, daß dies unmöglich Aristoteles Meinung sein kann. Redet er ja immer von Gott, wie von

---

[1]) Ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ ἄριστον καὶ κάλλιστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ τελείον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται. Τὸ γὰρ σπέρμα ἐξ ἑτέρων ἐστί προτέρων τελείων. Ibid. c. 7.

dem Urwesen, durch das alles ist, was ist, und hatte er ihn ja noch kurz vorher das Prinzip genannt, von dem Himmel und Erde abhangen. Gott würde sich also nicht vollkommen erkennen, wenn er sich nicht als solches Prinzip und somit auch alles, was von ihm abhängt, erkännte. — Und wie sollte es einem Denker, wie Aristoteles, entgangen sein, daß die Geringfügigkeit oder Schlechtheit des Gegenstandes das Erkennen nicht immer verunvollkommnet? In doppelter Weise nämlich kann man sagen, daß die Vortrefflichkeit des Erkennens nach dem Gegenstand zu bestimmen ist. Erstlich indem man unter dem Gegenstand nur den eigenthümlichen, der allein unmittelbar und durch den alles Andere erkannt wird, versteht. Jede Vernunft ist dadurch über den Sinn erhaben, daß sie das Intelligible erkennt. Aber der menschlichen Vernunft ist das Intelligible im Sinnlichen eigenthümlicher Gegenstand, und deßhalb steht ihr Erkennen tief unter dem Erkennen Gottes, der sich selbst, das höchste Intelligible, zum unmittelbaren Gegenstand hat. Zweitens kann man unter dem Gegenstand das verstehen, worüber hinaus nicht Höheres erkannt wird. Wenn z. B. manche Naturkundige in den Dingen nur das mechanische Wirken materieller Kräfte betrachten; so ist ihr Erkennen, auch insoweit es wahr bleibt, immer ein geringfügiges: und wenn jemand nur das Eckelhafte der Unmäßigkeit oder das Gräßliche einer Mordthat erkännte, ohne dabei zu was immer für höheren Gedanken sich zu erheben; so wäre das eine Erkenntniß, welche es besser wäre, gar nicht zu besitzen. So also ist Aristoteles zu verstehen: Gottes Erkennen ist darum das vollkommenste, weil er sein Wesen, welches das intelligible Licht selber ist, unmittelbar, und alles in diesem Lichte, nichts also in beschränkter Weise erkennt. Und in eben dem Sinne liest man auch beim h. Augustin, Gott schaue nichts außer sich selbst an[1]): auch das Geringste, das er erkennt, erkennt er in seiner Wesenheit, und darum ist jede Erkenntniß in ihm zugleich eine Erkenntniß seiner selbst.

Weil es nicht sowohl darauf ankommt, ob Aristoteles dies oder jenes Irrthümliche gesagt, sondern ob und inwieweit die Prinzipien seiner Speculation in Irrthum führen: so wollen wir zu seiner Rechtfertigung nicht einzelne Aussprüche über das Wissen Gottes hervorheben; wie wenn er wiederholt Anaxagoras vor den übrigen älteren Griechen lobt, weil er den *Νοῦς* zum Prinzip

[1]) Quaest. 83. q. 46.

alles Werdens der Dinge mache (n. 649.); dagegen Empedokles Behauptung, daß Gott die Prinzipien der Naturdinge nicht kenne, als eine ganz absurde verwirft[1]). Vielmehr erinnern wir an die Lehre von der *Zweckthätigkeit* der Natur, die Aristoteles nicht nur ausführlich begründet, sondern auch in seine ganze Speculation verwoben hat. Denn was anders wird durch diese Zweckthätigkeit bewiesen, als daß eine alles umfassende Weisheit die Natur der Dinge eingerichtet und das Weltall geordnet hat? Wenn wir daher oben Aristoteles sagen hörten, was er sehr oft wiederholt, *die Natur wirke nichts zwecklos*, so liest man ebenso bei ihm: *Gott und die Natur wirken niemals absichtslos*[2]). Wie aber die Einrichtung, so schreibt er auch die Regierung der Welt demjenigen zu, der ebensowohl ihr höchstes Gut, als ihre Ursache ist, und bestimmt sein Verhältniß zum Weltall, wie das eines Fürsten zum Volke, eines Feldherrn zum Heere, eines Hausvaters zur Familie. Ist nun mit dieser Weltansicht die Vorstellung eines Gottes vereinbar, der in der Anschauung seiner glückselig, aber der Wesen, die außer ihm sind, unkundig wäre?

974. Aber das eben Gesagte führt uns auf einen andern Klagepunkt. Möge immer Aristoteles über das göttliche Erkennen Richtiges lehren; so folge, sagt man, daraus noch keineswegs, daß er Gott als ein persönliches Wesen anerkannt habe. Denn die Persönlichkeit fordere nicht bloß vernünftiges Erkennen, sondern auch ein entsprechendes Wollen; ja in diesem offenbare sie sich mehr, als in jenem, und das Selbstbewußtsein werde eben deßhalb als Vorzug der persönlichen Wesen betrachtet, weil es der Grund jenes *freien Wollens* ist, durch das sie ihr Thun und Lassen in ihrer Gewalt haben, und sich einander setbstständig gegenüber treten. Das Wollen aber habe Aristoteles so gut als gar nicht in Betracht genommen, und die göttliche Freiheit sogar geläugnet.

Auch hierauf möchte man noch Einiges zu Aristoteles Rechtfertigung erwiedern können. Nachdem er (im siebenten Hauptstück) zu dem Schlusse gekommen war, daß Gott als der erste Urheber aller Veränderung das absolut Wahre und absolut Gute sei; beweist er, wie wir sahen, zuerst, daß Gott ein durch das vollkommenste Leben glückseliges Wesen sein muß, und geht sodann

---

[1]) Metaph. l. 3. (al. 2.) c. 4.

[2]) De coelo. l. 1. c. 4. t. 32.

in eine nähere Untersuchung des göttlichen Erkennens ein. Ebenso stellt er nun aber (im letzten Hauptstücke) die Frage, in welcher Weise Gott das höchste Gut der Welt sei: und weil er eben hier jene Bestimmungen giebt, nach welchen Gott nicht bloß als Endzweck Gegenstand des Begehrens, sondern auch Beherrscher des Weltalls ist; so könnte man sagen, daß dadurch die göttliche Willensmacht nicht bloß anerkannt, sondern auch mit Kraft hervorgehoben sei. Und gewiß läßt es sich nicht läugnen, daß in dieser Darstellung Gott der Welt als persönliches Wesen gegenübertritt, und der Glaube an eine allwaltende Vorsehung ausgesprochen ist. Denn man wird doch nicht annehmen, daß Aristoteles nur in bildlichem Sinne von dieser Herrschaft Gottes rede; besonders da er auch bei anderer Gelegenheit, und zwar gerade dort, wo er von der sittlichen Ordnung handelt, die Ueberzeugung ausspricht, daß Gott nicht bloß mit Gerechtigkeit, sondern auch mit theilnehmender Güte unter uns wirke. Denn obgleich er, vom Glück und Unglück der Menschen redend, irriger Weise neben dem Walten Gottes dem Zufalle Manches einräumt, oder wenigstens nicht erklärt, wie auch das Zufällige einer höheren Vorsehung diene; so spricht er es doch mit aller Bestimmtheit aus, daß Gott als ein gerechter Richter die Guten belohne und die Bösen bestrafe[1]). Und weil er, heißt es anderswo[2]), um das, was die Menschen angeht, nicht unbekümmert ist, so muß er an ihrer Weisheit und Tugend Wohlgefallen haben.

Indessen bleibt doch immer wahr, daß Aristoteles in dem erwähnten Buche der Metaphysik, während er über die Beschaffenheit des göttlichen Erkennens bestimmte Erklärungen giebt, und dieselben mit Sorgfalt begründet, in keine ähnliche Untersuchung über das Wollen Gottes sich einläßt; und doch wäre eine solche Erörterung ganz an ihrer Stelle gewesen. Wenn er nun hier, von der Regierung der Welt sprechend, zwar eine Vorsehung anzuerkennen scheint, aber von der Freiheit des göttlichen Wollens schweigt; so behauptet er anderswo, über den Ursprung und die Erhaltung des Weltalls redend, die Nothwendigkeit desselben[3]). Es hängt dieses mit seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt zusammen.

---

[1]) *Τὸν θεὸν ἀξιοῦμεν κύριον ὄντα τῶν τοιούτων τοῖς ἀξίοις ἀπονέμειν καὶ τἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ* . . . . . Magn. Moral. l. 2. c. 8.

[2]) Ethic. Nicom. l. 10. c. 8.

[3]) Phys. l. 8. c. 1. et. 6. Cf. De coelo l. 2. c. 6.

Zwar will er, wie wir später sehen werden, diese auch daraus beweisen, daß es mit dem Wesen der Zeit streite, einen Anfang oder ein Ende zu haben; aber auch aus der Natur Gottes als des ersten Bewegers folgert er, daß er nie ohne zu bewegen sein konnte. Denn wenn er, vorher nicht bewegend, anfing zu bewegen, so ging eben damit in ihm selbst eine Bewegung (Veränderung) vor. Alles aber, was bewegt wird, wird von Andern oder doch nicht rein aus sich, sondern auch von Anderm bewegt. Wie man also deßhalb, um den Ursprung der Bewegung zu begreifen, ein durchaus Unbewegliches als den ersten Beweger annehmen muß, so muß man auch den unbeweglichen Beweger als ewig bewegend denken. — Wenn daher Aristoteles in der Metaphysik sagt, daß Gott nothwendig thätig sei; so versteht er das nicht bloß von der innern Thätigkeit des Erkennens oder Wollens seiner selbst, sondern auch von der Thätigkeit nach außen, durch welche die Welt besteht[1]).

975. Averroes gab dieser aristotelischen Lehre eine Deutung, die sehr stark an Günther's Auffassung der göttlichen Freiheit erinnert. Es gebe in Gott weder jene Nothwendigkeit der Natur, die zum einförmigen Wirken bestimme, noch aber auch die Wahlfreiheit des endlichen Geistes, die immer Unbestimmtheit und Wandelbarkeit einschließe, sondern eine über beide erhabene, uns unbegreifliche Weise zu wirken, die zugleich frei und nothwendig sei[2]). — Andere Gelehrte, von denen Suarez redet, ohne sie zu nennen, wollten Aristoteles ungefähr so, wie Knoodt Günther erklären (n. 512). Nur zwischen dem Schaffen und Nichtschaffen, und in der allgemeinen Einrichtung der Welt habe Gott nicht wählen können; nichts aber hindere eine Wahlfreiheit in Betreff des Besondern und Einzelnen anzunehmen[3]). Aber wie wir Knoodt erwiederten, daß die Wahlfreiheit, wenn sie, wie er behauptet, die eigenthümliche Lebensform des geschaffenen Geistes und ebenso

[1]) Metaph. l. 12. (11.) c. 7.

[2]) Destruct. Disp. 3 et 11. Dub. 1. et 2.

[3]) Aliqui existimant, Aristotelem credidisse, Deum circa universale bonum universi et circa creationem et generalem dispositionem ac ordinem ejus quadam naturali determinatione et necessitate operari, in aliis vere particularibus operibus posse libertate uti. Sed si ita sensit, non satis constanter locutus est, quia si immutabilitas repugnat libertati, in omnibus effectibus repugnabit, si autem non repugnat, neque in creatione totius universi immutabilitas excludet libertatem. Metaph. Disp. 30. sect. 16.

viel als Willkür wäre, in Gott ganz und gar nicht angenommen werden könnte: so bemerkt auch Suarez, wenn Gott die Welt deßhalb mit Nothwendigkeit hervorgebracht haben solle, weil in einem Wesen, das ohne Potenzialität und daher unwandelbar ist, keine freie Wahl möglich sei; so könnten die einzelnen Wirkungen Gottes in der Regierung der Welt ebensowenig freiwillig sein. Insofern demnach Aristoteles von der Vorsehung Gottes also redet, daß er ein freies Walten des göttlichen Willens anzuerkennen scheint; läßt sich nicht läugnen, daß er darin zwar dem natürlichen Bewußtsein getreu bleibt, aber mit seiner Speculation in Widerspruch geräth.

Die Schostaliker sind nicht nur einverstanden, daß Aristoteles die Freiheit Gottes in der Hervorbringung der Welt geläugnet habe[1]), sondern bezeichnen mitunter diesen Irrthum auch als die Quelle der meisten übrigen, welche sie bei Aristoteles zu berichtigen hatten[2]). Aber, worauf es vorzüglich ankommt, mochten immer einige ihn nicht bloß mit der Schwierigkeit des Gegenstandes entschuldigen, sondern auch mildernde Deutungen seiner Lehre versuchen: alle bekämpften den Irrthum, um den es sich handelt, mit den Waffen der Speculation, und waren keinesweges zufrieden, ihm nur die Glaubenslehre entgegenzustellen. Darum erkennen wir hier von neuem, in welches Verhältniß sich die Scholastik zur Philosophie des Griechen setzte. Sie ging in seine Lehre von der Zweckthätigkeit der Naturwesen ein, bildete sie aus, und benutzte sie wie für andere Fragen, so insbesondere für die Erkenntniß des Schöpfers und Regierers der Welt. Ebenso erkannte sie seinen Grundsatz über die Bewegung an, erhob sich mit ihm zur Be-

---

[1]) Scot. Quodl. q. 7. — Hervaeus. De aeternitate mundi q. 4. Ferrar. In l. 2. Cont. Gent. c. 23. Soto in l. 8. Phys. c. 1. Suarez l. c. Conimbr. in l. 8. Phys. c. 2. q. 5. a. 2.

[2]) Radix omnium paene errorum Aristotelis fuit difficultas omnium maxima conciliandi divinam simplicitatem et immutabilitatem cum divina libertate. Ex una enim parte primus motor, utpote continens in se omnem perfectionem, debet esse omnino simplex sine ulla compositione et omnino immobilis et immutabilis, ita ut non possit aliter et aliter se habere. Ex alia parte libertas, cum consistat in potentia volendi aut non volendi, videtur includere aliquam compositionem et mutabilitatem . . . . . Succubuit difficultati Aristoteles, et ut salvaret divinam simplicitatem et immutabilitatem, libertatem negavit; et hinc multi ipsius errores et magna inconstantia in pluribus opinionibus veris.

Maurus. Comment. in Arist. Metaph. l. 12. 5.

trachtung des unwandelbaren Grundes aller Veränderung, und entwickelte die erhabene Vorstellung von Gott als dem lauteren Sein und dem lauteren Leben, sie nicht nur mit dem Gedanken Plato's und Augustin's, sondern auch mit den Lehren der h. Schrift in Verbindung bringend. Aber wenn nun Aristoteles aus eben diesem ganz richtigen Begriff die Nothwendigkeit des göttlichen Wirkens nach außen herleiten will; so zeigen die Scholastiker wider die Araber, die auch hier die aristotelische Lehre mehr oder weniger festhalten wollten, daß er theils aus seinen Grundsätzen folgert, was in ihnen nicht liegt, theils auch mit denselben in Widerspruch geräth.

976. Zu dem Ende mußten sie sowohl die Begriffe der Zeit und Ewigkeit, als auch und ganz besonders jene der Freiheit und Nothwendigkeit tiefer, als es von Aristoteles geschehen war, erörtern[1]). Es kann in Gott gewiß weder die Nothwendigkeit der Natur, noch die Freiheit des endlichen Geistes, und dennoch muß es in ihm wahre Nothwendigkeit und wahre Freiheit geben. Das natürliche Streben der Dinge erhält zwar seine Bestimmung zu Einem, worin die Nothwendigkeit besteht, nicht durch äußere Gewalt, sondern durch Triebe und Neigungen, die in ihrer Beschaffenheit gegründet sind; aber diese Triebe sind blind, und müssen überdies von außen geweckt werden. Wenn dahingegen Gott sich selbst und alles, was mit seinem Wesen in unabänderlicher Verbindung steht, nothwendig will, und hierin seinem Wollen keine andere Bestimmung geben kann; so entsteht diese seine Liebe aus der Erkenntniß, und wird nicht von etwas, das außer ihm wäre, geweckt, sondern hat in ihm selbst ihren Grund. Es giebt also in Gott ein nothwendiges Wollen, aber die Nothwendigkeit desselben ist nicht jene, womit die Naturwesen begehren.

Ebenso giebt es in ihm ein freies Wollen, das deßhalb nicht dem unsrigen gleich zu stellen ist. Der Wille des creatürlichen Geistes ist nicht, wie das Begehren der Naturwesen, zu Einem bestimmt, sondern kann sich durch Wahl die Bestimmung geben. Aber erstlich entspringt sein Wollen und das ihm vorhergehende Erkennen nicht rein aus ihm selbst: ferner ist er in der Zeit und wirkt darum auch in der Zeit; sein Wählen also ist mit Veränderung verbunden: überdies liegt es nicht in seiner Natur, nur weise wählen zu können. Ganz anders verhält es sich mit dem

[1]) Theologie der Vorzeit. Bd. 1. S. 216. Vergl. hier n. 494. ff.

göttlichen Wollen. Gott kann nicht wollen, was mit seinem Wesen streitet, und darum ist sein Wollen immer heilig und weise; alles aber, was, ohne mit seinem Wesen zu streiten, doch auch von demselben nicht gefordert wird, muß er wollen und nicht wollen können. Solches aber ist alles Endliche, der Natur nach betrachtet, in welcher es geschaffen wird. Es streitet nicht mit seinem Wesen, weil es als wahres Sein ein Analogon desselben ist; es wird aber auch von demselben nicht gefordert; weil der Unendliche sich selbst genügt. Wenn er es jedoch will, so ist er selbst der Endzweck und folglich der letzte Grund seines Wollens, und auch der Gedanke von dem, was er schafft, ist ihm nicht von außen gekommen; sein Wesen ist das Urbild, in dem er alles schaut. Das Wirken nach außen macht ihn also nicht abhängig. Es macht ihn aber auch nicht veränderlich. Denn er ist nicht in der Zeit, und darum will, wählt und wirkt er nicht in der Zeit. Ewig, wie er, war der Entschluß, daß die Welt und mit ihr die Zeit werde. In einer Ursache aber, die durch den bloßen Willen wirkt, ist es kein Widerspruch, daß ihr Wirken ewig, die Wirkungen aber in der Zeit seien. Denn ihr Wirken ist ja nur das Wollen des Zeitlichen. Kann aber das Zeitliche Gegenstand des ewigen Gedankens, so kann es auch Gegenstand des ewigen Wollens sein. Wenn also Aristoteles meinte, daß Gott, so er die Welt nicht ewig hervorgebracht, durch irgend eine Veränderung zum Hervorbringen bestimmt oder wenigstens durch das Beginnen seiner Thätigkeit verändert worden wäre; so kommt das nur daher, weil er fälschlich voraussetzt, daß Gott, um Zeitliches hervorzubringen, selbst in der Zeit sein und wirken mußte[1]). —

Die eben berührten Lehrpunkte wurden bei anderer Gelegenheit behandelt[2]), darum mag es genügen, sie hier in Erinnerung gebracht zu haben. Dieselben sind aber von solcher Bedeutung für den Glauben und die Wissenschaft, daß wenn auch die christliche Vorzeit nichts anders zur Verbesserung und Ausbildung der antiken Philosophie geleistet hätte, diese Erörterungen allein sie wider den Vorwurf blinder Nachbeterei, welche die Unwissenheit nicht aufhört zu wiederholen, schützen müßten.

977. Was nun endlich die erwähnte Frage angeht, ob überhaupt Gott von den Heiden als ein selbstbewußtes, und daher

---

[1]) S. Thom. in l. 8. Phys. lect. 2.

[2]) Theologie der Vorzeit. Bd. 1. S. 288. ff. Vergl. hier n. 504. ff.

von der Welt als ihr Urheber und Gebieter verschiedenes Wesen erkannt worden sei; so müssen wir von der natürlichen Erkenntniß, die sich unter dem Einfluß der alles leitenden Vorsehung Gottes unwillkürlich entwickelt, die philosophische unterscheiden. Die hh. Väter bezeugen die Thatsache, daß die Heiden, wenn sie gleich dem Götzendienste ergeben waren, nichtsdestoweniger die Erkenntniß des einen wahren Gottes in der Tiefe des Gemüthes bewahrten, und bei vielen Gelegenheiten an den Tag legten. Derjenige aber, dessen Zeugniß vielleicht die größte Berücksichtigung verdient, Clemens von Alexandrien, behauptet und beweist aus zahlreichen Schriften der Heiden, daß namentlich die Erkenntniß der Vorsehung des alleinigen, weisesten und gütigsten Urhebers aller Dinge unter den heidnischen Völkern verbreitet war (n. 227). Aber auch die Belege, welche die übrigen Väter für jene ihre Behauptung vorbringen, beweisen nicht etwa bloß, daß die Heiden die unbestimmte Vorstellung eines höchsten Wesens hatten; sondern daß sie Gott als den einzigen Helfer in aller Noth, als den Beherrscher des Alls und den Richter der Menschen, folglich ohne Zweifel als selbstbewußtes und persönliches Wesen erkannten. Und indem die h. Schrift in so bestimmten und starken Ausdrücken sagt, daß alle Menschen Gott aus seinen Werken erkennen konnten und mußten: versteht sie unter diesem Gott doch gewiß nicht eine unpersönliche Weltursache, sondern den wahren, lebendigen Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat. — Wenn man aber nicht von diesem natürlichen Wissen, sondern von dem philosophischen redet, dann geben wir gern zu, daß es Aristoteles ebensowenig, als Plato gelungen sei, alles was der Begriff der Persönlichkeit einschließt, von Gott nachzuweisen, und demgemäß sein wahres Verhältniß zur Welt zu bestimmen.

Drittes Hauptstück.

Von der Schöpfung.

I.

Von der Erkennbarkeit der Schöpfung.

978. Wenn manche Gelehrten die philosophische Gotteslehre der Vorzeit für mangelhaft erklären, weil in ihr die Schöpfung und somit das wahre Verhältniß der Welt zu Gott nicht in volles Licht trete; so ist Günther weiter gegangen, indem er, wo nicht die Vorzeit überhaupt, doch namentlich den h. Thomas beschuldigt, die Erkennbarkeit der Schöpfung durch die Vernunft geläugnet zu haben. Aber auch dies genügt ihm nicht. Eben dort, wo er sich ausführlicher erklärt, behauptet er sogar, der Kirchenlehrer habe den Anfang der Welt, den der Glaube lehre, neben den Nichtanfang, zu dem das philosophische Nachdenken führe, ohne alle Ausgleichung des Widerspruchs hingestellt[1]). Zur Erhärtung der Anklage, auf die er oft zurückkommt, führt er wiederholt die Worte des h. Thomas: mundum coepisse sola fide tenetur — an[2]), und seine Schüler ahmen ihm darin gelehrig nach. Doch will er auch nachweisen, daß Thomas als Aristoteliker dahin kommen mußte: denn „in der aristotelischen Erkenntnißlehre sei auch nicht

---

[1]) Vorsch. Bd. 1. S. 362.

[2]) Nachdem er die Worte des h. Augustin: Cum cogito, cujus rei dominus (Deus) semper fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco — angeführt hat, fügt er bei: Noch weniger aber ist es dem großen Thomas von Aquin zu verzeihen, wenn er in seiner Summa Theol. I. p. 46. jene Stelle mit den Worten commentirt: Mundum coepisse sola fide tenetur nec demonstratione hoc sciri potest; sed id credere maxime expedit.
Ebend. S. 137. Vergl. S. 349. Eur. und Her. S. 524. Lydia. 1852. S. 283.

der geringste Anhaltspunkt gelegen, um die Idee der Creation, diesen Grundgedanken der Offenbarung, zu rechtfertigen"[1]). „Er mußte zwischen Ewigkeit und Anfang der Welt hin und her schwanken, so lang er eine Vereinigung der antiken Emanationslehre mit der christlichen von der Weltschöpfung aus Nichts für möglich hielt. Nach Weisung des Aristoteles mußte Thomas behaupten, daß im Ewigen — das Sein und Können nicht verschieden sei, weil Gott reine Wirklichkeit (Energie) sei; daß daher auch Verstand und Wille in Gott nicht als Vermögen, wie in der Creatur, wohl aber als Thätigkeiten von Gott, als dem Subjecte dieser Thätigkeiten und als der Ursache jener Vermögen, prädicirt werden müßten. — Daher mußte er auch sagen: Gott erkennt und will sich vollkommen, d. h. das von ihm Erkannte wird gewollt und gewirkt in einem Acte. Der Weltanfang fällt mit dem Anfange Gottes zusammen, und da Gott ohne Anfang, so ist auch die Welt, wie ihr sogenannter Schöpfer, von Ewigkeit. — Daher konnte er auch die christliche Idee vom Weltanfang nur als Glaubensartikel aufstellen, d. h. den Anfang neben den Nichtanfang hinstellen, und zwar ohne die Ausgleichung des Widerspruchs, indem nach seiner Ansicht die Kraft der Vernunft nur so weit reicht: daß sie den Beweis für die Weltewigkeit widerlegt; nicht aber so weit reicht, einen directen Beweis für den Weltanfang aufzustellen"[2]).

979. Nach Günther hat die Speculation nicht bloß die Aufgabe, darzuthun, daß die Glaubenslehre nichts Vernunftwidriges, sondern auch, daß sie nur solches enthalte, was die Vernunft, nachdem es ihr als Object einmal gegeben ist, als nothwendig erkenne. Daraus begreift man, weßhalb Günther nicht zufrieden ist, wenn nur der Beweis für die Ewigkeit der Welt widerlegt, und nicht auch der Beweis für ihren Anfang in der Zeit geliefert wird. Aber konnte er deßhalb denjenigen, welcher diese Beweisführung für unmöglich hielt, jene Widerlegung aber unternahm, beschuldigen, den Anfang neben den Nichtanfang ohne Ausgleichung des Widerspruches hingestellt zu haben? Den Anfang neben den Nichtanfang also hinstellen, heißt behaupten, der Glaube lehre zwar die Zeitlichkeit, das Nachdenken der Vernunft aber führe zur Ewigkeit der Welt. Und das behauptet jener, welcher der Vernunft die Kraft

---

[1]) Lydia. a. a. O. Vergl. Vorsch. Bd. 1. S. 350. Eur. u. Her. S. 525.
[2]) Vorsch. Bd. 1. S. 361. 362.

zuschreibt, was man für die Ewigkeit der Welt vorbringe, zu widerlegen?

Aber, was in unserer Frage von größerer Bedeutung ist, Günther setzt voraus, daß Anfangen und Geschaffensein beim h. Thomas dasselbe bedeute, und darum folgert er hier und überall aus jenen Worten, der h. Lehrer habe es für unmöglich erklärt, aus der Vernunft die Erschaffung der Welt aus nichts zu beweisen. Auch seine Schüler haben ihn so verstanden, und Knoodt sagt mit Beziehung auf die eben mitgetheilte Stelle Günther's: „Der h. Thomas gesteht die Unmöglichkeit, die Geschöpflichkeit der Welt philosophisch zu beweisen, offen ein; er hält sie im bloßen Glauben fest: mundum coepisse, sagt er, sola fide tenetur"[1]). Und gewiß, wenn dieses Mißverständniß nicht obgewaltet, so hätte Günther dem h. Thomas jenen seinen Satz wenigstens nicht hoch anrechnen können. Er schreibt: „Durch die bloße Steigerung der Zeit wird noch keine Ewigkeit gewonnen, so daß man sagen könnte: Gott habe von Ewigkeit geschaffen. Denn ist die Creatur wesentlich ein Anderes als Gott; so verliert die Frage: Wann Gott die Creatur gesetzt habe, alle metaphysische Wichtigkeit. Denn wann er sie immer in's Dasein gerufen haben mag; so ist doch mit ihm die Creatur nicht coätern, weil sie ein integrirender Theil seines Wesens ebensowenig ist, als gedachtwerden kann, das aber ist die ontologische Hauptsache"[2]). Wenn also der h. Thomas eben diese Unterscheidung macht, und jenes coepisse nicht von der Geschöpflichkeit, sondern nur von dem Wann der Schöpfung versteht; so hat er nichts anders für philosophisch unbeweisbar erklärt, als was nach Günther ohne alle metaphysische Wichtigkeit ist.

980. Was also lehrte der h. Thomas und die Scholastik überhaupt von der Erkennbarkeit der Schöpfung? Es gab allerdings Einige, welche der Ansicht waren, daß die eigentliche und wahre Schöpfung durch die Vernunft nicht erkennbar, und deßhalb auch von keinem vorchristlichen Denker erkannt worden sei. Aber die Mehrheit der Scholastiker und die berühmtesten allzumal stellten die entgegengesetzte Behauptung auf; keiner jedoch möchte sie so oft und so bestimmt ausgesprochen haben, als der beschuldigte Thomas von Aquin. Nachdem er in dem ersten seiner größeren

---

[1]) Günther und Clemens. Bd. 3. S. 40.
[2]) Vorsch. Bd. 1. S. 136.

Werke gezeigt hat, daß alle Dinge, die sind, auf ein höchstes Prinzip, als ihrer aller Ursache, zurückzuführen sind, stellt er die Frage, ob sie aus diesem Prinzip ihren Ursprung durch Schöpfung haben, und seine Antwort ist: „Daß es eine Schöpfung gebe, hält nicht nur der Glaube, sondern beweist auch die Vernunft"[1]). Aber verband der h. Thomas mit dem Worte Schöpfung den wahren Begriff? Hören wir, wie er ihn bestimmt. Schaffen, sagt er, heißt ein Wesen seiner ganzen Substanz nach in's Sein versetzen. Zweierlei also schließt der Begriff der Schöpfung ein: erstlich, daß nichts von dem, was in dem erschaffenen Wesen ist, schon vorher da war, und dadurch unterscheidet sich das Schaffen von dem Erzeugen der Geschöpfe, das immer ein Subject voraussetzt, und in einer Umwandlung desselben besteht: zweitens, daß in dem erschaffenen Wesen das Nichtsein dem Sein, wenn auch nicht der Zeit, aber doch der Natur nach vorausgeht. Der Natur nach früher ist in jedem Ding, was es aus sich, in Folge seines Wesens hat: das Erschaffene aber hat das Sein nicht aus sich, und darum ist es auch, nachdem es in's Sein versetzt ist, immer nur durch den Einfluß des Schöpfers, so daß es, sich selbst überlassen, aufhören würde zu sein; und dadurch — (obwohl nicht dadurch allein) — ist die Schöpfung von der ewigen Zeugung verschieden. Denn in dieser setzt Gott der Vater kein anderes Sein, sondern sein eigen Sein, das unerschaffene, theilt er dem Sohne mit. Deßhalb also ist der Sohn in seinem Sein ebenso absolut (von jeglichem unabhängig) als der Vater. (— Wer wird hier nicht an den Satz erinnert, auf dem Günther, wie auf dem festesten Grund, seine Schöpfungslehre und somit seine ganze Speculation baut: „Wenn Gott schafft, so setzt er nicht sein eigen Wesen, eben weil dies ein unerschaffenes ist"?[2]) —). In doppelter Hinsicht also wird die Schöpfung Schöpfung aus nichts genannt: in Beziehung auf die schöpferische Thätigkeit, weil sie nichts, aus dem sie das Geschöpf hervorbringe, voraussetzt; in Beziehung auf das Geschaffene, weil in ihm stets diese Ordnung zum Nichts bleibt, aus dem es geworden ist[3]). Nämlich was nicht

---

[1]) Respondeo; quod creationem esse non tantum fides tenet, sed ratio demonstrat. In l. 2. Dist. 1. q. 1. a. 2.

[2]) Vorsch. Bd. 1. S. 101. Vergl. S. 30. 59.

[3]) Primum est, ut nihil praesupponat in re, quae creari dicitur.... Causalitas generantis vel alterantis non sic se extendit ad omne illud, quod in re invenitur; sed ad formam, quae de potentia in

durch sich, sondern seinem ganzen Wesen nach durch die Wirksamkeit eines Andern ist, das ist, in sich betrachtet, ein Solches, das sein und nicht sein kann. In dem aber, was sein und nicht sein kann, ist, auch wenn es ist, das Nichtsein dem Wesen nach früher als das Sein: während umgekehrt in dem, welcher durch sich ist, das Sein (die Wirklichkeit) das Erste, nämlich das Wesen selbst ist. — Wenn aber, fährt der h. Thomas fort, der Begriff der Schöpfung nun überdies einschließen soll, daß auch der Zeit nach in dem Erschaffenen das Nichtsein dem Sein vorausgehe, so daß aus nichts sein so viel heiße, als nun nicht sein und nachher sein; dann läßt sich die Schöpfung aus der Vernunft nicht beweisen, und wird auch von den Philosophen nicht angenommen, aber vom Glauben vorausgesetzt[1]).

In einer andern Schrift legt der h. Thomas die Gründe vor, aus welchen Gott als Schöpfer aller Dinge erkannt werde, und schließt dann mit denselben Worten, womit er die obige Abhandlung begann: „So also wird durch die Vernunft bewiesen, und mit dem Glauben gehalten, daß Alles von Gott erschaffen ist"[2]). — In dem Werkchen aber, das nach der berühmten Streitfrage betitelt ist, wird in den bestimmtesten Worten erklärt, nur darum handle es sich, ob seinem ganzen Wesen nach von Gott geschaffen sein, und keinen Anfang in der Zeit haben mit einander

---

actum reducitur: sed causalitas creantis se extendit ad omne id, quod est in re; et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est, quod creationi praeexistat, quasi non creatum. Secundum est, ut in re, quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse: non quidem prioritate temporis vel durationis, ut prius non fuerit et postmodum sit; sed prioritate naturae, ita quod res creata, si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influentia causae superioris. Prius enim unicuique inest naturaliter, quod non ex alio habet, quam quod ab alio habet. Et ex hoc differt creatio a generatione aeterna: sic enim non potest dici, quod Filius Dei, si sibi relinquatur, non habeat esse; cum recipiat a Patre illud idem esse, quod est Patris, quod est esse absolutum non dependens ab aliquo. Et secundum ista duo creatio dupliciter dicitur esse ex nihilo . . . . . Ibid.

[1]) Si autem accipiamus tertium oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse, quam esse habeat, ut dicatur ex nihilo esse, quia est tempore post nihil; sic creatio demonstrari non potest nec a philosophis conceditur, sed per fidem supponitur. In l. 2. Dist. 1. q. 1. a. 2.

[2]) Sic ergo ratione demonstratur, et fide tenetur, quod omnia sint a Deo creata. Quaest. disp. De pot. q. 3. a. 5.

streiten oder nicht[1]). In den beiden Summen endlich werden die Fragen in derselben Weise geschieden. Zuerst wird mit den Gründen, welche auch die Philosophie anerkennt, dargethan, daß alle Dinge von Gott erschaffen sind[2]); sodann werden die Beweise, welche man für die Anfangslosigkeit der Welt vorbrachte, ausführlich widerlegt[3]), und nun erst gefragt, ob diese Anfangslosigkeit einen innern Widerspruch enthalte, nämlich mit dem Begriff des Geschaffenseins streite. Dies allein läßt sich nach Thomas Ansicht nicht strenge beweisen, und darum mögen die Gründe, welche man aus der Vernunft schöpft, den zeitlichen Anfang der Welt immerhin wahrscheinlich machen, gewiß ist er nur durch die göttliche Offenbarung[4]).

981. Obschon also hierüber gestritten wurde, so stimmten doch, wie gesagt, gerade die ausgezeichnetsten Scholastiker[5]) darin überein, daß der Ursprung der Welt durch wahre und eigentliche Schöpfung der Vernunft erkennbar, und manche hielten dafür, daß er auch von einigen Philosophen, namentlich von Aristoteles, erkannt worden sei. Hieran zweifelt jedoch der h. Bonaventura, und es möchte der Mühe lohnen, zu vernehmen, wie er die verschiedenen Meinungen der heidnischen Philosophen in Kürze vorlegt, weil dadurch der Begriff der Schöpfung immer mehr in's Licht tritt. Daß die Welt nicht etwa bloß ihrer Gestaltung, sondern auch ihren innern Prinzipien nach aus nichts und nicht aus irgend etwas Anderm hervorgebracht sei, ist eine Wahrheit, welche zwar im Lichte des Glaubens offen und hell vor unsern Augen liegt,

---

[1]) In hoc ergo tota consistit quaestio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium repugnent ad invicem vel non.

De aeternitate mundi. Opusc. 27.

Es ist zweifelhaft, ob diese Schrift nicht einem andern Verfasser angehört. Jedenfalls beweist sie, wie klar und bestimmt man den Streitpunkt aufzufassen pflegte.

[2]) Summa ph. Cont. Gent. l. 2. c. 15. 16. — Summa th. p. 1. q. 44. a. 1. 2.

[3]) Cont. Gent. l. 2. c. 31—37. S p. 1. q. 46. a. 1.

[4]) S. l. c. 2. Günther verweist auf diese Stelle, führt aber die Worte unrichtig an; sie lauten: Mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest. Cf. Cont. Gent. l. 2. c. 38. wo es von jenen Gründen heißt: Hae rationes usquequaque non de necessitate concludunt licet probabilitatem habeant.

[5]) Alex. Halens. P. 2. q. 6. a. 6. Scot. in l. 2. Dist. 1. q. 1. Hervaeus. Quodl. 2. q. 1. Suarez. Metaph. Disp. 20. sect. 1.

der philosophischen Forschung aber lange Zeit verborgen geblieben war. Denn diese gerieth, indem sie den Ursprung der Dinge suchte, auf mancherlei Abwege. Einige der ältern Philosophen nahmen an, daß die Welt zwar von Gott, aber aus *seiner eigenen Wesenheit* hervorgebracht sei. Denn sie vermochten es nicht zu fassen, daß etwas aus nichts werde. Weil also im Anfange nur Gott war; so behaupteten sie, daß er die Dinge aus sich selbst habe entstehen lassen. Dieser Irrthum wurde aber *nicht erst* von den *Gläubigen*, sondern auch schon von den heidnischen *Philosophen*, die auf die vorhin erwähnten folgten, als verwerflich anerkannt. Wurde ja damit behauptet, daß die durchaus unwandelbare und vollkommenste Wesenheit Gottes zum unvollkommnen Stoffe der körperlichen und vergänglichen Dinge geworden sei[1]). — Andere also hielten mit Anaxagoras dafür, daß neben Gott von Ewigkeit auch die Prinzipien aller Dinge, d. i. der Stoff und die Formen existirten; so jedoch, daß die Formen in dem Stoffe wie schlummernde Keime verborgen waren. Die Schöpfung der Welt bestand also diesen zufolge darin, daß der Nous die Formen in die Wirklichkeit treten ließ, und dadurch den Stoff zu den verschiedenen Arten von Dingen bestimmte. — Aber weil es unbegreiflich ist, daß der Stoff alle Formen zugleich enthalte; so nahm man später an, daß ursprünglich der Stoff und die Formen getrennt da gewesen, durch Gott aber vereinigt, und so diese Welt gebildet worden; und das war die Meinung der Platoniker. Aristoteles aber sah ein, daß weder eine formlose Materie, noch auch getrennt von ihr die Formen für sich bestehen konnten; und daher behauptete er, daß sie immer vereinigt und folglich die Welt, so wie sie ist, zu aller Zeit gewesen sei. Obschon er nun zwar wiederholt ausspricht, daß die Welt nur durch Gott bestehe, und von ihm als von ihrer höchsten Ursache abhange; so bleibt es doch unentschieden, ob er dabei an einen Ursprung durch Schöpfung aus nichts gedacht habe. Vielmehr scheint auch er zur Erkenntniß dieser Wahrheit nicht vor=

[1]) Fuerunt quidam philosophi antiqui, qui dixerunt, mundum factum esse a Deo et de sui essentia; quia non videbant, quomodo aliquid posset fieri ex nihilo, et solus Deus fuit in principio, et ideo dixerunt, quod fecit omnia de se ipso. Sed haec positio non solum fidelibus, sed etiam sequentibus philosophis apparuit improbabilis, quod Dei essentia omnino invariabilis et nobilissima fieret corporalium et variabilium materia, quae est de se imperfecta, nisi perficiatur per formas. In 1. 2. Dist. 1. p. 1. a. 1 q. 1.

gedrungen zu sein, sondern gerade darum den immerwährenden Bestand der Welt angenommen zu haben, weil er ebensowohl die Entstehung derselben aus nichts, als das Dasein formlosen Stoffes und stoffloser Formen für undenkbar hielt. — So der h. Bonaventura, und er wird in dieser seiner Ansicht über Aristoteles dadurch bestärkt, daß es ihm ganz unmöglich scheint, eine Schöpfung aus nichts anzunehmen, und dennoch den zeitlichen Anfang der Welt zu läugnen.

Wie dachte also dieser h. Lehrer über die Erkennbarkeit der Schöpfung? Blieben die heidnischen Weltweisen in jenem Dunkel, weil es wirklich keine Gründe giebt, aus denen die Vernunft den wahren Ursprung der Dinge zu erkennen vermöchte; oder gehört die Wahrheit zu jenen, welche zwar auf dem Wege philosophischer Forschung gefunden werden können, aber schwerlich anders, als nachdem sie durch die Offenbarung ausgesprochen sind? So viel ist vorerst gewiß, daß der h. Bonaventura gerade das für sehr erkennbar erklärt, worauf es nach Günther, wenn nicht einzig, doch vorzüglich ankommt, und wovon er meint, daß es der Vorzeit immer verborgen geblieben. Ihm zufolge widerlegten zwar die Scholastiker, daß es neben Gott eine ewige Materie gegeben, aus der die Welt gebildet worden; glaubten aber den Ursprung der Welt nicht anders, als durch Emanation aus der Wesenheit Gottes erklären zu können. Nun ist aber nach dem h. Bonaventura gerade dies der roheste Irrthum, den schon die heidnische Philosophie überwand, und er weist mit wenigen Worten auf die Widerlegung hin, welche derselbe längst gefunden hatte. Indeß auch die eigentliche Schöpfung muß er für eine durch philosophische Gründe erweisliche Wahrheit gehalten haben. Denn ehe er jene geschichtliche Uebersicht gab, hatte er diese Gründe vorgelegt, und schließt mit einer Zurückweisung auf dieselben, worin er sie billigt.

Der h. Thomas ist, wie gesagt, der Ansicht, daß Plato und Aristoteles, wenngleich irrigerweise der eine den Urstoff und die idealen Formen, der andere die Weltwesen selbst für ewig hielt, nichtsdestoweniger den Ursprung derselben durch göttliche Schöpfermacht erkannten[1]). Er bringt dafür aber keinen andern Beweis vor, als daß sie den Lehrsatz, das absolut höchste Wesen müsse die Ursache alles Andern sein, aufstellten. Und gewiß, weil sie überdies klar und bestimmt jene Vollkommenheit und Unveränderlich-

[1]) De pot. l. c. — Summa. p. 1. q. 44. a. 1.

keit des göttlichen Seins, mit welcher die pantheistische Lehre unverträglich ist, erkannten und lehrten; finden wir bei ihnen die Prämissen, aus denen der wahre Ursprung der Welt gefolgert werden kann. Aber wie man nicht behaupten darf, daß jemand allen Irrthümern angehangen, die sich aus seinen Ansichten folgern lassen; so läßt sich auch nicht behaupten, daß jemand alle Wahrheiten, die sich durch seine Lehren begründen lassen, erkannt habe, und wir haben schon gesagt, weßhalb dieses unserm Dafürhalten nach in dem gegebenen Falle nicht wahrscheinlich sein dürfte (n. 651). Möge indessen der h. Thomas immerhin zu gut von den beiden Griechen gedacht haben; worauf alles ankommt, ist, daß er die Wahrheit, um die es sich handelt, durch die Grundlehren ihrer Speculation beweist. Haben sie dieselbe nun nicht mit Bestimmtheit erkannt, so hat er ihr Werk zu Ende geführt, und die Frage, die sie ungelöst ließen, erledigt; haben sie überdies dem Irrthume angehangen, so hat er sie durch ihre eigenen Grundsätze widerlegt. Und eben dies ist das Verhältniß, worin die Speculation der Väter und Scholastiker zu jener der Griechen steht.

Da ist jedoch Günther ganz anderer Meinung. Die christliche Vorzeit soll vielmehr, eben weil sie in der Philosophie den Grundsätzen der Griechen anhing, die Speculation mit dem Glauben nicht zu versöhnen gewußt haben. Wir haben nun dieses zu untersuchen, und beginnen zu dem Ende damit, die Art und Weise, wie man die Geschöpflichkeit der Welt darzuthun pflegte, näher zu betrachten.

II.

Beweise für die Schöpfung.

982. Wo immer der h. Thomas die Glaubenswahrheit, daß die Welt ihren Ursprung durch göttliche Schöpfung habe, philosophisch begründet, geht er von jenem Beweise für das Dasein Gottes aus, dessen Erörterung wir bis hieher verschoben haben (n. 920). Derselbe lautet also: „Es giebt in den Dingen ein mehr oder weniger Gutes, Wahres, Edles und so ferner. Dies Mehr und Weniger wird aber von den verschiedenen Wesen ausgesagt, je nachdem sie dem, was am meisten (ein solches) ist, sich nähern: wie z. B. mehr warm ist, was sich mehr dem Wärmsten nähert.

Es giebt also ein Wahrstes, ein Bestes, ein Edelstes, und folglich auch etwas, was am meisten ist. Denn wie es bei Aristoteles heißt: was am meisten wahr ist, das ist auch am meisten Seiendes. Nun ist aber in jeglicher Art das, worin sich, was der Art eigenthümlich ist, im höchsten Grade findet, die Ursache alles andern derselben Art; wie z. B. das Feuer, das unter allem Warmen das Wärmste ist, auch die Ursache alles Warmen ist. So giebt es also auch etwas, das allen Dingen Ursache ihres Seins, ihrer Güte und jeglicher Vollkommenheit ist" — nämlich eben das, was am meisten ist, wahr und vollkommen ist — „und dieses nennen wir Gott[1]." — Wir haben schon bei anderer Gelegenheit (n. 424) von dieser Beweisführung geredet, um zu zeigen, daß der h. Thomas in ihr keineswegs, die Grundsätze seiner Erkenntnißlehre verlassend, annimmt, der Begriff Gottes als des absoluten Seins gehe den Begriffen, durch die wir Endliches denken, voraus. Vielmehr leitet er auch hier uns an, durch die Betrachtung des Geschaffenen uns erst zur Erkenntniß des Schöpfers zu erheben. Wie in den vorhergehenden Beweisen aus dem Beschränkten, Bedingten und Zufälligen auf den Unbedingten und Nothwendigen, so wird in diesem aus dem, was mehr oder weniger ist, auf Den, der am meisten ist, geschlossen.

Aber sind wir zu diesem Schlusse berechtigt? Manche spätere Scholastiker haben in der Beweisführung, so wie sie vorliegt, Schwierigkeiten gefunden. Daß es irgend ein Wesen geben müsse, welches unter allen das vollkommenste sei, leuchte freilich ein; daß aber dies Wesen die Ursache aller andern sei, ergebe sich nicht sofort mit Nothwendigkeit, so sehr auch die Vernunft geneigt sein möge, es anzunehmen. Der h. Thomas stütze diesen Schluß auf den Grundsatz: in jeder Gattung sei das Vollkommenste die Ursache des Uebrigen, und verweise für denselben auf Aristoteles.

[1]) Invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur l. 2. Met. (t. 4). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cujuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum. S. p. 1. q. 2. a. 3.

Dieser jedoch sage an der angeführten Stelle vielmehr, — was unbezweifelt ist, — daß unter Dingen, die unter demselben Begriffe stehen, jenes, welches Ursache der übrigen ist, das, was der Begriff enthält, am vollkommensten besitze. Ein solcher Satz lasse sich aber nicht ohne weiteres umkehren. Wenn eines der gleichnamigen Dinge Ursache der übrigen ist, dann muß es freilich das vollkommenste der Art sein; aber nicht jedes Vollkommenste einer Art ist Ursache des minder Vollkommnen. Oder ist z. B. der vollkommenste Mensch Urheber der übrigen Menschen? — Daher meint Cajetan[1]), der h. Thomas rede nur von dem Vollkommensten, insofern es das Maß des minder Vollkommnen, also vorbildliche Ursache, Ideal ist. Aber daß der h. Lehrer von der wirkenden Ursache rede, zeigt nicht nur das hier angeführte Beispiel des Feuers, sondern viel mehr noch, weil er, wie wir bald sehen werden, an andern Orten ganz in derselben Weise folgert, daß alle Dinge von Gott erschaffen seien. — Suarez[2]) sagt, wenngleich jener Grundsatz nicht von jeder Gattung von Dingen gelte; so habe er doch volle Wahrheit in derjenigen, von welcher hier die Rede sei, nämlich in der höchsten, die alles Seiende begreift. Aber beim h. Thomas ruht der Beweis auf jenem allgemeinen Satze, und wäre also unbegründet; wie denn auch wirklich Suarez ihn auf anderm Wege begründet. Wir aber sind der Ansicht, daß der Beweis unverändert festzuhalten sei, und in dieser Ansicht werden wir um so mehr bestärkt, als derselbe auch vom h. Anselm[3]) und andern ältern Scholastikern[4]) vorgetragen, vom h. Augustin aber mit einer gewissen Vorliebe ausgeführt und öfters wiederholt wird[5]). Bei diesem Kirchenvater erscheint er mehr in platonischer Fassung, und wird auch den Platonikern ausdrücklich zugeschrieben. Jedoch auch der h. Thomas bringt ihn an andern Stellen[6]), wo er ihn von neuem behandelt, mit dem Grundgedanken Plato's in Verbindung.

983. Um also den Beweis richtig aufzufassen, muß damit begonnen werden, die Stufen der Vollkommenheit, von welchen in

---

[1]) In Summam S. Thom. l. c.

[2]) Metaph. Disp. 29. sect. 3.

[3]) Monolog. c. 1 — 4.

[4]) Richard de S. Vict. de Trin. l. 1. c. 9.

[5]) De Civ. Dei. l. 8. c. 6. Enarrat. in Ps. 26. n. 8.

[6]) Summa p. 1. q. 44. a. 1. Cont. Gent. l. 2. c. 15. Quaest disp. De pot. q. 3. a. 5. In l. 1. Dist. 2. q. 1. a. 1. Vergl. auch die schon oben betrachteten Stellen: Summa p. 1. q. 4. a. 3. q. 6. a. 4. Ferner Cont. Gent. l. 1. c. 28. n. 5. c. 41. n. 3. c. 42. n. 16.

ihm die Rede ist, näher zu bestimmen. Es sind zuvörderst jene Grade des Seins, des Lebens, der Erkenntniß, nach welchen die Arten der Wesen unterschieden, die einen den andern untergeordnet sind. Auch die Einzelwesen der Arten können nach ihrer größern oder geringern Vollkommenheit, also der vollkommnere Mensch mit dem unvollkommnern verglichen werden; aber man bemerke, daß alsdann, was in dem einen mehr, im andern weniger sich findet, in ihnen als Eigenschaft ist, und nicht zur Wesenheit gehört. Der eine Mensch ist nicht mehr Mensch als der andere, obgleich er weiser, tugendhafter, muthvoller u. s. w. sein kann; und nur insofern können wir sagen, daß er mehr Mensch ist, als wir unter Mensch nicht die menschliche Natur, sondern das Ideal der menschlichen Vollkommenheit verstehen. Aber diesem Ideal nähert sich der Mensch eben dadurch, daß er mehr und mehr sich Eigenschaften erwirbt, die nicht zu seinem Wesen gehören, und eben deßhalb auch ihm nicht eigenthümlich, sondern mit andern Wesen gemein sind. Weil also die Vollkommenheit, deren Stufen diese Beweisführung betrachtet, in ihrem ganzen Umfang gefaßt werden muß; so wird hier nicht der weise Mensch mit dem weisen Menschen, sondern die größere Weisheit mit der geringern, oder das weisere Wesen mit dem minder weisen verglichen. Und somit folgt aus dem fraglichen Grundsatz keineswegs, daß der weiseste und beste Mensch Ursache der übrigen Menschen ist, sondern daß die höchste Weisheit und höchste Heiligkeit, oder der Weiseste, der Beste Ursache aller Weisen und Guten, insofern sie solche sind, sein muß. Daß aber keines Menschen Weisheit die höchste sein könne, werden wir sogleich eben daraus, daß die Weisheit im Menschen größer und geringer sein kann, folgern. Es werden also erstlich die Vollkommenheiten, durch welche die sich untergeordneten Arten verschieden sind, sodann auch die Vollkommenheiten, welche die einzelnen Wesen als Eigenschaften besitzen, verglichen, aber an sich und folglich dem ganzen Umfange des Begriffes nach betrachtet.

Daß es nun überall, wo es solche Stufen giebt, auch ein höchstes geben müsse, beweist der h. Thomas nicht weiter, der h. Anselm aber folgert es daraus, weil es sonst eine Stufenfolge ohne Ende gäbe, was unmöglich ist. Ueber allen Naturen also giebt es eine, welche die erhabenste ist[1]).

---

[1]) Quum naturarum aliae aliis negari non possunt meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis eminere, ut non habeat

984. Aber wie läßt sich nun erweisen, daß in jeder Art das Höchste Ursache des Niedern, und deßhalb die höchste Natur, d. i. das vollkommenste Sein die Ursache alles Seienden ist? Alles, was in jedweder der Ordnungen, von denen wir reden, auf tieferer Stufe steht, muß verursacht sein. Denn was ein Wesen durch sich selbst, in Folge seiner Wesenheit besitzt, das kann in ihm nicht mehr oder weniger sein. Wenn der Mensch, wie er seinem Selbst nach Mensch ist, auch weise oder gut wäre; so könnte er nicht mehr oder weniger weise und gut sein, wie er auch nicht mehr oder weniger Mensch sein kann. Hat nun aber ein Wesen eine Vollkommenheit nicht durch sich selbst; so muß dieselbe in ihm verursacht sein. Alles demnach, was in irgend einer jener Stufenreihen nicht das Höchste ist, setzt ein Anderes als seine Ursache voraus, und somit muß das Höchste die Ursache alles Niedern sein. Die umfangreichste von jenen Ordnungen aber ist jene des Seins. Sie begreift erstlich jene Stufen der Naturen oder Wesenheiten in sich: Sein, Leben, Erkennen, sodann aber auch alles, was als Eigenschaft die verschiedenen Wesen vervollkommnet. Somit muß jenes Wesen, das in der Ordnung des Seienden das höchste ist, die Ursache von allem sein, was wie immer ist. Ist es aber die Ursache von allem, was ist; so ist es selbst nicht verursacht, und folglich ein Wesen, das durch sich, dem das Sein Wesenheit ist[1]). — Mit Recht also schließt der h. Anselm nach einer ähnlichen Betrachtung, daß die höchste Natur nicht die höchste sein könnte, wenn sie nicht, was sie ist, durch sich, und alles andere, was es ist, durch sie wäre; und er fügt hinzu, daß, wie jenes Wesen, welches durch sich selbst und durch welches alles Andere ist, nothwendig das Höchste von allem Daseienden ist; so auch umgekehrt, was das Höchste von allem ist, nothwendig durch sich und die Ursache alles andern ist[2]).

---

superiorem. Si enim hujusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus sit ibi gradus superior, quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus. Monol. c. 4.

[1]) Cont. Gent. l. 2. c. 15. n. 2. Vergl. was oben (n. 542) vom Begriff des absoluten Seins gesagt wurde.

[2]) Est igitur quaedam natura, quae est summum omnium, quae sunt. Hoc autem esse non potest, nisi ipsa sit per se id, quod est, et cuncta, quae sunt, sint per ipsam, quod sunt. Nam cum paulo ante ratio docuerit, id, quod per se est et per quod alia cuncta

Einigen Fragen, die sich hier aufdrängen möchten, werden wir besser begegnen, wenn wir zuvor auch die Beweisführung, in welcher der h. Thomas von Plato's Gedanken ausgeht, näher betrachten. Weil jedwedes nur insofern ist, als es Eines, und somit auch von allem andern unterschieden ist; so muß jedes Seiende etwas ihm so Eigenthümliches haben, daß es in keinem andern sein kann. Das was Sokrates zu Sokrates macht, kann sich in keinem andern Wesen finden (n. 170). Wir können dies das Selbst oder die Selbstheit des Dinges nennen. Was aber einem Dinge außer seinem eigentlichen Selbst zukommt, das muß seinen Grund außer ihm haben, muß in ihm verursacht sein; denn was nicht verursacht ist, das ist unmittelbar mit dem Sein des Dinges gegeben, und gehört also zu dem ihm durchaus Eigenen, zu seinem Selbst: woraus folgt, daß, was von mehreren Dingen ausgesagt wird, entweder in allen oder in allen mit Ausnahme von einem verursacht ist. Es kann nämlich in einem zu jener Selbstheit gehören; aber weil die Selbstheit des Einen nicht in mehreren sein kann, so muß, was zu ihr gehört, in allen andern außer ihrer Selbstheit liegen, und folglich verursacht sein. Wenden wir nun dieses auf alles, was unter den Begriff des Seienden fällt, an; so folgt, daß es nur ein Wesen geben kann, dem das Sein durch sich selbst zukommt; alles, was außer ihm ist, muß verursacht sein[1]). Aber es folgt auch ferner, daß es ein Wesen, das

sunt, esse summum omnium existentium; aut e converso id, quod est summum, est per se et cuncta alia per illud, aut erunt plura summa. Sed plura non esse manifestum est. Monol. c. 4.

[1]) Omne, quod alicui convenit, non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini; nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est, quod sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquid unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum; quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit . . . Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur, aliquod unum de duobus praedicari, ita quod de neutro per causam dicatur; sed oportet vel unum esse alterius causam . . . vel oportet, quod aliquod tertium sit causa utrique . . . . Esse autem dicitur de omni eo, quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo, quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur, quod ab illo, cui nihil est causa essendi, sit omne illud, quod quocunque modo est. Cont. Gent. l. 2. c. 15. n. 1.

durch sich selbst und durch das alles Andere ist, geben muß. Denn nur das Seiende kann Ursache sein: wäre also alles Seiende verursacht, so hätten wir lauter Verursachtes und keine Ursache, was absurd ist. Dies gilt aber nicht bloß von dem Existirenden, sondern von allem, was wie immer Seiendes genannt wird. Denn wenn wir das Mögliche, Gedachte und Wirkliche vergleichen, so kommt wiederum nur einem, dem Wirklichen nämlich, das Sein durch sein Selbst zu. Das Mögliche und Gedachte hat jenes Sein, das es hat, nur durch das Wirkliche. Es giebt also ein Wirkliches, das durch sich selbst, und Grund alles Wirklichen und Möglichen ist.

985. Wie wird nun aber in solcher Beweisführung die irrige Ansicht, die man Plato zuschreibt, vermieden? In dieser Ansicht wird, was so eben von dem Seienden gesagt wurde, fälschlich von allen Arten des Seienden angenommen. Wie es ein Wesen geben muß, dem nicht dieses oder jenes Sein, sondern das Sein selbst zukommt; so soll es ein Wesen einen Menschen z. B. ein Pferd u. s. w. geben, das nicht dieser oder jener Mensch, sondern der Mensch, als die reine Menschheit selber sei; und wie jenes Wesen, welches das Sein selbst ist, Ursache alles andern Seins ist; so soll dies Wesen, welches die Menschheit selbst ist, Ursache aller Menschen sein. Dies folgt aber keineswegs aus dem Satze, von dem in der obigen Beweisführung ausgegangen wurde. Was von vielen Dingen ausgesagt wird, das kann nur in einem, aber muß deßhalb nicht in einem als seine Selbstheit, sondern kann in allen ohne Ausnahme verursacht sein[1]). Denn die Ursache muß zwar das Vollkommnere der Wirkung in irgend einer Weise, aber keineswegs in seiner Eigenthümlichkeit besitzen; so daß sie, um z. B. Menschen hervorzubringen, selbst Mensch sein müßte. Wenn die Ursache als zeugende wirkt, dann muß sie allerdings gleicher Wesenheit mit ihren Wirkungen sein; aber wenn sie nach Ideen schafft, dann muß sie außer dem idealen Sein der Dinge, das sie durch den Gedanken in sich hat, nur Macht, das Gedachte zu verwirklichen, besitzen; wenngleich diese Macht in ihrem Wesen eine Vollkommenheit voraussetzt, die in höherer Weise alle Vollkommenheit dessen, was sie wirkt, umfaßt. — Dies nun ist das Gebrechen der platonischen Philosophie, daß sie auf der einen Seite in den Naturwesen keine wahre Zeugungskraft anerkennt,

---

[1]) Oportet, sagte der h. Thomas, vel unum esse alterius causam . . . vel oportet, quod aliquod tertium sit causa utrique.

sondern durch sie nur den Stoff vorbereiten, die Zeugung aber durch höhere Wesen vollenden läßt; auf der andern Seite aber das Wirken dieser höheren Wesen wie eine Zeugung auffaßt. Denn diese Wesen sind eben jene idealen Naturen, der Mensch an sich, z. B., welche den Stoff mit sich verähnlichend die wirklichen, dem Wandel unterworfenen Naturen erzeugen sollen. —

Was von den besondern Arten der Dinge, das gilt auch von jenen großen Gattungen, denen die Arten untergeordnet sind. Es folgt aus jenem Grundsatz, von dem die Rede ist, daß alles Körperliche, alles Lebendige, alles Vernünftige verursacht ist; aber es folgt nicht, daß es ein Körperliches, ein Lebendiges, ein Vernünftiges geben müsse, welches das reine Wesen der Gattung enthalte, und als solches Ursache des Besondern und Einzelnen sei. Wenn man nämlich jene drei Gattungen also unterscheidet; so muß man unter dem Leben das der Natur eigene Leben, und unter der Vernunft die dem Menschen eigene Erkenntnißkraft verstehen. In diesem Sinne giebt es aber in der Wirklichkeit ebensowenig ein Leben und eine Vernunft, als einen Körper an sich: solche reine Wesenheiten (Ansichheiten) sind nur in unserm Denken. Beschränken wir aber die Begriffe des Lebens und der Vernunft nicht auf die erwähnten Gattungen, sondern fassen wir sie ihrem ganzen Umfange nach: dann müssen wir allerdings in Folge der obigen Beweisführung ebensowohl ein durch sich Lebendes, das Ursache aller andern Lebendigen, und ein durch sich selbst Vernünftiges, das die Ursache alles Vernünftigen, als ein durch sich selbst Seiendes, das Ursache alles andern Seins ist, behaupten: und dies darum, weil das durch sich Seiende nicht Ursache alles andern wäre, wenn es nicht auch Ursache des Lebendigen und Vernünftigen wäre; noch auch als das Sein selbst die Fülle alles Seins enthielte, wenn es nicht ebenso das Leben und die Vernunft selber wäre. So gelangen wir also nicht etwa zu mehreren Idealwesen, von denen das eine das Leben, das andere die Vernunft an sich wäre, sondern zu dem einen Absoluten, das wir, obschon es in sich Eines und einfach ist, durch mannigfaltige Gedanken denken und mit vielen Namen nennen[1]).

[1]) Platonici . . . . . ante omnia participantia compositionem posuerunt separata per se existentia, quae a compositis participantur; sicut ante homines singulares, qui participant humanitatem, posuerunt hominem separatum sine materia existentem, cujus participatione singulares homines dicuntur. Et similiter dicebant, quod ante ista viventia composita esset quaedam vita separata, cujus

986. Wie mit den Naturen der Dinge, so verhält es sich mit den Eigenschaften, die sie vervollkommnen. Zunächst ist klar, daß es nichts geben kann, was die reine Wesenheit einer körperlichen Eigenschaft z. B. Wärme oder Schwere an sich wäre. Möge es nun immerhin innerhalb der Art von Wesen, denen eine Eigenschaft zukommt, solche geben, welche diese Eigenschaft durch sich selbst besitzen und sie in andern hervorbringen, wie das Feuer die Wärme; so sind doch solche Dinge selbst wieder verursacht, und es kann unter ihnen keines, welches das reine Wesen der Art, ebensowenig ein Feuer, das nicht dieses oder jenes, sondern das *Feuer an sich* wäre, als eine *Wärme* an sich geben. So müssen wir also auch die letzte Ursache der Eigenschaften außer der Art von Dingen, welchen diese Eigenschaft zukommt, suchen. Aber ist dies von allen Eigenschaften wahr? Wenn wir sie betrachten, wie sie in den Körpern sind, ohne Zweifel. Allein es giebt Vollkommenheiten in den Körpern, deren Begriff das, was den Körpern eigen ist, nicht einschließt, z. B. die Kraft. Wir können von der Eigenthümlichkeit der körperlichen Kraft absehend, die Kraft im Allgemeinen als das Vermögen zu wirken denken. Es kann aber allerdings ein Kräftiges geben, das nicht bloß diese oder jene Kraft als Eigenschaft besitzt, und auch nicht bloß seinem Wesen nach diese oder jene Kraft, sondern das die Kraft selbst, nämlich Vermögen ist, alles zu wirken, was gewirkt werden kann. So wie wir also, wenn wir die Körper in der Kategorie des Seienden denken, allerdings ein Gleichnamiges, ein Seiendes finden, welches als das durch sich Seiende ihre Ursache ist; so finden wir auch, wenn wir sie als Kräftiges denken, ein Gleichnamiges, den absolut Kräftigen, als Ursache dieser ihrer Eigenschaft. Und dasselbe gilt von allen andern Vollkommenheiten der körperlichen und geistigen Wesen, deren Begriff die Eigenthümlichkeit des Endlichen nicht einschließt; so daß durch ihn auch das Absolute gedacht

participatione cuncta viventia vivunt, quam vocabant per se vitam: et similiter per se sapientiam et per se esse. Haec autem separata principia ponebant ab invicem diversa a primo principio, quod nominabant per se bonum et per se unum. Dionysius autem in aliquo eis consentit et in aliquo dissentit. Consentit quidem cum eis in hoc, quod ponit vitam separatam per se existentem et similiter sapientiam et esse et alia hujusmodi. Dissentit autem ab eis in hoc, quod ista principia separata non dicit esse diversa, sed unum principium, quod est Deus, sicut supra dixit.

In lib. de div. nom. c. 5. lect. 1.

werden kann. Diese Vollkommenheiten müssen in den Wesen, worin sie nur als Eigenschaften und in höherem oder geringerem Grade sind, verursacht, und ihre allgemeine Ursache kann nur derjenige sein, welcher dieselben ihrem reinen Wesen nach besitzt, oder vielmehr, dem sie Wesenheit sind, so daß er z. B. die Weisheit, die Heiligkeit, die Schönheit u. s. w. selber ist. Auch hier also erhalten wir nur verschiedene Begriffe, wodurch ein und dasselbe Wesen, der absolut Seiende, vorgestellt wird. Denn er könnte nicht das Sein selber sein, wenn er nicht alles dieses wäre. —

Auf diese Weise wird also Plato mit Aristoteles in Einklang gebracht, und wir hörten dies den h. Thomas schon bei anderer Gelegenheit hervorheben. Plato, sagte er, hatte zwar Unrecht, wenn er, um jede Vielheit auf eine Einheit als ihre Ursache zurückzuführen, für jede Art von Dingen ein in der Wirklichkeit bestehendes Idealwesen annahm; aber darin hatte er Recht, daß er aus der Mannigfaltigkeit des Guten und Seienden auf ein Höchstes, das seinem Wesen nach ist und gut ist, als auf das Eine Prinzip des Vielen schloß — und darin stimmt Aristoteles mit ihm überein[1]). Wo wir auf diese Bemerkung des h. Thomas verwiesen, zeigten wir, daß die Scholastik in der Auffassung des Absoluten die Gedanken der beiden Griechen vereinigte, und durch scharfe Bestimmungen den Mißverständnissen, durch welche die neue Philosophie in Irrthümer versunken ist, vorbeugte. Hier nun finden wir dasselbe in der Beweisführung für das Dasein des Absoluten. — Es wird aber unsern Lesen nicht entgangen sein, daß in diesem Beweise zugleich mit dem Dasein Gottes auch seine Einheit und absolute Vollkommenheit dargethan wird, weßhalb der h. Thomas auch, wo er diese behandelt, auf ihn zurückgeht[2]).

987. Indeß möchte es befremden, weshalb der heilige Lehrer, wo immer er von der Schöpfung handelt, von diesem Beweise ausgehe. Es wird zwar durch denselben erhärtet, daß Gott die Ursache alles Seienden ist; aber daß er es durch Schöpfung ist, tritt durch ihn so wenig in's Licht, daß vielmehr alle Pantheisten eben diese Anschauungen der Griechen für ihre Speculation benutzt haben. Wenn es also, möchte man sagen, dem großen Scholastiker gelungen ist, in diesem Punkte Plato mit Aristoteles zu ver-

---

[1]) Summa p. 1. q. 6. a. 4. Cf. Quaest. disp. De verit. q. 21. a. 4.
[2]) Cont. Gent. l. 1. c. 28. n. 5. c. 42. n. 16.

söhnen; so hat er doch, auf solchem Wege die Schöpfung beweisend, die Mißverständnisse, an die so eben erinnert wurde, vielmehr begünstigt, als verhindert.

Es ist wahr, entgegnen wir, daß durch diese Beweisführung Gott zunächst nur als Ursache der Weltdinge erkannt wird; aber sehen wir, wie der h. Thomas von ihr ausgehend zum vollkommenen Begriff der Schöpfung gelangt. Was er durch sie beweisen wollte, hatte er durch den Satz: „Alles, was ist, ist durch Gott", ausgesprochen, und läßt nun, um die Weise, in welcher Gott Urheber ist, zu bestimmen, diesen andern folgen: „Gott hat die Dinge aus nichts hervorgebracht[1])." — Wenn Gott die Welt nicht aus nichts, sondern aus irgend etwas, das schon war, hervorgebracht hat; so muß man doch immer irgend ein Erstes, dem nichts voranging, annehmen. Denn wie es in der Natur, durch deren Kräfte Eines aus dem Andern, der Leib aus dem Nahrungsstoff, dieser aus der Pflanze, die Pflanze aus den Elementen entstehen, nothwendig irgend einen Grundstoff geben muß; also müßte auch das göttliche Wirken, wenn er die Welt nicht aus nichts erschuf, von irgend einem Ersten beginnen. Dieses Erste nun wäre entweder Gott selbst, so daß er die Welt aus sich erzeugt, oder ein von ihm Verschiedenes, aus dem er die Welt gebildet hätte. Aus sich selbst konnte er die Welt nicht erzeugen; weil, wie schon erwiesen wurde, Gottes Wesenheit unmöglich zum Stoffe der Weltdinge werden kann. Jenes Erste wäre also etwas von Gott Verschiedenes gewesen. Nun wurde aber so eben dargethan, daß alles, was außer Gott ist, durch Gott ist. Somit müssen wir, um den Ursprung der Welt zu begreifen, immer ein Wirken Gottes, das nichts voraussetzt, annehmen[2]).

---

[1]) Cont. Gent. l. 2. c. 15 et 16.

[2]) Si est aliquis effectus Dei, aut praeexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum, scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo praeexistente. Si autem aliquid praeexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus, ut philosophus probat l. 2. metaph., aut erit devenire ad aliquod primum, quod aliud non praesupponit: quod quidem non potest esse ipse Deus: ostensum est enim in primo libro (c. 17), quod ipse non est materia alicujus rei: nec potest esse aliud a Deo, cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est (cap. praec.). Relinquitur igitur, quod Deus in productione sui effectus non requirit materiam praejacentem, ex qua operetur.
Cont. Gent. l. 2. c. 16.

Man sieht also, daß wie oben der h. Bonaventura, so hier der h. Thomas keinesweges, wie Günther meint, nur gegen die ewige Materie redet, sondern vielmehr zuvor die Entstehung der Welt aus Gottes Wesenheit ausschließt. Er verweist hiefür auf eine frühere Erörterung. Woraus wurde aber in derselben die Unmöglichkeit, daß Gottes eigene Wesenheit zum Grundstoffe der Dinge werde, dargethan? Hauptsächlich daraus, daß in Gott nichts bloß Vermögen, sondern alles Wirklichkeit und deßhalb sein Sein das allerbestimmteste und vollendetste ist, so daß es keiner Veränderung unterliegen kann. Diese Beschaffenheit des göttlichen Seins wird am klarsten aus dem ersten Beweise für das Dasein Gottes, in welchem Gott als der unveränderliche Grund alles Veränderlichen, und aus dem dritten, in welchem er als der durch sich selbst Nothwendige gefunden wird, erkannt. Steht aber die Wahrheit fest, daß die Welt nicht aus Gott durch Zeugung entstehen konnte; dann bleibt, um ihren Ursprung durch wahre Schöpfung zu erweisen, eben dies zu zeigen übrig, daß es keinen unerschaffenen Stoff geben konnte, aus dem sie gebildet wurde, und dies tritt ganz besonders durch die hier erörterte Beweisführung in's Licht. Weil also der h. Thomas die pantheistische Lehre von der Weltwerdung dort, wo er von der Beschaffenheit Gottes handelte, widerlegt hatte; so mußte er hier, wo er von der Schöpfung redet, vornehmlich die Annahme einer ewigen Materie bestreiten; und darum geht er von der Beweisführung aus, durch welche erkannt wird, daß es außer Gott nichts geben kann, das nicht durch ihn wäre. — Indeß werden wir später noch einen andern Grund, weßhalb diese Beweisführung für die Schöpfungslehre von großer Bedeutung ist, kennen lernen. —

988. Uebrigens war die eben erwähnte nicht die einzige Weise, in welcher man die Annahme des ewigen Stoffes bestritt. Dieser Stoff müßte entweder als der formlose, den Plato und Aristoteles lehren, oder als ein atomistischer, der bereits irgend welche Formen und Qualitäten hätte, gedacht werden. Jener erstere hat nicht einmal die zum Dasein nothwendige Vollendung, und dieser ist unter allem Daseienden das unvollkommenste: wie ist es also möglich den einen oder den andern als ein nicht erschaffenes und folglich durch sich bestehendes Wesen zu denken? Ueberdies muß, was durch sich ist, alle Vollkommenheit, insbesondere aber jene der Unwandelbarkeit haben; während ein solcher Grundstoff, eben damit aus ihm die Weltwesen werden können,

allen Veränderungen unterliegen muß[1]). — Dazu kommt, daß aus dem Stoffe nur körperliche Wesen und durch seine Umwandlung oder Differenzirung nur solche Lebensformen entstehen können, die von ihm getragen werden: die menschliche Seele aber ist eine geistige Substanz und eine Lebensform, die in sich selbst besteht. Und wollte man einen geistigen Stoff annehmen, so könnte es unmöglich derselbe sein, aus dem Körper gebildet werden, und somit müßte es dann gar mehr, als eine Art ewigen Stoffes geben[2]). — Wenn es ferner in der Natur der Dinge läge, daß Gott die Welt aus einem neben ihm von Ewigkeit daseienden Stoff hervorbringe; so müßte dieser Stoff und die Macht Gottes im Verhältniß sein. Denn gemäß solcher Annahme wäre das Wirken Gottes außer ihm ein Formen und Differenziren, der Stoff aber das dieser Thätigkeit entsprechende Substrat. Diese gegenseitige Beziehung würde also voraussetzen, daß die Macht Gottes sich nicht über den vorhandenen Stoff hinaus erstrecken, also nicht nur nichts, als was aus Stoff besteht, sondern auch nur so viel hervorbringen könnte, als aus dem bestehenden Stoffe werden könnte. Nun ist aber der Stoff nothwendig endlich, und die Macht Gottes unendlich; es kann also zwischen ihnen kein Verhältniß, und folglich auch nicht jene gegenseitige Beziehung des Substrats und der es formenden Kraft bestehen[3]). —

989. Diese Betrachtung der Macht Gottes nach außen, die unbeschränkt sein muß, führt uns zu jenem Satze zurück, daß Gott als das absolut höchste Wesen die Ursache von allem, was außer ihm ist, sein muß. Liegt es in der Natur der Sache, daß alles, was außer Gott ist, durch ihn ist; so muß es in Gott eine Macht geben, nicht bloß dieses oder jenes, sondern jedwedes, das außer ihm sein kann, hervorzubringen. Der eigenthümliche Gegenstand dieser Macht ist also das Seiende, nicht zwar das Seiende seinem ganzen Umfange nach, wohl aber alles, was außer dem Absoluten ist und sein kann, das Endliche. Daraus ergiebt sich aber, daß auch das eigenthümliche Wirken dieser Macht kein

[1]) Suarez. Metaph. Disp. 20. sect. 1.

[2]) Suarez. Metaph. Disp. 20. sect. 1. Cf. S. Thom. l. c. n. 8.

[3]) Omne agens, quod in agendo requirit materiam praejacentem, habet materiam proportionatam suae actioni, ut quidquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiae: alias non posset in actum producere, quidquid est in sua virtute activa, et sic frustra haberet virtutem ad illa; materia autem non habet talem proportionem ad Deum. S. Thom. l. c. n. 7.

Hervorbringen durch Bilden und Differenziren, sondern wahres Schaffen ist. Unter dem eigenthümlichen Gegenstand eines thätigen Vermögens wird nicht die eine oder die andere Wirkung, sondern die Art von Wirkungen, welche es hervorbringen kann, verstanden. Wie also Gegenstand einer Erkenntnißkraft alles das ist, was sie durch die ihr eigene Thätigkeit inne haben kann; so ist Gegenstand einer nach außen wirkenden Macht, was durch ihre Thätigkeit außer ihr werden kann. Demgemäß sind die Dinge für die Sinne nur Gegenstand, insofern sie äußerlich erscheinen, für das Gesicht, insofern sie farbig, für das Gehör, insofern sie tönend sind; aber für die Vernunft, deren Gegenstand das Sein ist, insofern sie *sind*. Eben deßhalb kann auch die Vernunft sie ganz, ihrem Wesen, ihren Zuständen und Erscheinungen nach erkennen. Nicht in derselben, aber doch in ähnlicher Weise läßt sich der Gegenstand der hervorbringenden Macht bestimmen. Es giebt Naturkräfte, welche nur Eigenschaften oder Zustände in den schon bestehenden Dingen hervorbringen, sie z. B. bewegend, erwärmend u. s. w. Die Dinge sind also auch nur Gegenstand solcher Kräfte, insofern sie derartigen Einflüssen unterliegen; und wie ein und dasselbe Ding Gegenstand aller Sinne, so kann es auch Gegenstand vieler wirkenden Kräfte sein, aber immer nur seinen Erscheinungen nach. Nun giebt es zwar Naturkräfte, die nicht bloß Zustände und Beschaffenheiten, sondern neue Wesen hervorbringen: aber weil sie dieselben aus andern schon daseienden erzeugen, sind auch für sie diese nicht Gegenstand, insofern sie *sind*, sondern nur insofern sie *dieses* oder *jenes* sind. Denn wie die erst erwähnten Kräfte nur bewirken, daß ein Ding so oder so beschaffen ist, da es vorher anders beschaffen war; so bewirken auch diese nur, daß ein Ding Ding dieser Art wird, da es vorher anderer Art war. Es werden durch sie immer nur andere Bestimmungen, wenngleich wesentliche, aber nie die ganze Substanz eines Dinges hervorgebracht. Und wenn es nun auch, wie die Annahme eines Naturprincips oder einer Naturseele voraussetzt, eine Macht gäbe, die nicht bloß einzelne Arten von Wesen und Erscheinungen, sondern alle Naturdinge hervorbrächte: so würde auch diese die Dinge nur, insofern sie solcher Art oder Beschaffenheit und nicht, insofern sie schlechthin sind, zu ihrem Gegenstande haben. Denn sie wäre immer nur eine Macht, den Stoff zu differenziren. So vermag der innere Sinn die Dinge nach allen Erscheinungen, welche auf die äußeren wirken, wahrzunehmen, und heißt deshalb Gemeinsinn aber auch

für ihn sind die Dinge immer nur Gegenstand ihrem Erscheinen nach, die Vernunft allein erkennt ihr Sein. Wie nun die Vernunft, weil ihr Gegenstand das Sein ist, nicht nur alles Seiende, sondern auch jedes Ding ganz, seinem Wesen und Erscheinen nach, zu erkennen vermag (wenngleich die endliche nur unter gewissen Bedingungen und in der ihr eigenen Weise): also muß es auch der Macht hervorzubringen, deren Gegenstand das (außer Gott) Seiende ist, eigen sein, nicht bloß alles, was außer Gott sein kann, sondern auch jedwedes seiner ganzen Substanz nach hervorzubringen. Ihr eigenthümliches Wirken also ist nicht Differenziren und Umwandeln, sondern Setzen und Schaffen[1]).

990. Wenn es erwiesen ist, daß der Stoff, in dem die Dinge subsistiren, aus nichts erschaffen werden mußte; so stellt sich die Frage ein, ob auch der Ursprung der Formen, durch welche sie ihr eigenthümliches Sein haben, auf die schöpferische Wirksamkeit zurückzuführen sei. Wie es Philosophen gab, welche die Substanz Gottes selbst zum Substrate der Dinge machten; so wollten andere, daß Gott durch sich selbst den Dingen ihre Bestimmtheit und Wirklichkeit gebe, daß er in ihnen allen als Form sei, sich nämlich mannigfaltig darstellend. Nach solcher Lehre sind die Dinge durch Gottes Sein, sind gut durch Gottes Güte, Geist durch Gottes Geistigkeit u. s. w., oder vielmehr, sie sind nicht, sondern Gott ist, wirkt, lebt in ihnen. — Auch diesen Irrthum hatte der h. Thomas bereits in den Untersuchungen über die Beschaffenheit Gottes widerlegt und die Mißverständnisse, aus denen er entspringe, in's Licht gestellt[2]). Dort und bei anderen

[1]) Von den älteren Philosophen redend, sagt der h. Thomas: Utrique consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens; et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens, in quantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur, quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud, quod pertinet ad esse illorum quocunque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa rerum.

Summa. p. 1. q. 44. a. 2. Cf. Cont. Gent. l. c. n. 2. 3. 4.

[2]) Cont. Gent. l. 1. c. 26. Summa. p. 1. q. 3. n. 8. Siehe oben n. 546. 557. 766. ff.

Gelegenheiten hörten wir ihn mit den übrigen Scholastikern darauf dringen, daß die Dinge ihr eigenes Sein und ihre eigene Vollkommenheit haben. Aber nun fragt es sich, woher sie ihnen geworden; ob es genügte, daß Gott den Stoff, aus dem sie bestehen, durch Schöpfung hervorbrachte, oder ob er in und mit dem Stoffe auch die Formen erschaffen mußte.

Hierher gehört die Untersuchung de distinctione rerum[1]), in welcher nämlich dargethan wird, daß zunächst jene drei Ordnungen der Weltwesen, — Geist — Natur — Mensch, sodann aber auch die besonderen Arten der Naturdinge von Gott nicht etwa bloß gewollt und bestimmt, sondern auch schöpferisch hervorgebracht sind. Diese Wahrheit mußte wider zweierlei Gegner vertheidigt werden: wider die Materialisten, welche es für möglich hielten, daß aus dem chaotischen Urstoffe sich alle Dinge wie von selbst, nämlich durch in dem Stoffe liegende Kräfte gestaltet hätten, und wider jene, welche sowohl die Bildung der Naturwesen, als auch den Ursprung des Menschen nicht Gott selbst, sondern irgend welchen überirdischen Wesen zuschrieben.

Gegen die Einen wie gegen die Andern gilt zuvörderst der Beweis, daß Substanzen, welche keinen Stoff oder doch keinen wandelbaren Stoff enthalten, nicht anders als durch eigentliche Schöpfung, und folglich nur durch Gottes unmittelbare Wirksamkeit in's Dasein treten können. Die menschlichen Seelen also wenigstens, und was immer für andere geistige Wesen oder auch unwandelbare Körper es geben mag, müssen ebensowohl, als der Urstoff der Naturdinge von Gott erschaffen worden sein[2]). Aus den Gründen, welche, um dies zu beweisen, oben entwickelt wurden, ergiebt sich aber auch in Betreff der Naturwesen, daß weder der Stoff, noch die Form für sich, sondern nur das aus beiden bestehende Ganze, das subsistirende Wesen, Gegenstand der schöpferi=

---

[1]) S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 39—45. Summa p. 1. q. 47. In l. 2. Dist. 13. q. 1. a. 1. Quaest. disp. de pot. q. 3. a. 16.

[2]) Ostensum est supra, quod solus Deus potest creare. Multa autem sunt rerum, quae non possunt procedere in esse nisi per creationem, sicut omnia, quae non sunt composita ex forma et materia contrarietati subjecta: hujusmodi enim ingenerabilia oportet esse, quum omnis generatio sit ex contrario et materia. Talia autem sunt omnes intellectuales substantiae et omnia corpora coelestia et etiam ipsa materia prima. Oportet igitur ponere omnia hujusmodi immediate a Deo sumsisse sui esse principium.

Cont. Gent. l. 2. c. 42. n. 8. Cf. ibid. c. 40. n. 3.

schen Wirksamkeit sein kann. Das Werden nämlich muß dem Sein entsprechen. Wie also Stoff und Form nicht getrennt für sich sein können, so werden sie auch nicht das eine ohne das andere erschaffen[1]).

991. Jedoch streng genommen beweisen diese Gründe nur, daß der Stoff nicht konnte durchaus formlos erschaffen werden, was auch bereits, als von seiner Natur die Rede war, dargethan wurde (n. 676). Wodurch aber läßt sich erhärten, daß nicht bloß die Formen, durch welche er zu Elementen bestimmt wird, sondern auch jene, durch welche die verschiedenen Arten der Naturdinge bestehen, auf Gottes Schöpfermacht zurückzuführen sind? Denn es ist dies, was die Scholastiker mit den Vätern allgemein behaupten. Entweder nämlich, sagen sie, brachte das göttliche Schöpferwort zu verschiedenen Zeiten, welche die Schrift Tage nennt, jene Formen in dem elementarischen Stoffe hervor, oder dieser mußte von Anbeginn alle Arten von Wesen dem Vermögen nach in sich bergen; und unter diesem Vermögen verstehen sie kein bloß passives, durch das der Stoff für die Formen nur empfänglich gewesen wäre, sondern zugleich das active, Samen und Keime und die Kräfte, durch welche diese zur Entwicklung kommen, also die rationes seminales, deren schon öfters gedacht wurde[2]).

Diese Wahrheit wurde nicht bloß aus den göttlichen Büchern, sondern auch durch die Vernunft begründet. Denn wollte man annehmen, daß der ursprüngliche Stoff in der Schöpfung keine anderen Kräfte und Eigenschaften, als die elementarischen erhalten,

---

[1]) Creare est quoddam fieri . . . Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse: quod quidem proprie convenit subsistentibus sive sunt simplicia sicut substantiae separatae, sive sunt composita sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse, et quod est subsistens in suo esse . . . . . Sicut igitur accidentia et formae et hujusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coëxistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata; proprie vero creata sunt subsistentia.

Summa p. 1. q. 45 a. 2.

Quod fit, ad hoc fit, ut sit; est enim fieri via ad esse. Sic igitur unicuique creato convenit fieri, sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formae tantum nec materiae tantum, sed composito: . . Ejus igitur solius est proprie fieri, non materiae praeter formam: non est igitur aliud agens creans materiam solam, et aliud inducens formam. Cont. Gent. l. 2. c. 43. n. 3.

[2]) S. Thom. In l. 2. Dist. l. c. Summa l. c. et. q. 74. q. 115. a. 2. Quaest. disp. de pot. q. 4. a. 1 et 2.

und mit diesen sich selbst überlassen worden sei: so müßte man auch mit den Materialisten dafürhalten, daß alle die Naturwesen, welche in steigender Vollkommenheit sich über die Elemente erheben, durch das Wirken physikalischer Kräfte sich gebildet, und in Folge mechanischer Bewegung sich zu dem Ganzen des Weltalls geordnet hätten. Es ist aber oben erwiesen worden, daß namentlich das Leben und die Empfindung Prinzipe voraussetzen, die einer höheren Ordnung, als die Elemente und ihre Kräfte angehören; daß weder der Organismus der einzelnen Wesen, noch auch die Ordnung des Weltganzen anders, als durch Zweckthätigkeit erklärt werden kann. — Obschon es also genügen könnte, auf diese Untersuchungen zurückzuweisen; so wollen wir doch einige der Gründe, welche der h. Thomas in gegenwärtiger Frage entwickelt, nicht unberührt lassen.

992. Wenn aus dem sich selbst überlassenen Stoffe die Dinge entstehen sollen; so könnte man das nur dem Zufalle zuschreiben. Denn in den Elementen und ihren Kräften, wie auch in der Bewegung, die durch diese entstehen mag, liegt gar kein Grund, daß sie sich in dieser oder jener Weise zusammensetzen, und dadurch bestimmte, unter sich verschiedene, und dennoch zu Verhältnissen geordnete Wesen bilden. Oder wollte man solche das Wirken der elementarischen Kräfte bestimmende Ursachen im Stoffe denken; so würde man damit eben das, was man läugnet, voraussetzen. Denn diese Ursachen wären vom Schöpfer in den Stoff gelegt und nichts anders, als die keim- oder samenartigen Formen, wovon die Alten reden. Es bleibt also dem, welcher diese in Wahrheit läugnet, um die Entstehung bestimmter Arten von Naturdingen zu erklären, nichts als der Zufall übrig[1]). — Wenn man dem Zufalle seinen Spielraum im Stoffe anweist, so hat man insofern Recht, als in dem Stoffe der Grund zu suchen ist, weßhalb die Dinge in ihrem Werden und Wirken dem Zufall unterworfen sind. Denn sie können es nur darum sein, weil sie sich so und anders verhalten können. Diese ihre Unbestimmtheit aber rührt eben von dem Stoffe her: die Formen geben ihnen vielmehr ihre Bestimmtheit. Eben daraus sollte man also erkennen, daß es thöricht ist, die Besonderung der Dinge in Arten auf den Zufall zurückzuführen. Daß es in einer Art mehr oder weniger Einzelwesen gebe, und daß in dem einen von diesen mehr, als in dem andern die Eigenthümlichkeit der

---

[1]) Cont. Gent. l. 2. c. 40. n. 1 et 2.

Art ausgeprägt sei; dafür möge man, eben weil es vom Stoffe abhangen kann, den Grund oftmals im Zufall suchen können. Aber daß in der Natur die scharf geschiedenen Arten der Dinge bestehen, und sich mit unüberwindlicher Standhaftigkeit behaupten, dem Zufall züschreiben heißt eben so viel, als das, was dem Zufall entgegensteht und ihn nicht herrschend werden läßt, für seine Wirkung erklären[1]). —

Ferner ist das Wirken der Naturwesen bestimmt, geregelt und gesetzmäßig; und der Zufall findet Statt, wenn dieses Wirken in einzelnen Fällen gestört oder sein Erfolg verhindert wird. Das Gesetzmäßige ist also früher als das Zufällige. Nun hat aber die Gesetzmäßigkeit des Wirkens der Dinge in ihrer Natur, d. h. in ihrem bestimmten Sein ihren Grund; unmöglich also kann dieses eine Folge des Zufalls, der es voraussetzt, sein[2]). Oder wollte man etwa sagen, daß zwar die Elemente ihre bestimmte Natur und Wirksamkeit haben, durch die zufällige Unregelmäßigkeit aber, welche nicht ausgeschlossen ist, Wesen verschiedener Art entstanden seien? Das hieße gerade die vollkommneren Erzeugnisse der Natur aus der regellosen Störung ihres Wirkens erklären: eine Annahme, die wenigstens dann absurd ist, wenn sie auf das große Ganze der Natur ausgedehnt wird. Aber selbst in den einzelnen Fällen, in welchen etwa durch zufällige Störung der Naturkräfte ein Wesen anderer Art, als ihr gesetzmäßiges Wirken hervorbringt, in's Dasein tritt, werden wir vielmehr außer diesen gestörten Kräften andere Ursachen, verborgene Keime z. B. annehmen, und dem puren Zufalle nur jene gleichsam mißglückten Erzeugnisse der Natur, welche die Alten peccata naturae nannten, zuschreiben müssen. Demgemäß würde jene Ansicht behaupten, daß alle Arten der Naturwesen aus dem Urstoffe in der Weise, wie Mißgeburten erzeugt werden, entstanden sein: was auch noch insbesondere deßhalb abgeschmackt ist, als dadurch die Regellosigkeit zum Grunde der voll=

---

[1]) Cum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere; principium autem hujusmodi possibilitatis est materia, non autem forma, quae magis determinat possibilitatem materiae ad unum; ea autem, quorum distinctio est a forma, non distinguuntur a casu, sed forte ea, quorum distinctio est a materia, specierum autem distinctio est a forma; singularium autem ejusdem speciei a materia; distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse a casu, sed forte aliquorum individuorum casus potest esse distinctivus.
Ibid. c. 39. n. 2.

[2]) Ibid. n. 4.

kommneren Gesetzmäßigkeit gemacht wird. Denn die Harmonie der Kräfte ist in den organischen Wesen von ungleich höherer Art, als in den Elementen.

993. Wenn nun andere Philosophen, das Ungereimte solcher Annahmen einsehend, mit Annäherung an die platonische Anschauung die Formirung des Stoffes dem Einflusse himmlischer Wesen zuschrieben; so werden auch gegen sie außer den anfangs erwähnten allgemeinen Gründen noch besondere geltend gemacht. Wir begnügen uns von diesen Gründen jene hervorzuheben, mit welchen man wider die Araber zu zeigen pflegte, weßhalb es mit der Vollkommenheit der höchsten Ursache im besten Einklange war, nicht bloß den erhabensten Engel, sondern die ganze Welt mit allen Abstufungen der Wesen, aus denen sie besteht, in's Dasein zu rufen. Denn je seltsamer die Annahme ist, daß Gott nur den chaotischen Stoff und die Engel erschaffen, diese aber aus dem Stoffe die körperliche Welt gebildet: um so mehr muß man Gründe, die zu derselben nöthigen, fordern. Welche andere aber wollte man vorbringen, wenn nicht jene, wodurch die Araber ihre Ansicht zu empfehlen suchten?

Nur darum also wollte man den Ursprung der sichtbaren Dinge auf jene geistigen Wesen zurückführen, weil man meinte, daß ihre Hervorbringung mit der Vollkommenheit des höchsten Wesens streite. Dem ist aber ganz gewiß nicht so. — Jene Ordnung, durch welche das All der Dinge ein Ganzes bildet, hängt davon ab, oder besteht vielmehr darin, daß es viele unterschiedene Arten von Dingen giebt, die sich wechselseitig erhalten und vervollkommnen, und in ihrer Vereinigung dieses große Schauspiel einer unaussprechlichen Fülle des Seins und Lebens bieten. Wer also die Arten der Dinge in ihrer Verschiedenheit hervorgebracht hat, der ist auch Urheber der Ordnung des Ganzen. Nun ist aber diese Ordnung in dem Weltall das Beste, und etwas weit Erhabeneres, als die Vollkommenheit einzelner Wesen, auf welcher Stufe sie auch stehen mögen. Weil also zweifelsohne das Beste und Vorzüglichste als Wirkung der höchsten Ursache anzusehen ist; so muß man gerade die Ordnung des Ganzen und folglich nicht bloß das Dasein der Engel, sondern aller Arten von Wesen auf Gott selbst zurückführen[1]). Wo nicht, so behauptet man, daß Gott

[1]) Id, quod est optimum in rebus creatis, reducitur, ut in primam causam, in id, quod est optimum in causis. Optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo universi, in quo bonum universi

durch seine Vollkommenheit verhindert worden sei, das Beste, was die Welt umfaßt, zu verursachen; und daß andere Wesen dieses gerade deßhalb vermochten, weil sie der Vorzüge der höchsten Ursache ermangelten[1]). — Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß dieser geistreiche Beweis nicht entkräftet wird, wenn man einwendet, die Engel hätten in der Bildung oder Erschaffung der sichtbaren Welt nur den Willen Gottes vollstreckt, und somit bleibe dieser immer Urheber der Ordnung des Weltalls. Denn durch eine solche Annahme wird die Lehre, gegen welche der h. Thomas redet, ganz und gar verändert. Ob sich Gott der Engel bei Erschaffung des Menschen und der Körperwelt habe bedienen können, ist eine ganz andere Frage, von der später die Rede sein wird. Die Philosophen, deren Irrthümer hier bekämpft werden, lehrten, daß die Engel unabhängig von Gott, und wohl gar gegen seinen Willen (n. 445) die irdische Welt hervorgebracht; und die Araber, welche der h. Thomas vorzüglich im Auge hatte, ließen, wie die höchste Intelligenz aus Gott, so aus einer Intelligenz die andere und aus der letzten die Körperwelt mit Nothwendigkeit entstehen.

Wenn sie daher insbesondere darauf dringen, daß es mit der Einheit des höchsten Wesens streite, Vieles, und mit seiner Einfachheit, Verschiedenes hervorzubringen; so entgegnet der h. Thomas, dieser Grund würde nur dann Halt haben, wenn Gott die Dinge außer sich durch naturnothwendige Zeugung hervorbrächte. Aber Gott wirkt durch Vernunft und freie Willensmacht. Er muß also, was er wirkt, dadurch hervorbringen, daß er es denkt und will. Nun kann es aber gewiß mit seiner Einfachheit nicht streiten, daß er Vieles denke; vielmehr erkannten wir aus eben dieser Einfachheit, daß er mit einem Gedanken alles Denkbare umfaßt. Und wenn eben so die Macht seines Willens nicht auf eines beschränkt, sondern auf alles, was sein kann, ausgedehnt ist; so finden wir dafür wiederum gerade in seiner Einfachheit, darin, daß er das lautere Sein selbst ist, den letzten Grund (n. 514. ff.).[2]

---

consistit, sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi sicut in propriam causam reducere in Deum, quem supra ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in qua ordo consistit universi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione primae causae. Cont. Gent. l. 2. c. 42. n. 2.

[1]) Ibid. n. 3.

[2]) Deus est agens per intellectum . . . Oportet igitur, quod producat effectum suum ex hoc, quod ipsum effectum intelligit et in-

994. Wie man in dieser Weise sowohl aus der Beschaffenheit der Dinge, als auch aus der Vollkommenheit Gottes folgerte, daß nicht bloß der Weltstoff, sondern auch die Arten der Weltwesen auf ihn als ihren schöpferischen Urheber zurückzuführen seien: so suchte man aus Gottes Eigenschaften und Zwecken auch zu begreifen, weßhalb er das All der Dinge so, wie es besteht, erschaffen habe. Die Welt, sagt der h. Bonaventura, sollte die Macht, Weisheit und Güte Gottes offenbaren. Die Größe der Macht erscheint aber durch nichts so sehr, als wenn sie das Allerverschiedenste hervorbringt, und dennoch wieder, was am weitesten auseinander liegt, auf das Innigste vereint. Darum steht dem Engelreich die Körperwelt gegenüber; im Menschen aber ist das Geistige mit dem Materiellen zu einer Natur verbunden. — Auch die Weisheit ergläntzt vorzüglich dadurch, daß sie das Höchste, Mittlere und Tiefste zu einem Ganzen ordnet. Das Niedrigste aber ist die körperliche Natur, das Erhabenste die geistige, und der Mensch, beide in sich vereinigend, in die Mitte gestellt. — Gottes Güte endlich offenbart sich nicht bloß dadurch, daß er Menschen schuf, die, wie er, Leben und Erkenntniß haben, sondern auch, daß er solche hervorbrachte, welche anderen, was sie besitzen, mittheilen. Die geistige Substanz also lebt und erkennt, und die körperliche wird im Menschen von der Seele zu der Vollkommenheit des Lebens, der sie fähig ist, erhoben[1]). —

Die Scholastiker reden oft von diesen drei Ordnungen der geschaffenen Wesen, und fügen den Gedanken des h. Bonaventura

---

tendit. Sed per quam rationem intelligit unum effectum, potest et multos effectus alios a se intelligere. Potest igitur multa causare statim absque medio. — Sicut supra ostensum est, virtus divina non limitatur ad unum effectum, et hoc ex ejus simplicitate provenit: quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita et ad plura se potest extendere. Quod autem ex uno non fiat nisi unum, non oportet, nisi quando agens ad unum effectum determinatur.

Cont. Gent. l. 2. c. 42. n. 6. et 7.

[1]) Der h. Lehrer faßt, was er ausführlicher gesagt hatte, in diesen Worten zusammen: Ad perfectionem universi hoc triplex genus substantiae requiritur, et hoc propter triplicem perfectionem universi, quae attenditur in amplitudine ambitus sufficientia ordinis, influentia bonitatis, in quibus exprimit in causa triplicem perfectionem: videlicet sapientiae, potentiae et bonitatis.

In l. 2. Dist. 1. p. 2. a. 1. q. 2.

noch andere Betrachtungen bei[1]): woraus man von neuem schließen mag, mit welchem Rechte Günther oben sagte, daß sie Geist und Natur in ihrem Gegensatze und somit als Antithese im Weltganzen nicht aufzufassen, und noch viel weniger den Menschen als Synthese derselben zu ahnen, geschweige denn in der Speculation zu begründen vermocht.

Der h. Thomas aber legt dieser Betrachtung einen Gedanken zu Grunde, aus dem wir nicht bloß diese drei Ordnungen des Seins in ihrer Verschiedenheit, sondern auch die große Mannigfaltigkeit der Wesen innerhalb derselben begreifen. Die Welt soll Gottes Vollkommenheit darstellen und derselben theilhaftig werden. Das ist der Endzweck der Schöpfung (n. 504. 517). Aber wie kann dies geschehen? Gott ist durch sich, die Weltwesen sind nicht durch sich, sondern durch ihn; das ist der erste wesentliche Unterschied zwischen Gott und dem Geschöpfe, aus dem wir jeden andern begreifen. Weil jedoch die geschaffenen Wesen, wenngleich nicht durch sich, dennoch für sich sind, d. h. durch Gott ein ihnen angehöriges Sein haben; so bilden sie mit Gott dem Seienden nicht, wie das Nichts, einen absoluten Gegensatz, sondern sind zugleich ein Abbild seines Wesens; sie stellen also seine Vollkommenheit dar, indem sie derselben theilhaftig sind. Allein nun ergiebt sich aus jenem ersten und man könnte sagen ursprünglichen Unterschied dieser andere: als Sein durch sich ist Gott das lautere Sein, in reinster Einfachheit die Fülle alles Vollkommnen umfassend; das geschaffene Sein aber ist nothwendig beschränktes, also solches Sein, dem nur diese oder jene Vollkommenheit und zwar in einem gewissen Grade eignet. Denn wenn Gott deßhalb, weil er durch sich ist, das lautere Sein ist; so ist es ein Widerspruch, daß auch ein Erschaffenes diese Lauterkeit des Seins besitze. So steht also die Welt als der Inbegriff aller erschaffenen Wesen dem Schöpfer dadurch gegenüber, daß, während Gott die Fülle alles Seins in vollkommner Einheit besitzt, die Welt aus einer Vielheit des beschränkten Seins besteht. Weil aber die Dinge in diesem ihren beschränkten Sein dennoch jedes in seiner Weise eine Nachahmung des vollkommen Seienden sind; so läßt sich auch sagen, daß Gottes Vollkommenheit, die in sich Eine, in der Welt, seinem Abbilde, getheilt sich darstellt. Woraus sich ergiebt,

[1]) Suarez. De anima. l. 1. c. 9. n. 16. Conimbr. l. 2. de coelo c. 1. q. 2. a. 2.

daß der Endzweck der Schöpfung, Gottes Vollkommenheit darzustellen und mitzutheilen, um so mehr erreicht wird, je größer bei ungestörter Harmonie die Mannigfaltigkeit der Weltwesen ist[1]).

995. Aber die eben betrachteten Worte des h. Thomas können mißdeutet werden. Auch der logische Pantheismus findet in seinem Gotte, dem absoluten Begriff, alles Sein in reinster Einheit, und läßt es in der Welt sich getheilt und mannigfaltig darstellen. Indeß ist es möglich, eben hier, wo der h. Thomas von der Lehre über die Schöpfung aus nichts zur näheren Betrachtung des Schöpfungswerkes übergeht, ihn also zu verstehen? Was ist es, das eben Günther, dem jene Mißdeutung so geläufig ist, als seine eigne Lehre jener pantheistischen Auffassung überall entgegenstellt? Die Einheit des absoluten Seins, sagt er, sei nicht die Einheit des Begriffs, sondern die Einheit der Idee, d. i. das Absolute ist nicht das allgemeine Sein, das Sein Aller, sondern es ist der eine Grund von allem Sein. Nun haben wir den h. Thomas nicht bloß diese selbe Unterscheidung auf das Bestimmteste aussprechen hören (n. 410); sondern es läßt sich behaupten, daß die ganze Schöpfungslehre, wie weit wir sie bis jetzt entwickelt haben, eine Begründung eben jenes Satzes sei: Gott ist nicht das allgemeine Sein in den Dingen, sondern der allgemeine Realgrund außer ihnen. Um dies zu zeigen, führen wir die bisherigen Erörterungen auf die Lehre von den Ursachen zurück: der h. Thomas selbst hat nach ihr die Punkte, welche er in der ersten Untersuchung über die Schöpfung behandelt, unterschieden[2]).

---

[1]) Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem comunicandam creaturis et per eas repraesentandam: et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut, quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim: unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecunque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit, res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae: et hoc est, quod dicitur gen. 1. v. 3. Dixit Deus: Fiat lux . . . et divisit lucem a tenebris.
Summa p. 1. q. 47. a. 1. Cf. Cont. Gent., l. 2. c. 45 per totum. Vergl. auch oben n. 520.

[2]) Summa p. 1. q. 44.

Man theilt die Ursachen der Dinge in innere und äußere ein. Die inneren sind die sie constituirenden Prinzipien, also in den Körpern Stoff und Form, in den immateriellen Wesen die einfache Wesenheit, die zugleich Subject und Form ist. Die äußeren sind die hervorbringende, die vorbildliche und die End-Ursache. Was also wurde oben in Betreff dieser Ursachen bewiesen? Zuerst, daß Gott als das höchste und unbeschränkte Sein nothwendig der bewirkende Grund alles beschränkten Seins ist; sodann, daß er jedoch die Dinge nicht aus sich hervorbringen, also nicht selbst zum Subjecte der Welt werden konnte, sondern dieses Subject, den Weltstoff, aus nichts erschaffen mußte. Er kann aber ebensowenig durch sich selbst diesen Stoff bestimmend, zur Form der Welt werden; sondern wie den Stoff, muß er mit und in ihm die Formen schaffen und also die ganze Welt in ihrer geordneten Mannigfaltigkeit aus dem Nichts hervorrufen. Aber wenn er die Dinge nicht durch sich selbst bestimmt, und also nicht als Form in ihnen ist; so ist er doch in gewissem Sinne die Form[1]) außer ihnen, das Ideal, nach dem sie alle geformt sind, und ist endlich auch der Endzweck, das höchste Gut, dessentwegen alles ist, und zu dem jegliches in seiner Weise hinstrebt. — Die Frage also, wie und wodurch die Dinge verursacht seien, wird in dieser Weise beantwortet: Sie sind weder aus Gottes Wesenheit gebildet, noch durch das göttliche Sein bestimmt; die inneren Prinzipien, durch welche sie bestehen, gehören ihnen selber an: aber wenn sie deßhalb jegliches für sich in eigenem Sein bestehen; so bestehen sie doch nicht durch sich, sondern durch Gott, von dem sie als von der äußeren Ursache ihrem ganzen Sein und Wesen nach abhängig sind. Gott aber ist Urheber der Welt in jener dreifachen Beziehung, in welcher Etwas äußere Ursache eines Anderen sein kann, als Macht, die wirkt, als Norm, die leitet, als Zweck, dessentwegen gewirkt wird[2]). Dadurch also, daß Gott in jeder dieser Beziehung Ursache der Welt ist, erscheint er als ihr alleiniger und durchaus unabhängiger Urheber; dadurch aber, daß er nur als äußere und nicht als innere Ursache sie

[1]) Ueber diese doppelte Bedeutung des Wortes Form siehe oben n. 673.

[2]) Die Fragen, welche der h. Thomas a. a. O. stellt, und bejahend beantwortet, lauten: Primo utrum Deus sit causa efficiens omnium entium secundo, utrum materia prima sit creata a Deo; tertio, utrum Deus sit causa exemplaris rerum; quarto, utrum ipse sit causa finalis rerum.

setzt, ist er von ihr seinem Sein und Wesen nach unterschieden. Denn weil unter den inneren Ursachen die constitutiven Prinzipien der Wesenheit verstanden werden; so heißt äußere Ursache sein so viel, als mit der Wirkung keine Gemeinschaft des Seins und Wesens haben.

III.

Von dem Schöpfungsacte.

996. Nachdem Günther wider die Schöpfungslehre des jüngeren Fichte geredet, und derselben seine Theorie entgegengestellt hat, wendet er sich zur Beurtheilung der scholastischen Lehre, um das Wort des ältern Fichte, „daß noch niemand über die Schöpfung aus Nichts ein verständliches Wort vorgebracht habe", zu rechtfertigen. Er beginnt vom h. Anselm. „Auch von ihm läßt sich behaupten, daß ihm der kirchliche Begriff" (des Nichts, aus dem Gott die Welt erschaffen) „zu leer war, und er daher einen Inhalt für ihn aufsuchte. Ist aber dies der Fall, so läßt sich auch weiter behaupten, daß er das gewöhnliche Axiom: ex nihilo fit nihil, nicht ausschließlich" — wie man zum Lobe der kirchlichen Philosophen gesagt hatte — „auf das Gebiet untergeordneter Causalität beschränkt habe. Er sagt ausdrücklich: Clarum est, ea omnia, quae facta sunt, nihil fuisse, antequam fierent (i. e. quantum ad hoc, quia non erant, quod nunc sunt, nec erat, ex quo fierent) — non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fiebant." Er setzt hinzu: „Forma rerum (quae in ratione primae naturae res secundas praecedebat) concipi debet rerum quaedam in ipsa mente loquutio, per quam et fierent res et cum factae essent, cognoscerentur; unde consequitur, hanc summae Essentiae loquutionem intimam non aliud esse, quam ipsam summam Essentiam. Das Etwas also, was der große Scholastiker hier an die Stelle des Nichts setzt, ist die Form der Dinge (wir können es die Kategorie nennen, um so mehr, da jenes Wort identisch mit der absoluten Substanz sein soll), kurz das Etwas liegt in der Natur Gottes selber."

„Wenn wir nun diese Bestimmung am Eingange der Scholastik finden; so dürfen wir uns auch nicht wundern, wenn Thomas von Aquin am Ausgange (?) derselben die creatio als eine

emanatio totius entis a causa universali (Ausfluß des Weltwesens aus der allgemeinen Ursache) bestimmt. Nomine creationis designamus emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus. — Ist nämlich die Welt ihrer Form nach identisch mit der Wesenheit Gottes; so ist auch dessen Schaffen nur als ein theilweises Entlassen seiner Wesenheit aus ihm selbst zu denken. Diese primitive Emanation konnte nun freilich der secondären (die partikuläre genannt, im Gegensatz zu jener, als der universellen) entgegengesetzt und demnach von ihr ausgesagt werden: daß sie das von sich ausschließe, was die secondäre einschließt, nämlich die Voraussetzung eines Dinges (Wesens), versteht sich derselben Art, d. h. eines solchen, was ebenso emanirend gewesen, wie jetzt das Gezeugte, Emanirte ist. Si consideratur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens."

„Und was ist gewisser, als mit St. Thomas zu sagen: der erste Mensch hatte den Menschen nicht zu seiner Voraussetzung: aber ebenso richtig ist es zu sagen, daß Gott der Erzeuger (emanator) desselben gewesen sei. Das Genus ist wohl in der Art, nicht aber diese als solche in dem Genus; da das, was sie zur Art macht, das ist, was das Genus nicht an sich trägt"[1]).

Aus diesem letzten Satze leuchtet ein, wie Günther die beiden Kirchenlehrer erklären zu müssen glaubt. Auch ihnen war Gott nichts anderes, als das allgemeine Sein, das dadurch zur allgemeinen Ursache wird, daß es sich besondert, und diese Besonderung, in welcher es in sich immer neue Bestimmungen setzt, und so sich zu allen Arten der Dinge macht, ist der Schöpfungsact. Daher schließt denn Günther seine Kritik also: „Wie wäre es denn, wenn die alte und neue scholastische Theologie nur deßhalb außer Stand gewesen, etwas Verständliches über den christlichen Schöpfungsbegriff vorzubringen, weil sie bei Plato und Aristoteles philosophische Collegien gehört, welche Beide ihr Heroenthum in der antiken Philosophie nur der Vollendung des begrifflichen Denkens zu danken haben. . . . Mit Hilfe desselben haben jene Denker allerdings den Polytheismus zerstört, im Monotheismus aber doch nichts Edleres geleistet, als daß sie das Verhältniß Gottes zur Welt nach dem Typus des logischen Begriffes bestimmten. —

[1]) Eur. und Her. S 523. Vergl. Vorsch. Bd. 1. S. 360.

Unter dieser Kategorie aber findet nicht einmal die Ahnung, viel weniger der klare Gedanke von einer Schöpfung einen Unterstand, und so erklärt sich's leider, wie selbst die scholastischen Theologen, sowohl als Realisten wie als Nominalisten, nichts Verständliches über diesen Gegenstand vorbringen konnten."

Mit dieser Anklage der kirchlichen Vorzeit, die bei anderer Gelegenheit über die Väter und namentlich über den h. Augustin in den schärfsten Worten ausgedehnt wird[1]), schließt Günther eines seiner bedeutendsten Werke, und sie hat ein gellendes Echo in seiner Schule gefunden. Man verstärkt sie aber auch noch durch die Erläuterungen, die Thomas selbst von jenem seinen Schöpfungsbegriff gegeben habe: „Wie die Zeugung des Menschen aus dem Nichtsein oder dem Nichtmenschen geschehe, so, sage er, geschehe die Creation, welche Ausfluß des ganzen Wesens sei, aus dem Nichtsein oder Nichts. Und nicht nur das Sein des Universums, sondern eines jeden Theils desselben — horribile dictu! — fließe von Gott selbst aus[2]). —

997. Um auf alle diese Vorwürfe zu antworten, und die wahre Lehre der Vorzeit von dem Schöpfungsakte zu entwickeln, durchgehen wir die verschiedenen Punkte in derselben Ordnung, in welcher sie vorgelegt wurden. — Es sagte also der h. Anselm, daß die Dinge, ehe sie wurden, insofern nicht durchaus nichts waren, als ihre Form in Gott war. Diese Form aber, erklärt er sodann, sei die Wesenheit Gottes selbst, woraus Günther schließt, daß also die Welt nach Anselm nicht aus nichts, sondern aus der Wesenheit Gottes entsprang, und ihrer Form nach mit dieser identisch ist. — Aber was versteht denn der h. Anselm unter der Form der Dinge? Wir haben noch so eben an die doppelte Bedeutung des Wortes Form erinnert. Es steht nämlich nicht erst bei den Kirchenvätern, sondern schon bei den lateinischen Classikern ebensowohl für die platonische *ἰδέα*, das Urbild, nach dem die Dinge geformt werden, als für die *μορφή, χαράκτηρ*, die Beschaffenheit, welche die Dinge durch die Formirung erhalten[3]). Obschon also die Scholastiker mit dem Worte Form gewöhnlich diese letztere Bedeutung verbinden, so gebrauchen doch besonders die älteren es auch in der ersteren. Weil also die Urbilder der Dinge

---

[1]) Eur. und Her. S. 288.

[2]) Knoodt. Günther und Clemens I. S. 233. Vergl. ebend. III. S. 42. Trebisch. Die christliche Weltanschauung. S. 68. ff.

[3]) Cic. top. 7. coll. Cic. Or. 11. de orat. 2. 23.

in Gottes ewigem Gedanken, und folglich in dem Worte, durch das der Vater alles spricht, was er denkt, enthalten sind; so wird auch dieses Wort, namentlich vom h. Augustin, Urform oder Form aller Formen genannt (n. 487. 20.). Es ist klar, daß der h. Anselm in der Stelle, die Günther hervorhebt, auf diesen Gedanken des h. Augustin hinweist; indem er sagt, daß die Form, die eher als die Dinge war, als eine loquutio in mente (divina) aufzufassen sei. Da wird es uns also auch nicht befremden, wenn er hinzufügt, daß sie die Wesenheit Gottes sei. Oder ist etwa in Gott, wenn er die Welt denkt, wie das Gedachte, so auch der Gedanke etwas von ihm Verschiedenes? So wenig, als das ewige Wort, das mit ihm eines und dasselbe ist. Und darf man daraus herleiten, daß nach Anselm die Form der Welt mit der Wesenheit Gottes identisch ist? So wenig, als daß die Form des Hauses identisch sei mit dem Gedanken dessen, der es baute. Nach allem, was wir bereits, als von den ewigen Ideen (n. 219. ff.) und von dem vorzeitlichen Sein der Dinge (n 581. ff.) die Rede war, aus der Lehre der Scholastik vorgelegt haben, brauchen wir uns hierüber nicht von neuem zu verbreiten.

Aber hätte Günther nicht auch in den wenigen Worten Anselm's, die er mittheilt, alles finden können, was zur richtigen Auffassung seines Gedankens nothwendig war? Die Dinge, sagt der Heilige, waren, ehe sie wurden, nichts, nicht bloß, weil sie nicht waren, was sie sind, sondern auch, weil nichts war, aus dem sie wurden. In wiefern aber waren sie dennoch nicht durchaus nichts? Insofern, als in dem, welcher sie machte, ein Gedanke war, durch den und nach dem sie gemacht wurden — non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fiebant. Wie nämlich das griechische λογος, so steht das lateinische ratio sehr oft für Gedanke, Begriff. War also dem h. Anselm der kirchliche Begriff des Nichts, aus dem die Welt geschaffen ist, zu leer, und hat er an die Stelle dieses Nichts ein Etwas, das ist, die Wesenheit Gottes treten lassen? Er hat festgehalten, daß nichts war, aus dem, daß aber etwas war, wodurch und wonach die Welt geworden sei; hat behauptet, daß im Anfang zwar außer Gott nichts, daß aber das Wort war, und daß es bei Gott, daß es Gott war, und durch es und nach ihm Alles gemacht worden ist.

Günther hatte kurz vorher als Lehre des wahren Theismus vorgetragen: „Es geht vor in der Schöpfung die Verzeitlichung

eines Ewigen. Denn so läßt sich die Realisirung nennen, wenn man hievon die Verräumlichung nicht ausschließt. Das Ewige aber, was durch den Willen Gottes als reales Prinzip (als Substanz) neu eintritt, ist kein Bestandtheil im Wesen Gottes; wohl aber ein Moment im Selbstbewußtsein (Ichheit) Gottes, d. h. ein Gedanke Gottes, der so alt ist, als seine Intelligenz selber. Daß dies Ewige ein Formales in Gott sei, darauf zeigt schon der schöpferische Act als ein realisirender hin"[1]. Wie kommt also Günther dazu, eben diese Lehre einige Seiten später beim h. Anselm für pantheistisch zu erklären? Nämlich nach ihm ist dieser Gedanke kein Bestandtheil im Wesen Gottes, nach Anselm aber ist er die göttliche Wesenheit selber. Indeß woher dies? Daher, weil Günther unter dem Gedanken das Gedachte, die mögliche Welt, der h. Anselm aber den Act des Denkenden, den idealen lebendigen Ausdruck des Gedachten versteht. Das hätte Günther daraus abnehmen können und müssen, daß er diesen Gedanken auch die innere Rede (loquutio in mente) nennt, und von ihm sagt, daß Gott durch ihn und nach ihm die Welt geschaffen. Wie nun des Künstlers Gedanke doch gewiß der als denkendes Prinzip thätig gewordene Geist des Künstlers genannt werden kann, so muß Gottes Gedanke Gottes Wesenheit genannt werden; denn Gott ist kein thätig gewordenes, sondern ein ewig thätiges Prinzip.

998. Wenden wir uns nun zu dem noch schwerer angeklagten Thomas von Aquin. Wo von der richtigen Auffassung des Absoluten die Rede war, wurde gezeigt, wie sorgfältig der h. Thomas sowohl, als der h. Bonaventura erklärten, in welchem Sinne man sage, daß alles Gute durch Gottes Güte gut ist (n. 548); und dasselbe gilt vom Sein und andern Vollkommenheiten. Der h. Thomas kommt oft auf diese Lehre zurück; — an einer Stelle aber beginnt er mit der ausdrücklichen Verwerfung und Widerlegung des Irrthums, den Günther ihm aufbürden will. „Einige Philosophen, sagt er, haben sich durch nichtsbedeutende Gründe verleiten lassen zu behaupten, daß Gott mit allen Dingen das Wesen gemein habe, sei es als Stoff, aus dem, sei es als Form, durch die sie gebildet wurden." Und nachdem er dagegen in Kürze die uns schon bekannten Gründe in Erinnerung gebracht hat; fährt er fort, daß man jedoch mit den Platonikern zwischen der Form, die in den Dingen Grund ihrer Bestimmtheit, und

[1] Eur. und Her. 507.

zwischen jener, die außer ihnen als Vorbild ist, unterscheiden, und insofern sagen könne, daß die Dinge durch Gottes Güte gut sind, weil sie nicht nur durch ihn, als die hervorbringende, sondern auch nach ihm, als der vorbildlichen Ursache geschaffen sind[1]). Weil also dasselbe von dem Sein und den übrigen Vollkommenheiten gilt, so haben wir hier beim h. Thomas genau dieselbe Auffassung, die wir in den Worten des h. Anselm nachgewiesen haben.

Nichtsdestoweniger will Günther, was er in die Worte Anselm's hineingelegt hat, bei Thomas von Aquin ganz unverholen ausgedrückt finden. Die Schöpfung ist ja nach diesem ein Ausfluß aus Gott; Schaffen also ein theilweises Entlassen seiner Wesenheit. Diese grobe Beschuldigung ist zunächst auf das Wort, dessen sich der h. Lehrer von der Schöpfung redend bedient, gegründet. Denn was heißt emanatio, wenn nicht Ausfluß? Freilich, aber wie würde Günther fahren, wenn wir seine Worte nicht nach seiner Lehre, sondern nach ihrer buchstäblichen Bedeutung verstehen wollten? Um ganz bei unserm Gegenstande zu bleiben, so hörten wir ihn noch eben sagen, daß in der Schöpfung die Verzeitlichung eines Ewigen vorgehe, und nennt er nicht ebenso oft die Geschöpfe wesengewordene Gedanken Gottes, als der h. Thomas die Schöpfung eine emanatio? Soll man also bei diesem die Emanationstheorie der Gnostiker oder Araber, trotzdem, daß er sie in allen seinen Werken bekämpft, vermuthen; so muß Günther es sich gefallen lassen, daß man bei ihm die verkörperten Ideen der Neuplatoniker und das verendlichte Unendliche Fichte's und Hegel's finde.

Emanatio ist ein Ausdruck, der in figürlicher Bedeutung für jede Art des Ursprungs steht: wie auch wir Gott die Quelle alles

---

[1]) Quidam frivolis rationibus ducti posuerunt, Deum esse de substantia cujuslibet rei. Quorum quidam posuerunt, Deum esse idem, quod materia prima, ut David de Dinando. Quidam vero posuerunt, ipsum esse formam cujuslibet rei. Cujus quidem erroris statim falsitas aperitur . . . . Ipsa divina essentia nec est materia alicujus rei nec forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona, sicut forma conjuncta, sed quaelibet est ei similitudo quaedam, et ideo Platonici dixerunt. quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima non sicut forma conjuncta, sed sicut forma separata . . . . . Sic unumquodque dicitur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam et ulterius per bonitatem primam sicut per exemplum et effectivum omnis bonitatis creatae. Quaest. disp. De verit. q. 21. a. 4.

Guten nennen, ohne zu fürchten, daß man uns deßhalb für Pantheisten halte. Wo der h. Thomas eben diese Wahrheit vorträgt, daß Gott das höchste Gut ist, aus dem alles Gute seinen Ursprung hat, bedient er sich statt des Wortes emanare des gleichbedeutenden effluere. Keinem aufmerksamen Leser kann es aber entgehen, daß er dasselbe in der ganz allgemeinen Bedeutung von entspringen faßt. Denn wenn er dadurch zugleich die besondere Weise, in welcher etwas durch Entlassung oder Zeugung entsteht, ausdrücken wollte; so konnte er nicht sagen, das Gute oder Vollkommne, das in der Welt sei, entspringe zwar aus Gott, aber nicht, wie aus einer gleichartigen Ursache, sondern wie aus einer solchen, die mit ihren Wirkungen weder in der Art, noch auch in der Gattung übereinstimme[1]). Hier wird also auch auf das Bestimmteste geläugnet, was Günther aus dem Worte Emanation folgern wollte, daß nämlich Gott in den Geschöpfen, wie das Genus in der Art sei. —

Dadurch allein, daß der h. Thomas Gott von den erschaffenen Ursachen als die allgemeine von den besondern unterscheidet, wird freilich dieser Irrthum nicht hinlänglich ausgeschlossen. Denn auch die Pantheisten können das allgemeine Sein die allgemeine Ursache nennen. Aber erstlich dürften wir schon deßhalb beim h. Thomas diese Auffassung nicht voraussetzen, weil er, wie wir noch eben in Erinnerung brachten, so ausdrücklich erklärt, daß nichts verwerflicher sei, als das allgemeine Sein mit der Ursache alles Seins zu vermengen. Und nicht nur kann Gott nach dem h. Thomas mit den Dingen nicht, wie die Gattung mit den Arten, sondern auch nicht, wie eine Gattung mit der andern verglichen werden; da nichts von Gott und den Dingen in gleichem, sondern alles nur in analogem Sinne ausgesagt wird. Der Vergleich aber, der dadurch stattfindet, daß wir Gott im Gegensatz zu den Geschöpfen das höchste Sein, das höchste Gut u. s. w. nennen, ist eine comparatio per excessum[2]). Obschon also

[1]) Bonum Deo attribuitur, in quantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo sicut a prima causa: non autem effluunt ab eo, sicut ab agente univoco, sed sicut ab agente, quod non convenit cum suis effectibus neque in ratione speciei neque in ratione generis. Summa p. 1. q. 6. a. 2. Cf. q. 4. a. 3.

[2]) Ea, quae non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo sunt comparabilia; Deus autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis: non quod ipse sit

die Scholastiker allerdings bei Plato und Aristoteles philosophische Collegien gehört hatten; so waren sie doch in denselben zu einem ganz andern Denken als jenem gelangt, welches Günther das begriffliche nennt. Sie hatten ebendort den Realgrund alles Seins von der begrifflichen Form des Seins im allgemeinen unterscheiden lernen.

999. Nach dem h. Thomas haben sich Plato und Aristoteles über ihre Vorgänger eben dadurch erhoben, daß sie den einen Grund alles Seienden fanden. Denn die ältesten Philosophen drangen gar nicht bis zur Erkenntniß der substanzialen Umwandlung vor. Sie fanden in dem Entstehen und Vergehen der Dinge nur eine accidentale Veränderung desselben Subjects, und suchten also in diesem, dem Stoffe und seinen Kräften, den letzten Grund alles Werdens. Die späteren wurden zwar auf die substanziale Verschiedenheit der Dinge aufmerksam, und suchten also außer dem Stoffe einen Grund, durch den in ihm Formen, welche das substanziale Sein bestimmen, entstehen könnten. Aber erst die socratische Schule faßte das ganze Sein der Dinge, Subject und Form, in's Auge, und begriff, daß sie diesem ihrem ganzen Wesen nach verursacht sein müssen. Es muß eine Ursache geben, welche nicht bloß bewirkt, daß die Dinge so oder so beschaffen, oder daß sie Dinge dieser oder jener Art sind, sondern auch, daß sie sind. Diese Ursache, deren eigenthümliche Wirkung das Sein der Dinge ist, wird in doppelter Hinsicht die allgemeine genannt: erstlich, weil sie das ganze Sein der Dinge verursacht, nicht bloß verändert und umwandelt, sondern setzt; zweitens, weil sie eben deßhalb alles, was außer ihr ist, verursacht. — Wir haben auf diese schon oben besprochene Lehre zurückkommen müssen, weil der h. Thomas, was er zur näheren Bestimmung des Schöpfungsactes sagt, an dieselbe anknüpft.

Denn die Stelle, aus welcher Günther seine Anklage beweisen will, beginnt eben hiermit: „Man muß, wie oben gezeigt worden ist, nicht bloß den Ursprung eines besonderen Dinges aus seiner besonderen Ursache, sondern auch den Ursprung des ganzen Dinges (oder auch: des ganzen Seins) aus der allgemeinen Ursache, die

---

in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus et principium omnis generis (q. 3. a. 5.) et sic comparatur ad alia per excessum et hujusmodi comparationem importat summum bonum. Summa p. 1. q. 6. a. 2. ad 3.

Gott ist, betrachten, und diesen Ursprung bezeichnet man mit dem Worte Schöpfung." Worin ist aber die allgemeine Ursache nach der Erklärung, auf die der h. Lehrer zurückweist, von der besondern verschieden? Darin, daß sie nicht bloß accidentale Bestimmungen, wodurch die Dinge so oder so beschaffen, oder substanziale Bestimmungen, durch welche sie Dinge dieser oder jener Art sind, sondern alles und jedes, was wie immer zu ihrem Sein gehört, hervorgebracht hat[1]). Wenn aber das, so muß sich die (in diesem Sinne) allgemeine Ursache von den besondern auch dadurch unterscheiden, daß sie und sie allein aus Nichts hervorbringt. Denn, so fährt der h. Thomas fort, bei jedem Ursprung, auch aus einer besonderen Ursache, kann das, was entspringt, dem Ursprung nicht vorhergehen: denn wäre es schon da, so entspränge es ja nicht. Eine Pflanze also, ein Thier, ein Mensch wird aus dem, was nicht Pflanze, nicht Thier, nicht Mensch ist, und ebenso das Weiße aus dem, was nicht weiß ist. Wenn also nicht bloß neue Bestimmungen werden, in den Elementen z. B. das Leben, in dem Körper eine Farbe, sondern wenn ein Ding seinem ganzen Sein und Wesen nach wird; dann kann diesem Werden nichts vorausgehen. Denn das Ding entspringt alsdann nicht bloß insofern es Pflanze, Thier, ein Weißes oder Grünes ist, sondern insofern es ein Wesen, ein Daseiendes ist. Weil also dem Ursprung immer das Nichtsein des Entspringenden vorhergeht; so kann diesem schlechthinnigen Ursprunge auch nur das schlechthinnige Nichtsein, das Nichts, vorhergehen[2]).

1000. Nun folgt beim h. Thomas noch der Satz, den wir oben von Günther's Schülern also wiedergegeben hörten: „Wie die Zeugung des Menschen aus dem Nichtsein oder dem Nicht-Menschen geschieht, so die Creation, welche Ausfluß des ganzen

---

[1]) Siehe die Worte des h. Thomas oben n. 889.

[2]) Sicut supra dictum est (q. 44. a. 2.), non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. — Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi, sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non-homine et album ex non-albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. S. p. 1. q. 45. a. 1.

Wesens ist, aus dem Nichtsein oder Nichts." — Es ist nicht zu läugnen, daß die Worte des h. Thomas, um richtig verstanden zu werden, einige Kenntniß der scholastischen oder vielmehr der aristotelischen Philosophie voraussetzen: doch würde ihre Auffassung erleichtert worden sein, wenn man sie wenigstens getreu übersetzt und gesagt hätte: „Wie also die Zeugung des Menschen aus einem Nichtseienden, das Nicht-Mensch ist; so geschieht die Schöpfung, welche Ursprung des ganzen Seins ist, aus dem Nichtseienden, das nichts ist[1])." Es ist klar, daß unter dem Nicht-Menschen das Stoffliche zu verstehen ist, aus dem gezeugt wird. Warum aber wird dieses, das ohne Zweifel ein Wirkliches, ein Seiendes ist, ein Nicht-Seiendes genannt? Weil es nicht das ist, was es werden kann und soll, und also, dieser seiner Bestimmung nach betrachtet, nicht ist. Dieser Redeweise liegt somit die aristotelische Lehre von der privatio zu Grunde. Jedes Werden, sagt Aristoteles, setzt das Nicht-sein voraus, aber kein schlechthinniges, sondern ein solches, das als privatio in einem Seienden ist: d. h. es setzt ein Seiendes voraus, das nicht das ist, was wird, es aber werden kann. Denn aus dem, was schlechthin nicht ist, kann nichts werden. Alles folglich, was wird, setzt nach Aristoteles als (empfangendes) Prinzip einen Stoff voraus, den man nicht ohne weiteres, sondern nur mit Beziehung auf das, was er zu sein die Bestimmung hat, ein μὴ ὄν nennen darf, und eben darum muß außer dem Stoff an sich die στέρησις als Prinzip anerkannt werden (n. 681). Aber diese Lehre bedarf der Berichtigung oder Vervollständigung: sie ist nur wahr von dem, was durch die Naturkraft wird. Deßhalb also sagt der h. Thomas: Wie der Zeugung der Natur ein Nichtsein als Mangel an einem Seienden, so geht der Schöpfung das Nichtsein als Verneinung alles Seins vorher. Denn darin ist der Mangel (privatio) von der Verneinung (negatio) unterschieden, daß der Mangel immer in einem Subjecte ist, das nämlich nicht ist, was es sein könnte oder sollte; während die Verneinung das Nichtsein ohne Beziehung, also schlechthin behauptet.

Indem also dieses der Sinn der angeführten Worte ist, so leuchtet ein, daß dieselben nur in anderer Weise den uns schon

---

[1]) Sicut igitur generatio hominis est ex non-ente, quod est non-homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non — ente, quod est nihil. Ibid.

bekannten Gedanken ausdrücken: Die Zeugung der Natur ist Veränderung eines Bestehenden; die Schöpfung aber eine Setzung, der kein Bestehendes vorhergeht (n. 739). — Und wenn nun der h. Thomas ferner sagt, daß die ganze Welt und jeder ihrer Theile in dieser Weise aus Gott ihren Ursprung haben: werden daran jene sich stoßen dürfen, welche den Begriff der Schöpfung aus nichts in seiner Reinheit festhalten wollen?

Es war also Günther nicht gestattet, die scholastischen Theologen „jenen speculativen Denkern beizuzählen, welche zwar den philosophischen Einwurf: Ex nihilo fit nihil auf das Gebiet der endlichen Ursächlichkeit beschränkten, aber dennoch die Schöpfung aus nichts für eine zu negative, inhaltsleere Bestimmung hielten[1]." Aber wie scharf die Scholastik diese Bestimmung faßte, und wie wenig sie sich dazu verstand, die Leerheit derselben der ungläubigen Philosophie gegenüber auszufüllen, wird noch klarer aus der Weise erkannt, in welcher sie die Einreden dieser beantwortete.

1001. Daß jenes Nichts dennoch ein Etwas sei, sagte man, liege schon in der Redensart: „Aus nichts erschaffen." Denn weßhalb sagen wir aus, wenn nicht, um etwas anzudeuten, das als Substrat dem Schöpfungsacte zu Grunde liege? — Nicht doch; lautete die Antwort. Das Vorwort aus wird auch gebraucht, um nichts anderes, als die Folge auszudrücken, wie wenn wir sagen, daß aus der Frühe Mittag und aus dem Mittag Abend geworden ist. So auch wollen wir durch den Ausdruck „aus nichts werden" sagen, daß das Sein auf das Nichtsein gefolgt ist. Will man dennoch in jenem Ausdruck die Beziehung auf ein Substrat festhalten; so wird eben dies Substrat geläugnet, und „aus nichts werden" bedeutet: „aus keinem Substrate" (nicht aus irgend etwas) werden[2]).

Um zu beweisen, daß ein solches Werden aus nichts unmöglich sei, beriefen sich Averroes und Andere nicht bloß auf das

---

[1]) Eur. und Her. S. 522.

[2]) Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio „ex" non designat causam materialem, sed ordinem tantum, sicut cum dicitur: Ex mane fit meridies, i. e. post mane fit meridies. Sed intelligendum est, quod haec praepositio ex potest includere negationem importatam in hoc, quod dico nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo ejus, quod est, ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur; et est sensus: Fit ex nihilo, i. e. non fit ex aliquo. S. p. 1. q. 45. a. 1. ad 3.

Axiom: „Aus nichts wird nichts“ — sondern auch auf zwei andere Sätze des Aristoteles, die mit demselben in nothwendiger Verbindung stehen. Darum, sagte man, muß alles, was wird, aus etwas werden, weil Werden nichts anderes, als eine Bewegung oder Veränderung ist; jede Bewegung setzt aber ein Bewegliches, jede Veränderung ein Subject voraus, das anfängt, sich anders als vorher zu verhalten. Ferner, wenn jedes Werden Veränderung ist, so muß auch alle Macht Vermögen zu verändern sein. Denn die Macht (potentia activa) ist Vermögen zu bewirken, daß etwas werde (n. 569). So die Averroisten.

Daß nun die Scholastiker diese drei Sätze auf das Gebiet der erschaffenen Natur beschränkten, wird auch von ihren Gegnern eingestanden. Wir haben aber überdies, als vom Ansehen, das Aristoteles genossen habe, die Rede war, aufmerksam gemacht, daß einer der größten Scholastiker, Aegidius Colonna, in dem Verzeichniß der Irrthümer des Aristoteles, das er seinem Werke über die Bücher des Lombarden vorausschickt, eben jenen Satz: Alles Werden sei Veränderung — an die Spitze stellt. Wenn dagegen der h. Thomas annimmt, daß auch Aristoteles diese Sätze nur von der Natur verstanden habe; so ändert das in dieser unserer Frage nichts: genug, er insbesondere thut mit aller Sorgfalt und Gründlichkeit dar, daß sie so zu verstehen sind[1]); und dies ist es, was wir zu betrachten haben.

1002. Wir haben ihn bereits die Schöpfung von der Veränderung unterscheiden hören; vernehmen wir jedoch hierüber noch bestimmtere Erklärungen. Jede Veränderung setzt ein Beharrliches voraus, an dem sie vorgeht. In der nicht wesentlichen Veränderung ist dieses bleibende Subject eine in sich vollendete Substanz: es ist z. B. ein Körper, der von einem Orte zum andern bewegt, verdünnt oder verdichtet, erleuchtet oder verfinstert wird. In der wesentlichen Umwandlung hingegen, in welcher das ganze Sein des Körpers ein anderes wird, kann das bleibende Subject nur der an sich bestimmungslose Urstoff, also eine nicht vollendete Substanz sein (n. 739). Das Werden aber, dessen Ursache die Schöpfung ist, hat kein Subject, weder ein solches, das als wirkliches Wesen für sich bestände, noch den potenzialen Urstoff, der in den bestehenden Wesen als ihr Substrat ist. Zwar geht ihm eine Möglichkeit vorher, aber diese ist mit jenem Stoffe nicht zu verwechseln:

[1]) In l. 8. Phys. lect. 2. Quaest. disp. de pot. q. 3. a. 2 Cont. Gent. l. 2. c. 17. 18. Summa p. 1. q. 45. a. 2. In l. 2. Dist. 1. q. 1. a. 2.

denn sie besteht nur darin, daß das Werdende, ehe es wurde, Gegenstand des Gedankens und des schöpferischen Wollens war (potentia objectiva, nicht subjectiva, n. 567). Darum also kann bei diesem Werden von Veränderung im eigentlichen Sinne des Wortes nicht die Rede sein. — Im uneigentlichen Sinne könnte man auch die Schöpfung eine Veränderung nennen, weil nämlich, was vorher nur gedacht war, jetzt wirklich ist. Aber es ist klar, daß diese Veränderung nur in der logischen, nicht in der ontologischen Ordnung stattfindet. Denn damit sie in der ontologischen Ordnung vorginge, müßte ein und dasselbe Reale sich jetzt anders, als vorher verhalten. Nun ist zwar das ideale Sein, das ein Geschöpf vor der Erschaffung im Gedanken des Schöpfers hatte, insofern es mit diesem Gedanken Eines ist, etwas Reales; aber dies geht nicht in das werdende Geschöpf über, sondern bleibt auch nach der Schöpfung unverändert im denkenden Schöpfer. Nur dem Begriffe nach ist jenes Ideale mit diesem Wirklichen Eines, und somit geht hier auch nur in der logischen Ordnung der Dinge eine Veränderung vor[1]).

Es wurde oben gesagt, daß in der Redensart „aus nichts erschaffen" das Vorwort aus auf kein Substrat, aus dem etwas werde, hinweist, sondern nur ausdrückt, daß durch die Schöpfung das Sein des Dinges auf sein Nichtsein folge, wie man sage, daß aus der Frühe Mittag geworden. Wenn man nun von dieser Folge wie von einer Veränderung spricht, so ist auch das vielmehr eine figürliche Redeweise; doch läßt sich immerhin für dieselbe in jenem Wechsel der Tageszeiten ein Grund finden. Denn die Frühe geht in der Zeit dem Mittag voraus, und somit haben Mittag und Frühe wenigstens in der Zeit etwas Gemeinsames, das man einigermaßen dem Subjecte, an welchem die Veränderung vorgeht, vergleichen kann. Aber wenn von der Schöpfung die Rede ist, so fällt auch dieser Grund weg. Denn das Nichtsein, das dem Sein der Welt vorherging, war in keiner Zeit: weil es vor der Welt keine Zeit, es sei denn der Möglichkeit und dem Gedanken nach, gab. Das Sein und Nichtsein der Welt haben also auch in der Zeit nichts ihnen Gemeinsames[2]).

1003. Ist nun deßhalb die Schöpfung keine Veränderung, so ist sie noch viel weniger Bewegung. Auch in der Natur ist

---

[1]) S. p. 1. q. 45. a. 2, ad 2. Siehe den Text selbst oben n. 740.
[2]) Quaest. disp. De pot. q. 3. a. 2. Cf. Ibid. a. 1. ad 2.

das Werden, wenngleich immer Veränderung, deßhalb nicht auch immer Bewegung. Unter Bewegung verstehen wir nämlich eine in der Zeit fortschreitende (successive) Veränderung: diese aber ist nur möglich, wenn jenes, in Betreff dessen die Veränderung stattfindet, mit der Zeit getheilt werden kann, und also ein Mehr und Minder zuläßt; wie in der örtlichen Bewegung der Raum, in dem Wachsthum und der Abnahme die Größe, und in der Alteration die Eigenschaften oder Zustände, die dem Grade und der Intensität nach größer und geringer sein können. Wo es aber kein Mehr oder Minder giebt, da ist auch die Veränderung keine Bewegung, sondern wird in einem Zeitpunkte vollendet. Dies ist der Fall, so oft in der Natur eine Substanz entsteht oder vergeht, also eine Veränderung des Wesens stattfindet. Auch mit dieser ist zwar eine Bewegung verbunden, aber sie findet sich nur in der Vorbereitung des Stoffes: sobald diese vollendet ist, geht die Umwandlung augenblicklich vor sich, und das neu entstandene Ding kann zwar seiner Größe, seinen Kräften und Eigenschaften, aber nicht seiner Wesenheit nach wachsen und abnehmen (n. 744.). Wenn aber das Werden des substanzialen Seins selbst in der Natur, in welcher es in der neuen Bestimmung eines schon vorhandenen Stoffes besteht, kein fortschreitendes ist; so kann es dies noch weniger in der Schöpfung sein, in welcher die ganze Substanz, der Stoff mit der Form, neu gesetzt wird. Es kann aber diesem schöpferischen Ursprung auch keine Bewegung durch die Vorbereitung des Stoffes, der noch nicht ist, vorhergehen. Was also durch den Schöpfungsact wird, das wird, wie der Gedanke im Geiste: wie in diesem gezeugt werden und gezeugt sein, so fallen in dem, was geschaffen wird, (geschaffen) werden und (geschaffen) sein zusammen[1]).

---

[1]) Secundum hoc potest esse successio in motu vel quacunque factione, quod id, secundum quod est motus, est divisibile vel secundum quantitatem, ut in motu locali et in augmento, vel secundum intensionem et remissionem, sicut in alteratione. Hoc autem secundum contingit dupliciter. Uno modo, quia ipsa forma, quae est terminus motus, est divisibilis secundum intensionem et remissionem, sicut patet, cum aliquid movetur ad albedinem. Alio modo, quia talis divisio contingit in dispositionibus ad talem formam, sicut fieri ignis successivum est propter alterationem praecedentem circa dispositiones ad formam. Ipsum autem esse substantiale creaturae non est divisibile modo praedicto; quia substantia non recipit magis et minus; nec in creatione praecedunt dispositiones materia non praeexistente, nam dispositio in parte

Durch alle diese Erörterungen wird also, um auf Günther's Anklage zurückzukommen, die Leerheit des Nichts, aus dem Gott die Welt geschaffen, immer schärfer bestimmt und immer strenger festgehalten. Und man kann nicht sagen, daß damit nur die ewige neben Gott bestehende Materie, nicht aber auch geläugnet werde, daß der Schöpfer, was er nicht außer sich vorfand, aus sich selbst genommen habe. Denn wenn auch der h. Thomas das Widersinnige dieser Annahme anderwärts nicht ausdrücklich dargethan hätte; so ist doch offenbar, daß alles, was hier vom Schöpfungsact gesagt wird, Sinn und Bedeutung verlieren würde, wenn man es auf diese pantheistische Emanation anwenden wollte. Wir müssen aber in dieser Beziehung noch einer Einwendung wider die Schöpfungslehre, mit welcher auch Günther sich viel beschäftigt, erwähnen, um zu sehen, welche Beantwortung sie in der Vorzeit gefunden.

1004. Bevor Günther die scholastische Theologie angreift, redet er, wie bemerkt wurde, ausführlich wider den pantheistischen Schöpfungsbegriff, den er bei dem jüngern Fichte vorfand[1]. Schaffen, heißt es bei diesem, ist kein Neusetzen, kein Setzen dessen, was früher nicht gewesen. Und warum nicht? Weil nichts werden kann, als was schon ist. Das Werden nämlich kann nur Form am Sein, dieses also nimmer Product des Werdens sein. Vielmehr muß das Sein als das Beharrliche im Werden, und folglich das Schaffen als ein Setzen des Werdens im Sein, als eine Verendlichung des Unendlichen gedacht werden.

Der gewöhnliche Schöpfungsbegriff, demzufolge es nicht bloß ein Werden am Sein, sondern auch ein Sein, das geworden ist, geben muß, soll also einen Widerspruch enthalten. Was Günther antwortet, werden wir im folgenden Abschnitt erwägen. Für jetzt vernehmen wir, wie eben dieser Einwurf wider die Schöpfung aus nichts zur Zeit der Scholastik ausgeführt, und wie er von dieser widerlegt wurde. In dem, sagten die Gegner der Schöpfungslehre, was gar kein beharrliches, sondern nur ein fließendes Sein hat, wie z. B. die Bewegung, fallen allerdings Werden und Sein zusammen, so daß man von ihm sagen kann, daß es ist, während und so lange es wird. Aber dies kommt daher, weil das Sein

---

materiae est. Relinquitur igitur, quod in creatione non potest esse aliqua successio. Cont. Gent. l. 2. c. 19. n. 4.

[1]) Eur. und Her. S. 496. ff.

eines Solchen nur im Werden besteht: wenn die Bewegung aufhört zu werden, hört sie auf zu sein. Ebendeßhalb kann ein solches Werden immer nur an einem Seienden, in einem Subjekte sein. Aber von allem, was ein beharrliches Sein hat, sei es Substanz oder fortdauernde Eigenschaft an dieser, gilt das Gegentheil. Von ihm muß man sagen: Was ist, wird nicht. Denn wenn es ist, hat es aufgehört zu werden, und wenn es noch wird, ist es noch nicht. Es können also in einem Solchen auch Werden und Gewordensein nicht zusammenfallen. Denn was wird, ist nicht; was aber geworden ist, ist. Behaupten also, daß Werden und Gewordensein zusammenfallen, hieße von demselben behaupten, daß es sei und nicht sei. Wenn somit in jenem Beharrlichen, das geworden ist, dem Sein das Werden vorhergeht; so muß dies Werden schon an einem Seienden sein. Denn für sich kann es nicht bestehen, und überdies könnte ich nicht von demselben, das jetzt ist, sagen, daß es geworden ist, und folglich vorher ein Werdendes war, wenn ich nicht ein Etwas dächte, das vorher Träger des Werdens war, und jetzt das gewordene Ding ist. So giebt es also durchaus kein Werden, es sei denn am Seienden, und somit keine Schöpfung aus nichts, sondern nur Veränderung des schon Bestehenden[1]).

Und wie lautet auf diesen Einwurf die Antwort? Es ist nicht wahr, daß in keinem Beharrlichen Sein und Werden, und folglich auch Werden und Gewordensein zusammenfallen. Sowohl in der Natur, als in unserem Geiste giebt es bleibende Zustände oder Eigenschaften, die zugleich sind und werden, und folglich zugleich werden und geworden sind. Aber auch von den Substanzen muß dies, wie schon gezeigt wurde, behauptet werden. Das lebendige Wesen ist, indem es wird, und sobald es anfängt zu werden, ist es geworden. Wenn wir den sich zum Embryo allmählig bildenden Samenstoff ein werdendes Thier nennen, so ist das eine uneigentliche Weise zu reden. Denn dieser Stoff ist nur insofern Thier, als er es werden kann, der Potenz nach, wie Aristoteles

---

[1]) Quod factum est, necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici, quod illud, quod creatur, simul fiat et factum sit: quia in permanentibus quod fit, non est; quod autem factum est, jam est. Simul igitur aliquid esset et non esset. Ergo si aliquid fit, fieri ejus praecedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi praeexistat subjectum, in quo sustentatur ipsum fieri. Ergo impossibile est, aliquid fieri ex nihilo. Summa ibid ad 3.

sagt. Im eigentlichen Sinne kann er erst Thier genannt werden, wenn die Belebung eintritt; aber dann wird von ihm mit demselben Rechte das Sein und Gewordensein, als das Werden ausgesagt. Warum aber sagen wir, daß es wird, da doch mit seinem Werden auch schon das Sein gegeben ist? Um auszudrücken, daß diesem Sein das Nichtsein vorherging, und folglich dies Seiende nicht durch sich, sondern durch die Wirksamkeit eines andern hervorgebracht ist[1]). Allerdings wird nun, was in der Natur neu entsteht, nicht bloß durch ein Anderes, sondern auch aus einem Andern (das sich als Leidendes verhält); während was geschaffen wird, keine Ursache seines Werdens und Seins als die schaffende Thätigkeit hat. Aber wenn Zustände, wenn Eigenschaften, wenn Lebensformen zugleich sein und werden können, warum könnte es nicht auch der Stoff, welcher sie trägt?[2]). Um also in dem Schöpfungsbegriff einen Widerspruch darzuthun, genügt es nicht, auf die Concidenz des Seins und Werdens hinzuweisen, sondern man muß zum alten Satze: „Aus nichts wird nichts" — zurückkehren, und um ihn zu begründen, nachweisen, daß eine Macht, welche nicht bloß neue Zustände oder Formen, sondern auch den Stoff, in dem sie sind, hervorbringt, undenkbar ist. — Davon im folgenden Abschnitt.

IV.

Von der Schöpfungsmacht.

1005. Auf die so eben betrachtete Einwendung Fichte's wider die Schöpfung als Setzung eines Seins aus nichts erwiedert Günther, daß es ebensowohl ein doppeltes Werden, als ein doppel-

[1]) In his, quae fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse, sive talis factio sit terminus . . . . sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde et est formatum. Et in his, quod fit, est; sed cum dicitur fieri, significatur, ab alio esse et prius non fuisse. Unde cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est. Summa ibid. ad 3.

[2]) Id, quod fit ex nihilo, dicitur fieri, quando factum est non secundum motum, quod est ab uno termino in alterum, sed secundum effluxum ab agente in factum. Haec enim duo in generatione naturali inveniuntur, scilicet transitus de uno termino in alterum et effluxus ab agente in factum. quorum alterum tantum proprie est in creatione. De pot. q. 3. a. 1. ad 11.

tes Sein geben müsse. Weil Gott, also erklärt er sich näher, durch sich ist, so muß er auch durch sich, — unabhängig von allem, was nicht er selbst ist, — erscheinen. Dieses Erscheinen, als Offenbarung Gottes vor sich selbst, ist als das ewige, absolute Werden, das dem absoluten Sein entspricht, zu betrachten. Umgekehrt finden wir in den Geschöpfen kein unabhängiges Erscheinen. Was aber durch sich nicht in die Erscheinung tritt, das kann auch nicht durch sich in's Sein versetzt worden sein. Dem relativen Werden entspricht ein relatives Sein. Ein Sein aber, das nicht durch sich ist, ist ein gewordenes. Somit kann der Satz, daß kein Sein werde, nicht bestehen.

Nach dem, was oben bereits erörtert wurde, müssen wir die Erkenntniß, in welcher Gott sich offenbar ist, ohne Zweifel als eine immanente Thätigkeit betrachten; aber wenn wir sie deßhalb unserer Denkweise gemäß von der göttlichen Wesenheit unterscheiden, so dürfen wir jedoch diesen Unterschied nicht als einen realen ansehen. Es giebt in Gott kein Hervorgehen der Thätigkeit aus dem Sein, und deßhalb auch kein wahres Werden. Um so mehr aber müssen wir, — worauf es hier ankommt, — diese Thätigkeit, durch welche mit der ewigen Ruhe des unwandelbaren Seins ewige Bewegung vereinigt ist, durchaus unabhängig von allem, was nicht Gott ist, anerkennen. Gott kann ebensowohl der sich selbst bewegende, als der unbewegliche Urheber aller Bewegung genannt werden. — Dahingegen ist alles Endliche, in welchem die Thätigkeit aus der Wesenheit durch ein wahres Werden entspringt, auch fremdem Einfluß und der Veränderung unterworfen; und aus dieser Beschränktheit im Erscheinen wird mit Recht auf die Bedingtheit des Seins geschlossen. Demgemäß würden wir mit der Vorzeit vielmehr also folgern: In jenem Wesen, in dem die Thätigkeit nicht wird, ist auch das Sein kein gewordenes; wo hingegen die Thätigkeit wird, da muß auch das Sein ein gewordenes sein: denn was durch sich, also seinem Wesen nach ist, in dem entwickelt sich die Thätigkeit nicht aus dem Wesen, sondern ist mit diesem Wesen ebenso, wie das Dasein unvermittelt gegeben.

In dieser Weise wird jedoch der Begriff der Schöpfung als eines Ursprungs der Dinge aus nichts immer nur auf posteriorischem Wege gerechtfertigt. Aus dem, was in der Erscheinung der Dinge gegeben ist, wird geschlossen, daß sie auch ihrem Sein nach abhängig, nicht durch sich, sondern durch die Wirksamkeit eines Andern sind. Diese Beweisführung hat zwar volle Gültigkeit:

weil jedoch die Gegner eine Setzung des Seins aus nichts für undenkbar erklären; so ist es um so mehr wünschenswerth, daß der wahre Begriff der Schöpfung auch in apriorischer Weise begründet werde. Günther also läßt hier seine uns schon bekannte Theorie folgen. Aus der Selbsterkenntniß Gottes soll der Gedanke von der dreigliedrigen Welt als dem Gegenbilde der göttlichen Dreieinigkeit entspringen, und aus der Liebe Gottes zu sich selbst eine Nöthigung, diesen Gedanken zu verwirklichen, entstehen. Hier nun hat Günther die Lehre der Vorzeit nicht bloß in etwa geändert, sondern gänzlich verlassen. Aus der Unabhängigkeit Gottes von allem, was außer ihm ist oder sein kann, ergiebt sich nach dieser nicht bloß, daß er ohne und vor aller Schöpfung in sich vollendet war, und keiner Welt, die er beherrsche, bedurfte; sondern auch, daß er sie zwar aus Liebe, aber darum nicht mit Nothwendigkeit in's Dasein treten ließ. Er schuf, weil er wollte, und das erschaffene Sein hat ebensowenig im Schöpfer, als in sich selbst einen nothwendigen Grund. Aber wenn es deßhalb keinen apriorischen Beweis der Thatsache der Schöpfung geben kann; so hindert dies nicht, daß der Begriff der Schöpfung gerechtfertigt, und also wider die pantheistische Speculation die Möglichkeit der Schöpfung dargethan werde. Diese Speculation erklärt nicht nur das Werden eines Seins, sondern auch das Wirken aus nichts für unmöglich. Wie also der h. Thomas aus der Natur des Seins und Werdens nachwies, daß es allerdings ein Sein, das werde, geben könne; so wollen wir nun auch vernehmen, wie man aus der Natur des Wirkens zeigte, daß es eine Macht, aus nichts hervorzubringen, geben könne, und in Gott geben müsse.

1006. Wer die Möglichkeit, daß ein Wesen aus nichts hervorgebracht werde, läugnet, und also dem aristotelischen Satz, Wirken sei Verändern, eine unbeschränkte Ausdehnung giebt; der behauptet, daß jedes Wirkende ebensowohl ein Leidendes, als jedes Leidende ein Wirkendes voraussetze. Das ist aber eine in der Natur der Sache durchaus nicht gegründete, sondern eine willkürliche und falsche Behauptung. Es kann kein Wirken ohne eine Wirkung geben; aber erstlich kann das immanente Wirken mit der Wirkung zusammenfallen und ohne irgend eine Veränderung im Wirkenden sein. In uns geht dem Erkennen ein Thun und Leiden vorher, aber das Erkennen selbst ist eine Thätigkeit, die keine Veränderung wirkt (n. 21). In Gott also, der immer vollkommen erkennend ist giebt es ein ewiges Wirken, das von keinem Leiden begleitet ist.

Wenn nun das Wirken nach außen geht; so muß die Wirkung von dem Wirken, insofern es im Wirkenden ist, verschieden sein: aber es folgt nicht, daß sie etwas an einem Andern sein müßte, und nicht vielmehr erst als ein Anderes werden könne. Dem Wirken ist es wesentlich, etwas zu wirken, aber nicht, in etwas zu wirken[1]). Liegt also diese Beschränkung nicht in der Natur des Wirkens; so haben wir kein Recht, die Möglichkeit eines Wirkens ohne diese Beschränkung zu läugnen. Je größer aber die Beschränkung ist, desto weniger dürfen wir sie im göttlichen Wirken annehmen. Ein Wirken, das kein ganz neues Wesen setzen, sondern nur Daseiendes verändern kann, ist auch von diesem, als von dem Subject, das es aufnimmt, bedingt, und von der Empfänglichkeit desselben begränzt. Ein glühendes Eisen kann zwar die Wärme in sich haben, aber nicht verbreiten, wenn es von keinem andern Körper umgeben ist. Sein Erwärmen muß von diesem, als vom Subjecte, aufgenommen und getragen werden; sonst ist es gar nicht möglich: und es kann nur bis zu dem Grade gesteigert werden, für den jene Körper empfänglich sind. Ebenso ist das Wirken des Künstlers an den Stoff gebunden: ohne ihn kann er nicht wirken; und in ihm nur, was die Beschaffenheit des Stoffes gestattet. Weil also Gottes Macht so unbeschränkt ist, als das Sein, in dem sie gründet, oder mit dem sie vielmehr eines und dasselbe ist; so können wir sie nicht mit solcher Beschränkung denken[2]).

Dagegen könnte man einwenden, daß ein solcher Beweis zwar gültig sei wider jene, die, um die Schöpfung zu begreifen, einen ewigen Weltstoff außer Gott annehmen, aber keineswegs wider die Pantheisten. Denn diese behaupten, daß Gott auf sich selber einwirkend die Welt hervorbringe. Er ist also in diesem seinem Wirken von keinem Andern abhängig, noch sind ihm irgend welche Gränzen gesteckt: da seine Wesenheit, aus der er alles erzeugt,

---

[1]) Actio ut actio non dicit essentialem ordinem ad passum neque passionem, loquendo de actione in tota sua latitudine, sed dicit habitudinem ad effectum, qui per illam fit . . . quia non est de ratione potentiae activae, ut possit agere in aliquo, sed ut possit agere aliquid, ... et ideo in se nullum involvit repugnantiam, ut aliqua potentia activa sit in suo ordine adeo perfecta, ut se sola et sine dependentia a passiva in sese virtute contineat et effectum et actionem.

Suarez. Metaph. D. 20. sect. 1.

[2]) Suarez. Metaph. D. 20. sect. 1. Cf. S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 16. n. 6 et 7.

ebenso unendlich als seine Macht, zu erzeugen, ist. — Allein erstlich wird auf diese Weise der Begriff des höchsten Wesens noch viel mehr verunstaltet. Mit der Macht, alles wirken zu können, wird auch die Nothwendigkeit alles leiden zu müssen, in Gott gesetzt. So groß aber die Vollkommenheit ist, alles hervorzubringen; so groß ist die Unvollkommenheit, alles zu werden. Sodann aber kommt der Pantheismus zu dieser Behauptung nur, weil er nicht nur ein Wirken, das ein anderes Sein setze, sondern alles Wirken nach außen, auch das Einwirken auf Anderes für unmöglich erklärt. Der Wirkende wirkt ihm zufolge nur auf Anderes, insofern er selbst sich zum Andern geworden ist. Und welchen Grund hat man für diese Behauptung? Keinen andern, als weil ohne sie das Grunddogma des Pantheismus: Alles ist Eines, nicht mehr zu halten wäre. Denn in dem Begriffe des Wirkens liegt es doch wahrlich nicht, daß es immanent sein müsse. Auch hier also sehen wir, daß die pantheistische Philosophie von willkürlichen Annahmen ausgeht, und durch Widersprüche fortschreitet. Denn daß ein Wesen nur auf sich selbst einwirken könne, ist eine willkürliche Behauptung; daß aber das erste, durch sich daseiende Wesen auf sich verändernd einwirke, ist ein Widerspruch.

1007. Dagegen stellt die Philosophie der Vorzeit die wohlbegründeten Sätze auf: Weil Gott durch sich selbst ist, und darum rein aus sich selber lebt; so muß in ihm die immanente Thätigkeit des Erkennens und Wollens ohne irgend ein Leiden, ohne Wechsel und Veränderung, ewige Bewegung in ewiger Ruhe sein. Weil er aber ebenso unabhängig in seiner Thätigkeit nach außen sein muß, so kann diese Thätigkeit in ihrer Wirkung nicht auf die Veränderung beschränkt sein. Und wie wir aus der immanenten Thätigkeit, die wir in uns finden, schließen, daß es auch in Gott diese Thätigkeit, aber ohne das Leiden und den Wandel, die wir erfahren, geben muß: ebenso müssen wir auch aus der Thatsache, daß wir es vermögen, auf das, was nicht wir sind, einzuwirken, folgern, daß Gott nicht ohne das Vermögen außer sich zu wirken ist, daß jedoch dasselbe in ihm nicht, wie in uns, abhängig und beschränkt sein kann. Um aber unabhängig und unbeschränkt zu sein, muß es nicht bloß Macht zu verändern, sondern auch Macht zu schaffen sein. Nur diese entspricht der Unabhängigkeit seines Seins[1]).

[1]) Ut quaeque res est, ita agit; sed Deus ita est, ut non aliunde pendeat, nec aliud quid ad suum esse praeexigat; ergo similiter

Und gewiß, unsere künstlerische Thätigkeit wird darin von der zeugenden Thätigkeit der Natur übertroffen, daß diese nicht bloß an Substanzen ein neues accidentales Sein hervorbringt, sondern in den Dingen das substanziale Sein verändert, und deßhalb bis zum Urstoff vordringend in diesem ihr Subject hat. So muß also die göttliche Wirksamkeit, damit sie über die geschaffenen erhaben sei, keines Urstoffes als eines Subjectes bedürfen, sondern mit freier Allmacht das ganze Wesen setzen[1]).

1008. Wenn sich in solcher Weise aus der Natur Gottes die Macht zu erschaffen als ein der Absolutheit seines Seins entsprechendes Vermögen zu wirken erkennen läßt; so liegt darin auch schon ein Grund, diese Macht für eine Gott eigenthümliche, die keinem endlichen Wesen innewohnen könne, zu halten; und wir wissen bereits, daß auch diese Wahrheit in der Wissenschaft der Vorzeit behandelt wurde. Die antike Philosophie gab keine Gelegenheit dazu. Denn diese war so weit entfernt, den endlichen Wesen schöpferische Kraft beizulegen, daß sie dieselbe auch Gott entweder absprach, oder doch nicht ausdrücklich zuschrieb. Seitdem aber durch die göttliche Offenbarung die Erkenntniß der Schöpfung verbreitet worden war; tauchte alsbald auch in verschiedenen Sekten der Irrthum auf, daß von Gott nur die vollkommensten Wesen, von diesen aber die unvollkommneren und namentlich die Körper erschaffen worden seien. Diese Lehre fand später auch unter den Arabern Aufnahme, und es war besonders Avicenna, der sie ausbildete. — Wenn dahingegen die Scholastik dieselbe mit voller Uebereinstimmung und Entschiedenheit als einen Irrthum wider die Glaubenslehre bekämpfte; so waren ihr darin die Väter der Kirche vorangegangen. Diese beriefen sich den Sektirern ihrer Zeit gegenüber sowohl auf den allgemeinen Glauben der Kirche, als auch auf die Lehre der h. Schrift; fanden aber in dieser wie in jenem nicht bloß die Thatsache ausgesprochen, daß alle Dinge, die sind, von Gott erschaffen sind, sondern auch, daß die Macht zu

---

in agendo nec praejacentem materiam nec quidquam aliud requiret aut supponet.

Conimbr. In Phys. Arist. l. 8. c. 2. q. 1. a. 1. Cf. Suar. l. c.

1) Quo causa excellentior est — eo paucioribus eget adminiculis ad operandum; sed natura est nobilior quam ars, et Deus quam natura. Igitur cum ars supponat rem compositam, natura vero materiam, Deus neutrum horum praeexiget, atque adeo poterit res ex nihilo producere.

Conimbr. In Phys. Arist. l. 8. c. 2. q. 1. a. 1. Cf. Suarez. l. c.

schaffen nur Gott und keinem Geschöpfe, wie vollkommen es immer sein möge, zukommen könne. Schöpfer sein ist nach der Lehre der Väter Gott ebenso eigenthümlich, als allmächtig, ewig, unendlich sein.

Die theologischen Beweise für diesen Satz, in welche wir hier nicht eingehen können, lassen nach dem Urtheile sämmtlicher Theologen nicht den geringsten Zweifel übrig: anders jedoch verhält es sich mit den philosophischen. Wenn es darauf ankam, aus der Natur des Schöpfungsactes zu beweisen, daß derselbe nur in Gott denkbar sei; so walteten verschiedene Ansichten ob. Um uns jedoch über diese ein Urtheil zu bilden, müssen wir vorher noch den Streitpunkt näher betrachten.

Es handelte sich also erstlich nicht darum allein, ob in der ursprünglichen Schöpfung die vollkommneren Wesen die unvollkommneren hervorgebracht; somit ob Geschöpfe die Macht haben könnten, neue Arten von Wesen zu erschaffen. Wie die Gegner sich nicht hierauf beschränkten, sondern jenen schaffenden Intelligenzen eine fortdauernde schöpferische Wirksamkeit in der Zeugung, besonders des Menschen, zuschrieben: so wurde auch von den kirchlichen Schriftstellern sowohl dieses, als jenes bekämpft[1]), und der ganz allgemeine Satz, den die Väter oft wiederholen, das Schaffen sei der göttlichen Allmacht vorbehalten, vertheidigt. Und wie hätte man sonst in der Untersuchung über den Ursprung der menschlichen Seele, nachdem festgestellt worden, daß dieselbe nur durch wahre Schöpfung entstehen könne, mit Zurückweisung auf diese unsere Frage schließen dürfen, nur Gott unmittelbar, und nicht die Eltern seien ihre Urheber?

Noch viel weniger konnte die Frage sein, ob einem geschaffenen Wesen die Macht, alles, was erschaffbar ist, hervorzubringen, verliehen werden könne: denn es leuchtet ein, daß eine solche Macht unendlich wäre. — Ebensowenig untersuchte man, ob Geschöpfe eine Macht zu schaffen, die von Gott unabhängig wäre, besitzen könnten. Denn wie abhängig ein geschaffenes Wesen in seinem Dasein ist, so abhängig ist es in seinem Wirken: nicht nur müssen seine Kräfte durch einen fortwährenden Einfluß Gottes erhalten werden, sondern es kann sich auch derselben ohne die Mitwirkung Gottes nicht bedienen. — Ueberdies sind alle Kräfte des Endlichen,

---

[1]) S. Thom. In l. 2. Dist. 18. q. 2. a. 2. — S. Bonav. Ibid. a. 2. q 3.

weil beschränkt und abhängig, auch an Bedingungen und Gesetze gebunden. Nur dieses also war die Frage, die man stellte, ob es möglich sei, daß den Geschöpfen, wie sie Kräfte zu bewegen, zu erzeugen, zu erkennen haben; so auch eine, allerdings wie diese Kräfte abhängige und beschränkte, Macht zu schaffen verliehen werde.

Aber wenn man unter dieser Macht nur eine beschränkte und abhängige verstand, so verstand man doch darunter eine eigentliche und in ihrer Sphäre vollkommne Macht zu schaffen: wie auch unser Erkennen bei aller seiner Bedingtheit doch Erkennen im wahren und vollständigen Sinne des Wortes ist. Die Macht hervorzubringen hört aber auf, eigentliche Schöpfermacht zu sein, wenn ihre Wirkung nur insofern ein neues Wesen ist, als sie ein Wesen dieser Art, nämlich durch Umwandlung eines andern, geworden ist: weßhalb wir die Scholastiker oben erklären hörten, daß nur dort wahre Schöpfung stattfinde, wo ein Subsistirendes seinem ganzen Sein nach neu gesetzt wird (n. 740). Wenn man also vom Schaffen der zeugenden Natur redet, so ist das ebensowohl ein bildlicher Ausdruck, als wenn die Erzeugnisse der Kunst Schöpfungen genannt werden (n. 874).

1009. Es würde aber auch keine Macht zu schaffen im vollen Sinne des Wortes sein, wenn die Geschöpfe bei Entstehung eines Wesens aus nichts nur in jener untergeordneten Weise, die dem Werkzeuge oder dienenden Kräften zukommt, thätig, also nach dem Ausdrucke der alten Schule nur causae instrumentales (oder ministrae) wären. Wenn man diese untergeordnete Ursache gewöhnlich als solche bestimmt, welche die Wirkung nicht aus eigener, sondern durch fremde Kraft hervorbringe, oder auch, welche der höheren Ursache, der die Wirkung eigentlich angehöre, nur vorarbeite; so bedarf das eine wie das andere einer näheren Erklärung. Die Wirksamkeit einer dienenden Ursache kann darauf beschränkt sein, was die höhere Ursache voraussetzt, zum Gebrauche derselben vorzubereiten, ohne an der Wirkung selbst einen weiteren Antheil zu haben: wie dies der Fall ist bei Bebauung der Erde oder der Bereitung des Stoffes, in dem ein Künstler wirkt. Es kann sich aber auch die Thätigkeit der Nebenursache bis zur Wirkung selbst erstrecken; so jedoch, daß diese nur erfolgt, weil die höhere Ursache mit der dienenden vereinigt wirkt, und was diese vermag, für ihren Zweck verwendet. So ist das Werkzeug in der Hand des Künstlers, so sind in der Ernährung die Wärme und andere physikalischen Kräfte im Dienste des Lebensprinzipes thätig. Nicht je-

der untergeordneten Ursache, sondern nur derjenigen, welche in dieser letzteren Weise mit der Hauptursache (causa principalis) mitwirkt, pflegen wir die Wirkung zuzuschreiben, und sie also als Ursache derselben, wenngleich in beschränktem Sinne, zu bezeichnen. Insofern man also unter der causa instrumentalis doch immer eine solche versteht, welcher der Name Ursache in Bezug auf die Wirkung, von der die Rede ist, wenn auch nur in untergeordneter Weise zukommt; so ist nicht jede vorbereitende, sondern nur die zugleich mitwirkende Ursache also zu bezeichnen[1]).

Es könnte nun scheinen, daß die geschaffenen Wesen, in ihrem Verhältniß zu Gott betrachtet, immer nur solche dienende Ursachen seien. Oder sagt man nicht mit Wahrheit, daß sie nichts aus eigener Kraft, sondern alles, was sie vermögen, nur deßhalb vermögen, weil Gott mit ihnen wirkt? In der That werden auch aus diesem Grunde allein zuweilen sämmtliche Geschöpfe Werkzeuge Gottes genannt. Aber das ist eine minder eigentliche Redeweise. Denn wir müssen diese Mitwirkung Gottes von jener, wovon wir oben redeten, wohl unterscheiden. Die allgemeine Mitwirkung Gottes setzt die Geschöpfe nur in Stand, die ihnen eigenen Kräfte zu gebrauchen, und dadurch die entsprechenden Wirkungen hervorzubringen: aber jene höhere Ursache, welche wir oben der niedern, wie die vorzügliche der dienenden entgegensetzten, bringt in Vereinigung mit der niederen eine Wirkung hervor, für welche die Kräfte dieser nicht hinreichen würden. Auch in diesem Sinne kann Gott als die eine Hauptursache, und das ganze Weltall als sein Werkzeug betrachtet werden. Denn außer den Zwecken, welche die Geschöpfe, jedes in seiner Stellung, erreichen können, giebt es einen Zweck des Ganzen, dem all ihr Wirken, auch wider ihren Willen, untergeordnet ist. Diesem also dienen sie, weil Gott von einem Ende des Alls zum andern jegliches mit Weisheit ordnet und mit Macht beherrscht. Allein jene Sanftheit seines Waltens, die nach dem Ausdruck der Schrift mit der Stärke verbunden ist, besteht eben darin, daß er die Geschöpfe in ihrem Kreise zu wirken nicht hindert, sondern jedwedes auf eine seiner Natur entsprechende Weise lenkt. Obschon also Gott die höchste Ursache (causa prima) genannt wird, nicht nur, weil alle geschaffenen (causae secundae) von ihm in ihrem Sein und Wirken abhangen, sondern auch, weil sie mit diesem ihrem Wirken einem höchsten Zweck, zu dem er sie

---

[1]) S. Thom. in l. 4. Dist. 1. q. 1. a. 5. sol. 1.

ordnet, (als causae instrumentales) dienen; so können dennoch die endlichen Ursachen in ihrem besondern Wirkungskreise wiederum höhere oder vorzügliche (causae principales), und untergeordnete oder dienende (causae instrumentales) sein, und dies sowohl in ihrem Verhältniß zu Gott, als zu einander. Wie sie unter einander in das Verhältniß der dienenden und vorzüglichen Ursachen treten, wurde oben erklärt: was aber ihr Verhältniß zu Gott betrifft, so können sie auch in ihrem besondern Wirkungskreise nicht bloß als causae secundae, sondern auch als causae instrumentales von ihm abhängig sein. Wenn die Mitwirkung Gottes sich darauf beschränkt, ihnen den Gebrauch ihrer eigenen Kräfte möglich zu machen; so werden sie dadurch bezüglich der diesen Kräften entsprechenden Wirkungen nicht zu bloß dienenden Ursachen: wohl aber, wenn Gott sich mit ihnen vereinigt, um durch sie Wirkungen, die über ihr Vermögen hinausliegen, hervorzubringen, wie dies in der Heilsordnung und namentlich in den Sakramenten der Fall ist.

1010. Nach diesen bei den Scholastikern gewöhnlichen Bestimmungen wird es nun nicht schwer sein, in der Frage, die vorliegt, den eigentlichen Streitpunkt und die verschiedenen Ansichten, die man über ihn aufstellte, schärfer aufzufassen. Es konnte, wie schon gesagt wurde, gar nicht die Frage sein, ob den Geschöpfen eine unumschränkte und von Gott unabhängige Macht zu schaffen verliehen werden könne: denn dadurch würden sie aufhören endliche und folglich geschaffene Ursachen (causae secundae) zu sein. Man fragte aber auch nicht, ob sie in jenem weiteren Sinne dienende Ursachen sein könnten, daß durch ihre Wirksamkeit, was die göttliche Schöpfermacht nicht zwar bedarf, aber in der bestehenden Ordnung der Dinge voraussetzt, vorbereitet werde. Denn es galt für gewiß, daß dies nicht nur möglich, sondern in der Zeugung des Menschen wirklich der Fall sei. Die Eltern bringen den Embryo hervor, in dem Gott die Seele schafft[1]). — Nur diese beiden Punkte wurden in Frage gestellt: erstlich, ob es möglich sei, daß ein Geschöpf als untergeordnete Ursache im engeren Sinne, folglich mit Gott der hauptsächlichen Ursache mitwirkend, bei Er-

[1]) Quarto modo — (sicut disponens materiam ad effectum agentis principalis suscipiendum) — potest creatura Deo cooperari, sicut patet in creatione animae humanae, quam immediate Deus producit, sed tamen natura disponit materiam ad animae rationalis receptionem. S. Thom. in l. 4. Dist. 5. q. 1. a. 2. Cf. Quaest. disp. De pot. q. 3. a. 4. ad 7.

schaffung eines Wesens thätig sei: zweitens, ob dem Geschöpfe eine Macht zu schaffen verliehen werden könne, die wie seine übrigen Kräfte, z. B. das Vermögen zu zeugen oder zu erkennen, nur von der allgemeinen Mitwirkung Gottes abhängig sei, und somit diese vorausgesetzt, das schöpferische Hervorbringen zu ihrer eigenen Wirkung habe[1]). — Daß es in den Geschöpfen weder dieses noch jenes Vermögen gebe, galt für gewiß: indeß war Peter der Lombarde, dem hierin wenige Theologen folgten, der Ansicht, daß die erstere denkbar sei, und folglich von Gott hätte verliehen werden können[2]). Wenn der h. Thomas annimmt, daß auch die Araber den Intelligenzen keine andere, als diese untergeordnete, für sich unzulängliche Macht zu schaffen, beigelegt[3]); so wird ihm darin von Andern widersprochen. Sie schienen diesen vielmehr eine Schöpfungsmacht, die von Gott nicht mehr und nicht anders abhängig sei, als jedes andere natürliche Vermögen der Geschöpfe, zu behaupten. Doch wie immer Avicenna und seine Anhänger zu verstehen sein mögen, gewiß ist, daß die gesammte Scholastik eine solche Macht zu schaffen, wie beschränkt sie übrigens auch sein möge, in einem endlichen Wesen für absolut unmöglich erklärte: nur die beiden Nominalisten Durand[4]) und Biel[5]) werden für die entgegengesetzte Meinung angeführt. Jedoch zweifelten einige Andere, ob jene Unmöglichkeit, die sie aus der Lehre der Offenbarung folgerten, auch aus der Natur der Sache mit aller Strenge bewiesen werden könne[6]).

1011. Wenn man bedenkt, daß die Philosophen, denen das Licht des Glaubens nicht vorleuchtete, gemeiniglich alle Schöpfung aus nichts undenkbar fanden, und daher nicht einmal die göttliche Schöpfermacht anerkannten: so möchte es befremden, daß christliche Denker Schwierigkeit darin fanden, zu beweisen, daß kein endliches Wesen diese Macht besitze. Jedoch beide Erscheinungen lassen sich aus demselben Grunde erklären. Weil unser Denken von der Er-

---

[1]) Controversia est inter Theologos de duobus. Primum est: utrum per Dei potentiam absolutam possit communicari creaturae, ut quidpiam creet ex nihilo tanquam causa principalis (sed) secunda, quae scilicet agat dependenter a prima. Secundum est: utrum saltem tanquam causa instrumentalis possit creatura creare aliquid secundum potentiam Dei ordinariam vel certe absolutam.
Greg. a Val. Tom. 1. Disp. 3. q. 2. p. 4.

[2]) Lib. sent. 4. Dist. 5. [3]) Summa p. 1. q. 45. a. 5. [4]) In l. 2. Dist. 1. q. 4. [5]) Ibid. [6]) Greg. a. Val. l. c. Suarez Metaph. Disp. 20. sect. 1.

fahrung beginnt, so muß es um so schwieriger und unsicherer werden, je weiter es sich von der Erfahrung entfernt. Was ist aber von allen Vorstellungen, die wir nach der Erfahrung von dem hervorbringenden Wirken gewinnen, entlegener, als der Begriff des eigentlichen und wahren Schaffens? Es scheint uns durchaus in der Natur des Wirkens nach außen zu liegen, daß es auf einen Gegenstand gerichtet sei, und zu dem Gedanken eines Wirkens, das den ganzen Gegenstand erst setzt, können wir nur mit Anstrengung gelangen. Wie mit dem Hervorbringen aus nichts, so verhält es sich mit dem Entstehen aus nichts. Das Werden scheint uns nothwendig von einem schon Daseienden beginnen zu müssen, und unsere gewöhnliche Denkweise beobachtend, werden wir uns nicht wundern, daß der Spruch: Aus nichts wird nichts — zum Axiom geworden ist. Läßt sich nun zwar mit aller Sicherheit und Bestimmtheit beweisen, daß derselbe in seiner Allgemeinheit falsch ist, und das Dasein der wandelbaren Wesen nicht anders, denn durch die Schöpfung aus nichts begriffen werden kann: so ist damit doch nur die Thatsache der Schöpfung festgestellt, und noch keine deutliche Einsicht in die Natur des Schöpfungsactes gegeben. Nun muß man aber, um einen apriorischen Beweis zu liefern, daß kein endliches Wesen irgend etwas erschaffen kann, eben aus der Natur des Schöpfungsactes darthun, daß derselbe nur in Gott denkbar ist. Aus demselben Grunde also, weßhalb die Philosophie ohne das Licht des Glaubens kaum oder gar nicht erkannte, daß Gott schaffen kann, erwächst uns die Schwierigkeit, philosophisch darzuthun, daß nur er schaffen kann.

1012. Nichtsdestoweniger glaubte der h. Thomas das Eine wie das Andere auf demselben Wege mit aller Strenge aus der Vernunft beweisen zu können. Oben wurde geschlossen: Gott ist die bewirkende Ursache alles dessen, was außer ihm ist. Wenn aber das, so sind die Dinge nicht bloß, insofern sie Dinge dieser oder jener Art sind, sondern auch insofern sie sind, die Wirkung seiner Macht. Es muß also in Gott nicht bloß ein Vermögen, das Seiende zu differenziren, sondern auch ein Vermögen, was schlechthin nicht ist, zu setzen, angenommen werden; und dieses Vermögens eigenthümlicher Gegenstand (objectum formale) muß das Seiende (verstehe: das, was außer Gott ist) sein (n. 989). Nun schließt der h. Thomas weiter: Es können also die Dinge nur, insofern sie Dinge dieser oder jener Art sind, Wirkungen der übrigen Ursachen sein; insofern sie sind, müssen sie Wirkungen der

höchsten Ursache, die alles verursacht, sein: denn insofern gehören sie zum eigenthümlichen Gegenstand der göttlichen Wirksamkeit. Wenn aber ein Ding aus nichts hervorgebracht wird, so wird es, insofern es ist, und nicht bloß insofern es dies oder jenes ist, hervorgebracht. Somit ist es in solcher Entstehung immer Wirkung der höchsten Ursache[1]). — Wie also daraus, daß Gott alle Dinge verursacht, gefolgert wird, daß er Macht haben muß, aus nichts hervorzubringen; so wird auch geschlossen, daß, was aus nichts hervorgebracht wird, nur von dem, der Alles verursacht, hervorgebracht werden kann. —

Dagegen wendet nun Gregor von Valenzia mit Andern ein, in doppeltem Sinne könne man sagen, daß die Dinge, insofern sie sind, also das Seiende, Gegenstand einer Macht seien. Es könne nämlich dies so viel heißen, als die Macht dehne sich so weit aus, als der Begriff des Seienden, (verstehe immer jenes Seienden, das Gegenstand einer hervorbringenden Macht sein kann, d. i. des endlichen): es könne aber auch bedeuten, die wirkende Macht bringe nicht bloß in einem Dinge Bestimmungen hervor, durch die es in ein anderes umgewandelt werde, sondern setze das Ding seinem ganzen Sein nach. Nun folge aber aus dem, was der h. Thomas sage, nur, daß in jenem ersteren Sinne das Seiende eigenthümlicher Gegenstand der höchsten Ursache sei, d. h. es folge, daß nur sie Macht haben könne, alles, aber nicht, daß nur sie Macht haben könne, irgend etwas zu erschaffen. Wenn wir z. B. annähmen, daß es ein Wesen gebe, welches nicht bloß aus dem Samenstoff eine Rose zu erzeugen, sondern die Rose aus nichts zu erschaffen vermöge; so würde doch deßhalb nicht das Seiende in seinem ganzen Umfange, sondern nur dieses besondere Sein der Rose Gegenstand seiner Macht sein. —

---

[1]) Creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimus est ipsum esse. Unde oportet, quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. Unde etiam dicitur in lib. de caus. (pr. 3), quod neque intelligentia nec anima nobis dat esse, nisi in quantum operatur operatione divina. Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est, quod creatio est propria actio ipsius Dei. Summa. p. 1. q. 45. a. 5. Cf. q. 65. a. 3. Cont. Gent. l. 2. c. 21. Quaest. disp. de pot. q. 3. a. 4.

Noch in anderer Weise hat man den h. Thomas widerlegen wollen. Wenn er sagt, die Dinge seien nur, insofern sie Dinge dieser oder jener Art, so oder anders beschaffen sind, Wirkungen der besonderen, insofern sie aber schlechthin sind, Wirkungen der einen allgemeinen Ursache; so legte man dies dahin aus, daß das allgemeine Sein in den Dingen von Gott, das eigenthümliche aber, also die Differenzirung, von den untergeordneten Ursachen herrühre, was entweder pantheistisch erklärt werden müßte, oder baarer Unsinn wäre. Nach einer solchen Auslegung war es dann leicht, zu antworten, wenn ein Ding aus nichts geschaffen werde, so entstehe eben nicht das allgemeine Sein, sondern das besondere und eigenthümliche jenes Dinges.

Aber der Beweis des h. Thomas ruht wahrlich nicht auf solcher Begriffsverwirrung. Aus dem schon erwiesenen Satze, daß Gott die eine Ursache alles Seines außer ihm ist, leitet er zwei Wahrheiten her. Die erste ist, daß andere Ursachen, wenn sie ein Sein hervorbringen, dies nur durch ihn, durch Kräfte, die er ihnen gegeben, und unter seinem fortwährenden Einflusse vermögen. Daß dies eine strenge Folgerung aus jenem Satze ist, leuchtet ein. Die zweite Folgerung aber ist diese: wenn ein Ding nur wird, insofern es Ding dieser Art ist, da es nämlich vorher ein anderes war; so kann sein Entstehen Wirkung untergeordneter Ursachen — unter dem Einflusse der höchsten — sein: aber wenn es schlechthin wird, indem es vorher gar nicht war, also seinem ganzen Sein nach entspringt; dann muß es unmittelbare Wirkung der höchsten Ursache sein. Daß die Worte des h. Lehrers so zu verstehen sind, und das esse absolute, von dem er redet, nicht für das allgemeine Sein zu nehmen ist; geht erstlich schon daraus hervor, daß nach seiner oft wiederholten Lehre dieses in seiner Unbestimmtheit gar nicht da sein, folglich auch nicht werden, und somit kein Gegenstand einer hervorbringenden Macht sein kann. Sodann aber hatte er in den unmittelbar vorhergehenden Artikeln, auf die er zurückweist, auf das bestimmteste erklärt: das Eigenthümliche des Schöpfungsactes sei, ein Wesen seinem ganzen Sein nach hervorzubringen, und daraus gefolgert, daß im eigentlichen Sinne nur das Subsistirende geschaffen werde. Der Beweis also, den er führt, soll herausstellen, daß nur jene Ursache, die alle Dinge hervorbringt, auch im Stande sein kann, ein einzelnes Ding seinem ganzen Sein nach hervorzubringen. Wie das? Jede höhere Ursache, die von den niederen nicht etwa bloß dem Umfange, sondern dem

Wesen nach, also nicht wie z. B. eine größere Wärmekraft von einer geringeren, sondern wie die Zeugungskraft von der Wärmekraft verschieden ist, muß auch eine ihr eigenthümliche, den niederen Ursachen nicht gemeinsame Wirkung haben. Nun ist aber Gott als die höchste und allgemeinste Ursache ohne Zweifel von allen andern Ursachen mehr, als diese unter sich, dem Wesen nach verschieden. So muß er also auch als solche Ursache eine ihm durchaus eigenthümliche Wirksamkeit haben. Welches ist aber die entsprechende Wirksamkeit der ersten Ursache, von der das Sein der Welt beginnt, und welches die Wirksamkeit der allgemeinen Ursache, die alles, was in der Welt ist, hervorgebracht hat, wenn nicht das Hervorbringen aus nichts? So wenig also der Wärmestoff die Macht zu zeugen erhalten kann, wenn er nicht zuvor zu organischem Stoff oder vielmehr zu organischem Wesen geworden ist: so wenig kann einem endlichen Wesen, so lange es nicht zum Range der höchsten Ursache erhoben wird, d. i. so lange es endlich bleibt, die Macht zu schaffen mitgetheilt werden.

1013. Dies wäre ganz wahr, wird man fortfahren einzuwenden, wenn es sich aus der Natur der ersten und allgemeinen Ursache in der That ergäbe, daß die ihr eigenthümliche Wirksamkeit das Schaffen sei. Das aber leuchte nicht ein. Weil von dem Wirken dieser Ursache das Dasein der Welt beginnt, und alles, was in der Welt ist, seinem Sein nach von ihr abhängt; so folge zwar, daß sie schöpferische Macht haben müsse, aber nicht auch, daß kein Wesen außer ihr eine solche Macht durch sie besitzen könne. Ebenso lasse sich daraus, daß Gott Ursache von Allem ist, nur schließen, daß kein Wesen ohne ihn irgend etwas hervorbringen könne. Dies aber bleibe wahr, auch wenn Geschöpfe andere Geschöpfe aus nichts hervorbrächten. Denn die Kraft, durch die sie es vermöchten, wäre ihnen ja von Gott verliehen, und Gott mit ihnen im Gebrauche derselben thätig. Eben daraus ergebe sich aber ferner, daß dies ihr schöpferisches Wirken vom göttlichen immer ganz verschieden sein würde. Zudem lasse sich wenigstens immer behaupten, daß zwar Gott allein, ohne irgend etwas außer sich vorauszusetzen, die Geschöpfe aber auf Grundlage des schon Daseienden Neues aus nichts erschaffen können. Denn es wäre dann auch aus diesem Grunde die schöpferische Thätigkeit der endlichen Wesen von jener der höchsten Ursache verschieden. —

Um zuerst auf das, was man wider die Triftigkeit der Beweisführung selber sagt, zu antworten, so kann zwar eine höhere

Ursache in ihrer Weise auch das vermögen, was die niederen bewirken; aber wenn sie wahrhaft einer höheren Ordnung angehört, so muß es ein Wirken geben, das ihr eigenthümlich und den niederen Ursachen nicht gemein ist. Nun ist es offenbar, daß die höchste aller Ursachen Macht zu erschaffen habe, und daß sie ihr Wirken außer sich mit dem Erschaffen beginnen muß. Wenn also dieses nicht das ihr als höchster Ursache eigenthümliche Wirken ist, welches andere vollkommnere kann es denn sein? Man halte nur fest, daß die Wirksamkeit einer Ursache höheren Ranges nicht bloß dem Umfange, sondern ihrer Natur nach von jener der niederen verschieden sein muß. Kann es aber, wenn wir die Natur des Wirkens betrachten, ein vollkommneres, als das Erschaffen geben? — Ferner ist die schöpferische Ursache nicht bloß in der Beziehung die erste, daß die ersten aller Dinge, die sind, von ihr erschaffen sein müssen, sondern auch deßhalb, weil alle anderen Ursachen das Wirken der schöpferischen voraussetzen Jede wirkende Ursache bringt irgend etwas hervor; sie bringt es aber entweder aus einem Andern, dieses umwandelnd, oder aus nichts, das ganze Wesen setzend, hervor. Im letzteren Falle schafft, im ersteren verändert sie. Somit sind alle Ursachen, die nicht schöpferisch wirken, verändernde Ursachen. Nun leuchtet aber ein, daß die verändernde Ursache, um wirken zu können, Daseiendes fordert; während die schöpferische Ursache vom Nichts beginnt. Wenn demzufolge alle Ursachen, die außer der schöpferischen denkbar sind, das Wirken dieser voraussetzen, diese aber ohne Voraussetzung irgend einer andern wirkt; so muß ihr Wirken auch das vollkommenste, und somit der höchsten Ursache, die nur eine ist, eigenthümlich sein[1]).

1014. Aber trachten wir noch mehr aus der Beschaffenheit der schöpferischen Thätigkeit selbst zu erkennen, daß nur Jener, der alles hervorzubringen vermag, auch ein Einzelnes seinem ganzen Sein nach hervorbringen kann, und kehren wir zu dem Ende zu einem Vergleich, dessen wir uns schon bedienten, zurück. Die intellectuelle Erkenntnißkraft ist nicht bloß dadurch von der sinnlichen verschieden, daß sie alles zum Gegenstande haben kann, sondern

---

[1]) Ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet, quod dare esse in quantum hujusmodi, sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem.

S. Thom. Quaest. disp. De pot. q. 3. a. 4.

auch und zunächst dadurch, daß sie das Einzelne, welches sie erkennt, nicht bloß seiner Erscheinung, sondern auch seinem Wesen, also seinem ganzen Sein nach, auffaßt. Diese Fähigkeit, das Wesen als den Grund der Erscheinung zu erfassen, ist von dem Vermögen über alles, das uns irgendwie erscheint, denken zu können, unzertrennlich, so daß einem sinnlichen Wesen die Fähigkeit, in irgend einem Einzelnen das Wesen zu erkennen, nicht verliehen werden könnte, ohne es zu befähigen, sein Erkennen über alles Sein auszudehnen. Woher dies? Daher, weil das Vermögen, das Sein als den Grund der Erscheinung zu erkennen, und das Vermögen, im Erscheinen und im Sein das Zufällige und Individuelle auszuscheiden und so den Begriff des reinen Wesens zu erheben, in einer und derselben Beschaffenheit des erkennenden Prinzipes, nämlich in seiner Freiheit von der Materie wurzeln. Was also den Geist befähigt, Eines seinem ganzen Sein nach zu erkennen, das befähigt ihn auch, (in seiner Weise) alles Sein aufzufassen. Denn dies ist ihm dadurch gegeben, daß er nicht nur das Sein als Grund der Erscheinung, sondern auch das Einzelne durch den Begriff des reinen Wesens aufzufassen vermag. — Sollte nun nicht ebenso die Macht, ein Wesen seinem ganzen Sein nach hervorzubringen, mit der Macht, alles hervorzubringen, in einer und derselben Vollkommenheit, nämlich in der absoluten Freiheit des göttlichen Seins ihren Grund haben? Absolute Freiheit des Seins hat Gott dadurch, daß er nicht bloß, wie der Geist, von keinem beschränkenden Substrate, sondern auch von keiner Ursache abhängig, und darum reine Wirklichkeit und reine Thätigkeit ist. Daß hierin seine Allmacht gründet, bedarf keines weiteren Beweises; aber sehen wir, ob sich nicht in dem schöpferischen Wirken als solchem eine Freiheit offenbare, die ebenfalls nur in jener absoluten Freiheit des Seins ihren Grund haben kann.

Betrachten wir zuerst das immanente Wirken. Das Erkennen setzt das Sein des Erkannten voraus. Will man dies eine Abhängigkeit nennen, so ist es doch keine solche, welche das Erkennen unvollkommen macht; eben weil sie nämlich in der Natur des Erkennens selbst ihren Grund hat. Worin besteht aber die Abhängigkeit, welche das Erkennen verunvollkommnet? Darin, daß es von einem Einfluß des Erkannten auf den Erkennenden bedingt, und deßhalb hervorgebracht ist. Unser Erkennen ist also ein durch Abhängigkeit unvollkommnes, weil es in uns von den Dingen erzeugt wird. Gott aber empfängt sein Wissen nicht von den Dingen,

sondern ist sich selbst Ursache seines Erkennens; seine Wesenheit ist ihm, nach unserer Weise zu reden, das Medium, in dem er alles schaut. Wiederum ist aber auch die Erkenntniß seines Wesens im Gegensatz zu unserer Selbsterkenntniß eine absolut freie. Wenn ein Geschöpf sich selbst erkennt, so ist dieses Erkennen immer ein in seinem Erkenntnißvermögen erzeugtes und gewordenes. In uns, die wir uns nur durch unsere Erscheinungen erkennen, ist das offenbar: aber auch im reinen Geiste muß die Selbsterkenntniß eine in seiner Vernunft erzeugte, wenngleich durch seine Wesenheit selbst erzeugte Erscheinung sein (n. 127. 128.). Aber in Gott kann es kein solches Werden der Erkenntniß geben: kraft seiner Wesenheit ist er von vornherein nicht bloß wirklich, sondern auch thätig: Er allein also ist der sich schlechthin durch sich selbst Offenbare, und sein Wesen selbst absolutes Erkennen. Demzufolge ist das göttliche Erkennen von dem Erkennen jedes geschaffenen Wesens dadurch verschieden, daß es kein vom Gegenstand in ihm erzeugtes ist, und diese absolute Freiheit hat sein Erkennen kraft der absoluten Freiheit seines Seins.

Das Gesagte steht nicht etwa in Widerspruch mit jener theologischen Lehre, daß es auch im göttlichen Erkennen eine Zeugung gebe, und deßhalb die zweite Person der Gottheit als das durch Erkenntniß gezeugte Bild betrachtet werden dürfe. Denn etwas anderes ist die ideale Wiedererzeugung des Erkannten durch die erkennende Thätigkeit, und etwas anderes der Einfluß des Erkannten auf den Erkennenden, durch welche die Thätigkeit erst entsteht. Das Erstere kann auch in Gott, das Zweite nur in einem Erkennenden sein, in dem die erkennende Thätigkeit nicht Wesen, sondern Erscheinung ist (n. 132.). —

Wenden wir uns nur zur Betrachtung des Wirkens nach außen. Wie es in der Natur des Erkennens liegt, ein reales Sein vorauszusetzen und das ideale zu erzeugen; so liegt es in der Natur des Wirkens nach außen, den Gegenstand nur als ein Mögliches vorauszusetzen und ihm erst die Wirklichkeit zu verleihen. Wie also das Erkennen dadurch, daß es den Gegenstand voraussetzt, nicht unvollkommen wird; so ist das Wirken nach außen dadurch noch kein vollkommnes, daß es den Gegenstand setzt: denn ein Wirken, das nichts hervorbringt, kann es gar nicht geben. Haben also die endlichen Wesen irgend ein Wirken, so haben sie auch irgend eine Macht, Mögliches zu verwirklichen. Wohl aber werden wir auch hier die Vollkommenheit des Wirkens nach seiner

Unabhängigkeit bestimmen können. Worin also besteht diese Unabhängigkeit? Darin, daß der Wirkende keine andere Möglichkeit dessen, was er hervorbringt, voraussetzt, als die in ihm, in seiner Macht, gegeben ist. Wir müssen uns hier erinnern, daß es ein doppeltes Mögliche giebt. Das eine besteht darin, daß etwas Gegenstand der hervorbringenden Macht sein kann, und dies ist es, was wir gewöhnlich möglich nennen. Das andere aber ist in einem Wirklichen, oder vielmehr ein Wirkliches, insofern dies etwas, was es nicht ist, werden kann, und dies pflegt Aristoteles möglich zu nennen. Jener Wirkende also, der ein Mögliches dieser zweiten Art voraussetzt, ist abhängig, weil nicht auf sich und seine Macht allein, sondern zugleich auf etwas außer ihm angewiesen. Er kann nur unter der Bedingung wirken, daß ein anderes schon Wirkliches seine Wirkung als Subject aufnehme, und dadurch zu ihrem Werden und Dasein empfangend und tragend mitwirke. Er selbst also vermag seiner Wirkung keine Subsistenz zu verleihen, sondern fordert ein Substrat, worin sie subsistire. Damit ist aber auch nothwendig eine Beschränkung verbunden; weil nicht jedes Subject geeignet ist, jede Wirkung in sich aufzunehmen. Hier also haben wir die Abhängigkeit, welche das Wirken unvollkommen macht, und dieselbe muß sich in jedem Wirken finden, das nicht Erschaffen, sondern nur Verändern oder Umwandeln ist. Wie also das Erkennen dadurch unvollkommen wird, daß es nur in Folge eines Einflusses des Gegenstandes hervorgeht, und somit der Erkennende sich immer auch empfangend und leidend verhält; also das Wirken nach außen dadurch, daß es nur möglich ist, wenn es von einem schon Daseienden aufgenommen wird, und folglich dieses vom Wirkenden empfängt und leidet. Das schöpferische Wirken aber, welches Wesen, die für sich bestehen können, aus dem Nichts hervorruft, ist durchaus frei und unabhängig. Es setzt keine Möglichkeit außer sich, sondern nur jene, die in ihm, d. h. in seiner Macht gelegen ist, voraus. Es entspricht also, wenn wir es mit dem innern Wirken vergleichen, jenem Erkennen und Wollen, das zwar, was außer dem Erkennenden und Wollenden ist, zum Gegenstande hat, aber durch keinen Einfluß desselben entsteht; und wie dieses innere Wirken, so kann jenes äußere nur in dem sein, der sich selbst genügt, und wie in seinem Leben, so in seinem Sein frei und unabhängig ist.

Wir bemerkten oben, daß es zwar in dem Geschöpfe, wenigstens im reinen Geiste, ein Erkennen ohne allen Einfluß von außen giebt, nämlich das Erkennen seiner selbst; daß aber auch dieses

von dem göttlichen sich wesentlich unterscheidet, weil es ein erzeugtes, also Erscheinung ist, während das göttliche Erkennen ebensowenig, als sein Dasein ein gewordenes, nicht Erscheinung, sondern Substanz ist. Werden wir hierin nicht auch den letzten Grund finden, weshalb das schöpferische Wirken, das Wirken nach außen, das kein Subject voraussetzt, nur in Gott möglich ist? Auch das Wirken Gottes nach außen ist, in ihm betrachtet, wie sein Erkennen, nicht Erscheinung, sondern Wesenheit; während im Geschöpfe nothwendig dieses, wie jedes Wirken, Erscheinung seiner Wesenheit ist. Weil also das Wirken des Geschöpfes in sich selber keine Subsistenz hat, sondern vom Wesen des Wirkenden getragen wird; darum vermag es auch keine Wirkung, die in sich subsistire, hervorzubringen, sondern fordert ein Subject, worin sie Subsistenz erhalte[1].

1015. Nicht gegen dies zuletzt, aber gegen das vorhin Gesagte ist nun die Einwendung gerichtet: wenngleich das schöpferische Wirken seiner Natur nach nicht von Dingen außer dem Wirkenden abhängig und beschränkt sei; so würde es doch in einem endlichen Wesen von Gott, der ihm die Macht verliehen, abhängig, und nach dem Maße dieser Macht beschränkt, also vom göttlichen Wirken durchaus verschieden sein. — Allein, wie gleich anfangs bemerkt wurde, von dem Umfange hängt die Natur des Wirkens nicht ab. Wir sagten zwar, daß unser Wirken deßhalb, weil es ein Subject fordere, in welches es aufgenommen werde, auch von der Empfänglichkeit dieses Subjectes beschränkt werde; aber diese Beschränkheit ist doch immer nur eine Folge seiner Abhängigkeit, und was seine Natur bestimmt, vielmehr in dieser, d. h. in der Unmöglichkeit, ohne ein Subject außer sich zu wirken, gelegen. Setzen wir den Fall, daß es einem Geiste gegeben wäre, jedes Naturwesen in jedes andere unabhängig von den Gesetzen der Erzeugung und Zerstörung zu verwandeln: so würde diese die ganze Natur beherrschende Macht, so unbeschränkt sie immer wäre, als Macht zu verändern immer jene Abhängigkeit vom Subjecte haben, und dadurch von der Schöpfermacht ihrem Wesen nach verschieden sein.

---

[1]) Cum accidens oporteat esse in subjecto, subjectum autem sit recipiens actionem; illud solum in faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cujus actio non est accidens, sed ipsa substantia sua: quod solius Dei est; et ideo solius ejus est creare.
S. Thom. Quaest. disp. De pot. q. 3. a. 4. Cf. Cont. Gent. l. 2. c. 16. n. 5. 6.

Ebenso behielte aber auch diese, wie beschränkt sie immer sein möchte, jene Unabhängigkeit vom Subject, und würde somit auch in dem Schaffen eines Wassertropfens die Natur des vollkommensten Wirkens, das denkbar ist, besitzen. Weil also das vollkommenste Wirken nur Jenem eignen kann, dessen Sein auch das vollkommenste ist, so muß mit der erwähnten Unabhängigkeit auch die Unbeschränktheit immer verbunden sein. —

Wenn man aber sagt, daß ein endliches Wesen in seinem schöpferischen Wirken zwar von keinem äußern Gegenstand, auf den es gerichtet wäre, aber doch von Gott, der in und mit ihm wirke, abhängig sei: so müssen wir die schon erwähnte doppelte Weise, in welcher Gott mit uns wirken kann, unterscheiden. Ist nämlich nicht von der allgemeinen Mitwirkung, ohne welche wir die uns eigenen Kräfte gar nicht gebrauchen können, sondern von jener besondern die Rede, vermöge welcher Gott mit uns vereinigt etwas hervorbringt, wozu unsere Kräfte nicht ausreichen; so tritt die Frage ein, ob ein Geschöpf wenigstens als dienende Ursache mit Gott bei Hervorbringung eines Wesens aus nichts thätig sein könne. Und dagegen sagt der h. Thomas: wofern die dienende Ursache nicht bloß ein Subject, in dem etwas, wie z. B. die Seele des Menschen im Leibe, erschaffen wird, vorbereiten, sondern in der Hervorbringung des neuen Wesens selbst betheiligt sein soll; so ist diese Betheiligung, wenn das neue Wesen aus nichts entspringt, unmöglich. Sie könnte nämlich nur darin bestehen, daß die untergeordnete Ursache eine Wirkung hervorbrächte, die von der höheren zur Hervorbringung dessen, was entsteht, verwendet würde; wie, um an dasselbe Beispiel zu erinnern, der Nahrungsstoff durch die physikalischen Kräfte verdaut, aber durch die Lebenskraft in Fleisch umgewandelt wird. Weil nun beim Ursprung durch Schöpfung ein Wesen seiner ganzen Substanz nach anfängt zu sein; so ist in ihm jene untergeordnete Wirksamkeit, die im erklärten Sinne eine vorarbeitende Mitwirkung wäre, nicht denkbar[1]).

[1]) Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud, quod sibi est proprium, frustra adhiberetur ad agendum; nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus, quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod praesuppo-

1016. Aber darum handelt es sich auch in unsern Tagen nicht: man fragt vielmehr, ob Gott nicht in die Geschöpfe, wie andere Kräfte und Anlagen zur Erhaltung und Förderung des Lebens, also auch eine Macht, sich schöpferisch fortzupflanzen, gelegt habe. In dieser Macht würde fortwährend der Wille und das ursprüngliche Schöpferwort Gottes thätig sein, und daher könnte und müßte die Entstehung der Wesen, die durch sie in's Dasein träten, Gott zugeschrieben werden; jedoch nicht mehr und nicht weniger, wie ihm alles Gute, das durch die Anwendung der Kräfte der Geschöpfe geschieht, zugeschrieben wird; so daß diese verliehene Schöpfermacht zwar von den übrigen Kräften ihrer Beschaffenheit nach verschieden, übrigens aber den Geschöpfen nicht weniger als diese immanent und eigen wäre. — Eine solche Schöpfungskraft wäre nun allerdings von Gott, der sie gegeben hätte, erhielte und mit ihr wirkte, abhängig; aber diese Abhängigkeit würde, — in der Voraussetzung, daß durch jene Macht Substanzen aus nichts entständen, — die Unabhängigkeit des schöpferischen Wirkens, von der oben die Rede war, nicht aufheben. Denn diese liegt in der Natur des Wirkens, das für sich bestehende Wesen ihrem ganzen Sein nach hervorbringt. Wir glauben nun bewiesen zu haben, daß ein solches Wirken in seiner Art, d. h. als Wirken außer dem Wirkenden seiner Natur nach das vollkommenste ist, das sich denken läßt: aber gesetzt, es wäre dem nicht so; so würde doch aus der Weise, wie man jene den Geschöpfen innewohnende Schöpfermacht vertheidigen will, sich ergeben, daß es durchaus kein so vollkommnes Wirken geben könne, daß Gott eigenthümlich wäre, und nicht auch den Geschöpfen, wenn auch nicht seinem Umfange, aber doch seiner Beschaffenheit nach natürlich sein könnte. Denn in Betroff eines jeden könnte man ja dieselbe Antwort geben: es sei im Geschöpfe ein anderes, weil die Macht so zu wirken ihm von Gott verliehen worden. Es hätte also der Geist eine Wirksamkeit, welche ein sinnliches Wesen, so lange es bleibt, was es ist, nicht haben kann; und es hätte das Thier eine Thätigkeit, welche der Pflanze, so lange sie Pflanze ist, nicht mitgetheilt werden kann: aber Gott hätte kein Wirken, das dem Geschöpfe, ohne daß es aufhöre, Geschöpf zu sein, nicht verliehen werden könnte. — Vielmehr muß

nitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito.

Summa p. 1. q. 45. a. 5.

man also einen Widerspruch in der Annahme sehen, daß ein Wesen, in dem jede Kraft ihrem Sein nach abhängig ist, ein Wirken, in dessen Natur es liegt, unabhängig zu sein, haben könne. Jene Abhängigkeit nämlich, welche eine Macht ihrem Ursprunge nach hat, muß sich auch in der innern Beschaffenheit ihres Wirkens offenbaren; wie sie denn in der That in all unserm Wirken, dem immanenten und äußeren, sich dadurch kund giebt, daß wir, wie von Gott, der die Kraft gab und erhält, so auch vom Gegenstand, auf den ihre Thätigkeit gerichtet ist, abhangen. In unserm Erkennen und Wollen sind wir vom Einfluß des Gegenstandes abhängig, und ebenso fordert all unser Wirken nach außen ein schon daseiendes Wesen, das es aufnehme. Aber ein Wirken, das für sich bestehende Wesen aus nichts hervorbringt, bedarf keines Subjectes, sondern setzt es.

Nicht doch, entgegnet man; — wenigstens wenn die Macht zu schaffen, die man in den Geschöpfen annimmt, auf ihre Fortpflanzung vermittelst der Zeugung beschränkt ist, setzt auch sie außer dem Wirkenden ein Substrat voraus, und ist also von der göttlichen, die ohne alle Voraussetzung wirkt, wesentlich verschieden. — Indessen wir haben bereits, als vom Ursprung der menschlichen Seele die Rede war, gesagt, daß ein Daseiendes in mehr als einer Weise Grundlage der hervorbringenden Wirksamkeit sein kann. Ist es in der Weise Substrat, daß durch die Wirksamkeit nur insofern ein neues Wesen entsteht, als das schon Daseiende umgewandelt wird; so findet keine Schöpfung Statt. Denn wenn man sagen kann, daß auch in der Veränderung irgend etwas aus nichts entsteht; so ist dies doch jedenfalls nur eine Bestimmung oder Form, welche, auch wenn sie das spezifische Sein verändert, dennoch nicht für sich, sondern nur in dem Subjecte, das sie bestimmt, subsistirt, und deßhalb in seinem Werden, wie in seinem Dasein von diesem abhängig ist. Wenn hingegen, was in einem Andern wird, obgleich es dieses dadurch, daß es in ihm wird, durch Formthätigkeit bestimmt, dennoch ein von dem Substrate und seiner Formthätigkeit in ihm unabhängiges Sein für sich hat: dann muß das Wirken, wodurch es in's Dasein tritt, als ein wahrhaft schöpferisches die erklärte Unabhängigkeit haben. Dadurch, daß das neue Wesen seiner Bestimmung zufolge in dem Substrate werden muß, ist dem Hervorbringenden nur eine äußere Bedingung gestellt, ohne welche er nicht wirken kann, die aber, wenn er wirkt, die Natur seines Wirkens nicht verändert, es vom Substrat nicht wie von

seinem Subjecte abhängig macht. Denn was ist das Wirken, außerhalb des Wirkenden betrachtet, wenn nicht die Wirkung, die es hervorbringt, also das werdende Wesen? Nun kann aber dies Wesen in seinem Werden ebensowenig, als in seinem Dasein des Substrates als eines Subjectes, in dem es subsistire, bedürfen. Somit behält das Wirken, durch welches keine unselbstständige Formen, sondern für sich bestehende Wesen in einem Substrate entstehen, die dem Schöpferacte eigenthümliche Unabhängigkeit.

1017. Wenn nun dem Gesagten zufolge dieser Act nur von Dem ausgehen kann, der in seinem Sein und Leben absolut frei und unabhängig ist; so folgt, daß die Macht, irgend ein Wesen zu erschaffen, nothwendig mit dem Vermögen, alles zu erschaffen, verbunden ist. Jene Unabhängigkeit im Wirken und diese Allmacht haben denselben Grund gemein, die Absolutheit des Seins. Wir haben deßhalb das Schaffen mit dem Erkennen verglichen: denn ein Prinzip, das irgend ein Wesen seinem ganzen Sein nach erkennen kann, ist auch im Stande, in seiner Weise alles zu erkennen. Eben dieser Vergleich könnte nun die Frage veranlassen, weßhalb uns denn dies Vermögen, intellectuell zu erkennen, dessentwegen wir das Ebenbild Gottes sind, mitgetheilt werden konnte. Indessen wir haben gesehen, daß auch das göttliche Erkennen trotz jener Ebenbildlichkeit von dem unsrigen nicht bloß seinem Umfange, sondern seiner Beschaffenheit nach, und zwar eben durch die oft erwähnte Unabhängigkeit durchaus verschieden ist; und darum müssen wir, um zu bestimmen, was uns der Aehnlichkeit nach mit Gott gemein ist, den Vergleich nicht zwischen Erkennen und Schaffen, sondern zwischen Erkennen und Hervorbringen anstellen. Wenn wir jenes Gott eigenthümliche Erkennen durch irgend eine Bezeichnung von dem Erkennen überhaupt unterscheiden, es z. B. Schauen nennen wollten; so müßten wir ebensowohl sagen, daß nur Gott schaue (mit Unabhängigkeit erkenne), wie wir jetzt sagen, daß nur Gott schafft (mit Unabhängigkeit außer sich hervorbringt).

Es möchte aber einiges Licht auf den Gegenstand unserer Untersuchung werfen, wenn wir ferner fragen, weßhalb das intellectuelle Erkennen des Geschöpfes das ganze Sein des Dinges umfasse, und in seiner Weise auf alles ausgedehnt werden könne, nicht aber sein Hervorbringen. Man bemerke also, daß nicht bloß der Geist, sondern selbst der körperliche Stoff eine gewisse Unbeschränktheit hat. Er kann, nicht zwar zu Allem schlechthin, aber doch zu Allem, was Naturwesen ist, werden; hat also Fähigkeit,

als Subject in allen möglichen Naturwesen zu sein, und folglich den Formen, wodurch diese ihr bestimmtes Sein und Leben haben, Bestand zu geben. Aber hierauf, Träger zu sein, beschränkt sich auch sein Vermögen: was er trägt, und wodurch er wird, was er sein kann, die Form, bringt er nicht hervor, sondern empfängt er. Seine Unbeschränkheit besteht also im Empfangen, und ist überdies mit stetem Wandel verbunden. — Der Geist vereinigt in sich mit dem Vorzug des Stoffes, Subject zu sein, die Vorzüge der Form, Bestimmtheit, Wirklichkeit, Leben zu geben. Darin wurzelt sein höheres Erkenntniß- und Willensvermögen. Obschon nun seine erkennende Thätigkeit eine erzeugte und nur Erscheinung seines Wesens ist; so kann er dennoch die Dinge ihrem ganzen Sein nach in sich aufnehmen, weil, was er aufnimmt, nur ideales Sein, lebendiger Ausdruck des realen ist. Und obschon er endlich ist, so kann er doch ohne Aufhören immer mehr erkennen, weil auch diese Unbeschränktheit eine Unbeschränktheit im Empfangen ist. Ueberdies ist sie auch in ihm mit einem steten Werden und Wandel verbunden, wenn dieser sich gleich nicht bis auf sein Wesen erstreckt. Aber das Hervorbringen des Realen außer dem Wirkenden ist kein Empfangen, sondern ein Setzen und Geben; und wie deßhalb eine Macht hervorzubringen, die so ausgedehnt ist, als unser Vermögen zu erkennen, ein unendliches Sein des Wirkenden voraussetzt; so begreifen wir auch, daß die Macht, ein für sich bestehendes Wesen aus nichts hervorzubringen, eine solche sein muß, die im Wirkenden nicht Erscheinung, sondern Wesenheit ist[1]).

---

[1]) Schon im ersten Bande dieses Werkes (n. 218) hatte ich über die sogenannte secondäre Schöpfungsmacht, welche Dr. Frohschammer behauptet, einige Zeilen geschrieben, welche diesen Gelehrten zu vieler Polemik veranlaßt haben. Es möchte kaum nöthig sein, aufmerksam zu machen, daß, was ich bei jener Gelegenheit gesagt habe, dadurch nicht aufhören würde, gegründet zu sein, daß etwa die hier erörterten Beweise weniger befriedigend schienen. Nachdem ich eine philosophische Untersuchung zu Ende geführt hatte, fügte ich einige Bemerkungen für katholisch gläubige Gelehrten (n. 217) bei, und sprach mich unter andern dahin aus, daß die Annahme jener Schöpfungsmacht in den Zeugenden mit der Glaubenswahrheit, Gott allein schaffe, unvereinbar sei. Wie nun keine philosophischen Beweise, so einleuchtend sie sein mögen, einen Satz zu einer Glaubenslehre machen können; so können auch die Mängel eines philosophischen Beweises die Gewißheit einer geoffenbarten Wahrheit nicht erschüttern. Wenn es also darauf ankäme, jenes mein Urtheil über die Schöpferkraft in der Zeugung wider Frohschammer zu vertheidigen; so müßte das in einer theologischen Abhandlung geschehen. Was ich hier

V.

Vom zeitlichen Anfang der Welt.

1018. Wir hörten Günther sagen, daß die Scholastiker und namentlich der h. Thomas als Anhänger der aristotelischen Philosophie den zeitlichen Anfang der Welt nur mit dem Glauben festhalten, in der Speculation aber läugnen mußten (n. 978). Welche aristotelische Lehre soll also dazu nöthigen, eine nie anfangende Schöpfung zu behaupten? Keine andere, als diese, daß in Gott alles Wirklichkeit, also Sein und Können, Vermögen und Thun nicht unterschieden seien. Wir glauben nun diese ebensowohl christlich-katholischen als aristotelischen Sätze hinlänglich gerechtfertigt, und wider Günthers Theorie vom absoluten Werden vertheidigt zu haben (n. 950 ff.). Aber wie soll aus denselben folgen, daß Gott, was er hervorbringt, nothwendig ohne Anfang in der Zeit hervorbringe? Nämlich der h. Thomas leitet daraus her, daß es auch keine Mehrheit von Willensacten in Gott gebe. „Mit einem Wollen will er sich und die Welt: wie also er, so muß auch die Welt ewig sein." — Aber glaubt denn Günther etwa eine Mehrheit von Willensacten in Gott annehmen zu müssen oder zu dürfen? Man muß es aus dieser Critik der Lehre des h. Thomas folgern, und Günther spricht es auch bei anderer Gelegenheit mit Bestimmtheit aus. Das Hervorgehen der göttlichen Personen nennt er, wie wir schon wissen, die erste oder innere Offenbarung, wodurch Gott Selbstbewußtsein habe. Auch diese also, sagte er, „werde nicht ohne Willensact vollzogen; nur mit dem Unterschiede, daß hier der differenzirende Willensact der realen und formalen Ichheit" — d. i. nach Günther dem Selbstbewußtsein und der actuellen Persönlichkeit — „als vorangehend, dort aber" — in der Weltschöpfung — „der setzende Willensact der absoluten Persönlichkeit als nachfolgend zu denken ist." „Dieser Act also", fügt er etwas später hinzu, „durch den zu der Sphäre der absoluten Re-

---

und anderwärts mit einiger Berücksichtigung der Ansichten dieses Schriftstellers geschrieben habe, das habe ich geschrieben, weil es der Gang der Untersuchungen, mit denen ich beschäftigt war, mit sich brachte, und nicht, um in die gegen mich gerichtete Polemik Frohschammer's einzugehen, oder gar einer gewissen Aufforderung, die er an mich erlassen haben soll, nachzukommen. Er hat mir das Eine wie das Andere durch sein eben so leidenschaftliches als unredliches Benehmen unmöglich gemacht.

alität noch die Sphäre der relativen Realität in der Zeit hinzutritt, ist nicht derselbe, wodurch Gott der Dreieinige ist"[1]). —

Was werden wir hiezu nach der gewöhnlichen Lehre sagen? Ohne Zweifel setzt in Gott wie der Gedanke von der Welt die Erkenntniß seines Wesens, so der Wille, daß die Welt werde, die Liebe seiner selbst voraus. Aber deßhalb kann man ebensowenig von zwei Willensacten, als von zwei Erkenntnißacten reden. Gerade weil Gott durch sein absolutes Wesen das relative Sein der Welt erkennt, und gerade weil er aus Liebe zu seinem Wesen die Welt erschuf; ist sowohl dieses Wollen, als jenes Erkennen Eines. Das Wort, welches der Vater spricht, ist zugleich der Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit und alles dessen, was durch sie außer ihr werden und sein kann; und derselbe Liebeshauch, womit Vater und Sohn sich umfassend Prinzip des Geistes sind, enthält auch das Wollen der Welt und alles dessen, was Gott in ihr wirkt. — Und gewiß, wenn Gott nicht mit einem Wollen sich, den Ewigen, und die zeitliche Welt seinetwegen wollen kann: wie kann er dann in der Welt und im Weltlaufe so viel Verschiedenes wollen, ohne daß in ihm die Willensacte sich mehren? Wir haben bei anderer Gelegenheit mit dem h. Thomas erwogen, daß selbst ein geschaffener Geist aus und in einem Prinzip vielerlei Wahres mit einem Gedanken erfassen, und ebenso mit einem Entschlusse den Endzweck und das Viele, welches ihm untergeordnet ist, wollen, und was mit ihm streitet, nicht wollen kann (n. 509). Aus der Verschiedenheit des Gegenstandes ergiebt sich also keine Nothwendigkeit, eine Mehrheit von Willensacten anzunehmen. Kann die Welt Gottes wegen sein, so kann sie auch Gott seinetwegen, und folglich mit demselben Acte, womit er sich will, wollen. Und somit fahren wir fort: kann eine in der Zeit anfangende Welt in Gott, dem Ewigen, ihren Endzweck haben; so kann auch Gott mit demselben Acte, womit er sich, den Ewigen will, wollen, daß die Welt in der Zeit anfange. — Die hier zu überwindende Schwierigkeit liegt ganz und gar nicht darin, daß Gott mit einem Willensacte Verschiedenes, nämlich Ewiges und Zeitliches wolle, da er das eine des andern wegen will; sondern darin, daß dieses Wollen selbst ewig, und seine Wirkung in der Zeit ist. Indeß auch diese Schwierigkeit wird durch das Gesagte beseitigt. Denn wenn es in der Natur der Welt liegt, daß sie einen Anfang in der Zeit habe oder doch haben

[1]) Eur. und Her. 512. 513.

könne; so muß oder kann Gott auch wollen, daß sie in der Zeit werde. Denn die Ewigkeit seines Wollens hindert nicht, daß er die Dinge wolle, wie ihre Natur es erheischt oder zuläßt. Daher also entgegnet der h. Thomas dem Averroes, ein ewiges Wollen könne ebensowohl Wirkungen in der Zeit hervorbringen, als ein ewiges Denken Zeitliches zum Gegenstande haben[1]).

1019. Allein in dieser Antwort, die vor und nach ihm alle Theologen gegeben haben, findet der Vertheidiger Günther's, Knoodt, nichts als eine „wurmstichige Distinction, zu welcher derjenige seine Zuflucht nicht zu nehmen brauche, der ein absolut reales Ich und ein formales Nichtich, und eine doppelte Aeußerung des Willens in Gott kenne"[2]). Von diesen zwei Aeußerungen des göttlichen Willens muß also die eine das Ich, die andere das Nichtich wollen. Aber weßhalb bedarf man nun, wer diese doppelte Willensäußerung in Gott kennt, der hergebrachten Distinction nicht mehr? Ist die zweite Aeußerung des göttlichen Willens in sich betrachtet, ebenso gut eine ewige, als die erste; so werden wir doch bei aller Verschiedenheit, die übrigens unter denselben bestehen möchte, immer wieder sagen müssen: das göttliche Wollen der Welt sei zwar ein ewiges, aber dies hindere nicht, daß seine Wirkung, die Welt, zeitlich sei. Ist aber jene zweite Aeußerung des göttlichen Willens keine ewige; nun so giebt es auch in Gott nicht mehr bloß „ein absolutes Prius und Posterius," das Nacheinander nämlich des Grundes und des Begründeten, sondern auch ein creatürliches, das Nacheinander in der Zeit.

Aber hören wir, weßhalb die alte Distinction wurmstichig geworden sein soll. „Mögen also", heißt es, „immerhin diejenigen, welche anders keine eigentliche Schöpfung und keine wesentliche Verschiedenheit der Gottes- und Weltwirklichkeit herausbekommen, den Versuch machen, Zeitmomente zwischen die erste und zweite Offenbarung (Gottes) zu schieben, — Günther bedarf solcher theologischer Taschenspielerkünste nicht. Unerschütterlich fest steht bei ihm der Satz: daß die Welt angefangen habe zu sein, während Gott selber keinen Anfang genommen; daß sie aus Nichts von

[1]) Si esset (Deus) agens per naturam tantum et non per voluntatem et intellectum, ex necessitate concluderet ratio; sed quia agit per voluntatem, potest per voluntatem aeternam producere effectum non aeternum, sicut intellectu aeterno potest intelligere rationem non aeternam. In l. 8. Phys. lect. 2.

[2]) Günther und Clemens. I. S. 231.

Gott geschaffen sei, während Gott aus und durch sich ist; und daß jene sogenannte Ewigkeit des Schaffens nicht die Ewigkeit Gottes sei. So lehrt auch die Schrift: In principio creavit Deus coelum et terram . . . Und die Kirche lehrt: Mundum coepisse und Deus est creator coeli et terrae visibilium et invisibilium. Von einer Zwischenzeit aber, wodurch die zweite und erste Offenbarung Gottes auseinander geschieden würde, weiß weder die Kirche noch die Schriftlehre etwas."

Zweierlei haben wir hier zu betrachten. Erstlich soll Günther jener Distinction der Theolgen nicht bedürfen, weil er unabhängig von ihr die Geschöpflichkeit der Welt erkenne. Nach den uns oben (n. 979.) von Günther selbst gegebenen Erklärungen heißt das so viel, als nicht darauf komme es an, zu bestimmen, wann die Welt erschaffen, sondern darauf, zu beweisen, daß sie wahrhaft erschaffen, d. h. aus nichts hervorgebracht, und deßhalb von Gott wesentlich verschieden sei. Nun haben wir aber gesehen, daß eben dies die Lehre ist, die der h. Thomas allerorts wiederholt. Daß die Welt jenen Anfang, der Ursprung aus nichts ist, habe, kann und soll durch Vernunftgründe festgestellt werden; ob sie aber auch einen Anfang in der Zeit erhalten, das kann nicht aus der Natur der Dinge ermittelt, sondern nur durch die Geschichte, also in unserm Falle aus der Offenbarung gewußt werden. Weil nun aber die Offenbarung uns wirklich belehrt, daß die Welt nicht bloß erschaffen, sondern auch in der Zeit erschaffen ist, also nicht immer war; so muß die Philosophie nachweisen, daß die Welt einen zeitlichen Anfang haben konnte, und zu dem Ende sagt sie: wenngleich das Wollen, wodurch Gott schafft, ewig wie Gott ist; so kann es doch Wirkangen setzen, die in der Zeit ihren Anfang nehmen. —

1020. Aber werden nun durch diese Unterscheidung zwischen die erste Offenbarung, die ewige Erkenntniß Gottes seiner selbst, und die zweite, die Weltwerdung, Zeitmomente gesetzt? Denn das ist das Andere, was Knoodt uns zu beherzigen giebt, seinerseits behauptend, daß jene sogenannte Ewigkeit des Schaffens nicht die Ewigkeit Gottes sei. Unter diesem Schaffen kann doch nicht das Werden der Welt, von dem jene Distinction die Ewigkeit nicht aussagt, sondern nur der Willensact Gottes, durch den die Welt wird, verstanden werden. Wenn aber nun dieser eine sogenannte Ewigkeit, und nicht die Ewigkeit Gottes haben soll; so wird in Gott selbst etwas nicht wahrhaft Ewiges gesetzt, und das Prius

und Posterius ist wiederum in Gefahr, seine Absolutheit zu verlieren. Doch wie immer diese räthselhaften Aeußerungen zu verstehen sein mögen, worauf es hier ankommt, ist, daß von Zeitmomenten zwischen der ersten und zweiten Offenbarung, d. h. von einer Zeit vor dem Anfang der Welt die alte Theologie nie etwas gewußt hat, wie das denn auch Günther, in diesem Punkte gerechter als sein Vertheidiger, anerkennt[1]).

In jenen Büchern, die so lange Zeit den theologischen Forschungen zu Grunde lagen, wird die Schöpfungslehre mit dieser Erklärung begonnen: Gottes Wirken, Schaffen und Thun dürfen wir uns nicht, wie das unsrige denken. Wenn es von Gott heißt, daß er etwas wirke, so dürfen wir dabei an keine Bewegung oder Veränderung in ihm, an kein Leiden denken, das sein Thun begleite. Es wird dadurch nur ausgedrückt, daß durch die Macht seines Willens, der immer war, etwas, das nicht war, entstehe. Durch sein ewiges Wollen fängt etwas Neues an, so wie er es wollte, ohne daß in ihm irgend etwas Neues vorgehe. Gott will jetzt und hat von Ewigkeit gewollt, was erst nach Jahrtausenden geschehen wird, und zur Zeit, wann es geschieht, tritt in ihm kein neues Wirken oder Wollen, noch irgend eine Veränderung ein[2]). — Wie nun durch diese Auffassung der Ewigkeit als des allumfangenden Jetzt, in dem es kein Nacheinander giebt, Gottes Sein und Wirken außer und über alle Zeit gestellt wird; so begreift man auch im Gegensatz zu ihr die Zeitlichkeit in ihrer wahren Bedeutung, als welche sie nämlich nicht in der größeren oder geringeren Anzahl der Zeitmomente, sondern darin besteht, daß es in einer Dauer solche Momente, also Succession giebt; weßhalb sie nicht

[1]) Der Theist weiß sehr wohl: daß die Idee der Außerweltlichkeit Gottes vormals dadurch vertheidigt wurde, daß man von der Welt aussagte: sie sei nicht bloß in der Zeit, sondern die Zeit selber mit jener zugleich erschaffen worden. Eur. und Her. S. 513.

[2]) Sciendum est, haec verba, scilicet creare, facere et agere et alia hujusmodi de Deo non posse dici secundum eam rationem, qua dicuntur de creaturis. Quippe cum dicimus, eum aliquid facere, non aliquem in operante motum intelligimus inesse vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis solet accidere, sed ejus sempiternae voluntatis novum aliquem significamus effectum, i. e. aeterna ejus voluntate aliquid noviter existere . . . . . Deus ergo facere vel agere aliquid dicitur, quia causa est omnium rerum noviter existentium, dum ejus voluntate res novae esse incipiunt, quae ante non erant, absque ipsius agitatione.
Mag. sent. l. 2. D. 1.

aufhören würde, mit der Ewigkeit einen Gegensatz zu bilden, wenn auch die Zahl der Momente unendlich wäre. — Wo wir diese Begriffe der Zeit und Ewigkeit bei den Scholastikern betrachteten, haben wir zugleich als ihre Lehre erkannt, daß die Ewigkeit, als die Dauer, welche nicht nur ohne Anfang und Ende, sondern auch ungetheilt und untheilbar ist, dem Unerschaffenen, die durch ein Nacheinander getheilte oder theilbare Dauer aber dem Erschaffenen eigen ist (n. 347. 368). Wenn aber das, so giebt es nur dadurch eine Zeit, daß es Geschaffenes giebt, und von einer Zeit vor der Welt kann nicht die Rede sein: die Zeit wurde erst mit der Welt. — So weit war man entfernt, zwischen dem ewigen Ursprunge der Personen in Gott, welchen Günther — fälschlich meinend, daß er die Sprache der alten Theologie rede — die innere Offenbarung nennt, und der Schöpfung der Welt Zeitmomente zu setzen, daß man die Unmöglichkeit dieser Zeitmomente darthat[1]), und eben dadurch auch Aristoteles widerlegte. Denn dieser wollte die Anfangslosigkeit der Welt daraus beweisen, daß kein Anfang der Zeit denkbar sei; weil jeder Moment, den man als den ersten annähme, einen früheren, jedes Nun ebensowohl ein Vorher als ein Nachher voraussetze. Aristoteles konnte nur deßhalb so reden, weil er von der Zeit oder vielmehr von der Ewigkeit keine richtige Vorstellung hatte. Dem ersten Zeitmoment muß freilich ein Vorher vorausgehen, aber das ist nicht das Vorher der Zeit, sondern der Ewigkeit; wie auch das erste Erschaffene ein Anderes, aber kein anderes Erschaffene, sondern den Unerschaffenen voraussetzt. — Freilich sprechen wir dennoch zuweilen wie von einer vorweltlichen Zeit; aber das ist keine wirkliche, sondern nur eine gedachte oder mögliche Zeit. Wie wir mit unsern Gedanken über die Grenzen des Weltalls hinausgehen, weil es jenseits derselben noch Körper und folglich einen Raum geben

---

[1]) Cum dicimus res non semper fuisse a Deo productas, non intelligimus, quod infinitum tempus praecesserit, in quo Deus ab agendo cessaverit (abstinuerit), et postmodum tempore determinato agere coeperit: sed quod Deus tempus et res simul in esse produxerit, postquam non fuerant. Et sic non restat in divina voluntate considerandum, quod voluerit facere res non tunc, sed postea, quasi tempore jam existente, sed considerandum solum est hoc, quod voluit, quod res et tempus durationis earum inceperit esse, postquam non fuerunt.

S. Thom. In l. 8. Phys. lect. 2. Cf. Summa p. 2. q. 45. a. 1. ad 6. a. 3. ad 1 et 3. q. 66. a. 4. ad 3 et 4.

könnte: so denken wir auch eine Zeit vor der Welt, weil die Welt älter sein könnte, als sie ist[1]. — Doch dies führt uns noch auf eine andere sehr wichtige Betrachtung.

1021. Die eben entwickelte Lehre, welche schon der h. Augustin oft und ausführlich vorträgt, wurde von den Scholastikern allgemein dem aristotelischen Irrthume entgegengesetzt. Aber freilich, um mit Hülfe derselben darzuthun, daß die Welt nicht brauchte ohne Anfang in der Zeit zu sein, mußten sie mit ihr noch eine andere verbinden. Aus dem richtigen Begriff der Zeit folgt nicht nur, daß sie die dem Geschaffenen eigene Dauer ist, sondern auch, daß sie und folglich die Welt einen Anfang haben kann. Möge es sich nun ferner darthun lassen, daß sie auch einen Anfang haben müsse, oder möge dies unbeweisbar sein: immer folgt, daß dieser Anfang und folglich die Schöpfung überhaupt nur möglich ist, wenn es in Gott Freiheit und zwar Wahlfreiheit giebt. Konnte die Welt nicht immer sein, sondern mußte sie und mit ihr die Zeit einen Anfang haben; so war das Wann dieses Anfangs zu bestimmen. Man könnte glauben, daß, weil es vor der Welt keine Zeit gab, auch von keinem solchen Wann die Rede sein könne. Allein dem ist nicht so. Denn dieses Wann wird nicht durch Beziehung auf eine der Welt vorhergehende, sondern durch die Zurückbeziehung der auf den ersten Ursprung folgenden Zeit bestimmt. Es ist ungewiß, ob unter den Schöpfungstagen nicht Zeiträume zu verstehen sind, und noch viel mehr, ob der erste dieser Tage von dem Anfang, in dem Gott Himmel und Erde erschuf, nicht durch einen noch größeren Zeitraum getrennt war. Mögen also immer dem gegenwärtigen Zeitpunkte nicht sechs, sondern hundert und mehr Jahrtausende vorangegangen sein; so ist doch klar, daß ihm, weil die Welt einen Anfang hatte, eine noch längere Zeit vorhergehen konnte; und dasselbe gilt von allen Zeitmomenten, die wir uns in der nie endenden Zukunft denken mögen. In jedwedem hat die Welt ein bestimmtes Alter, und könnte älter sein. Obgleich ihr also keine Zeit vorherging, so konnte und mußte dennoch ein

---

[1]) Deus est prior mundo duratione. Sed ly prius non designat prioritatem temporis sed aeternitatis. Vel dicendum, quod designat aeternitatem temporis imaginati et non realiter existentis; sicut cum dicitur: supra coelum nihil est, ly supra designat locum imaginarium tantum, secundum quod possibile est imaginari, dimensionibus coelestis corporis dimensiones alias supperaddi.
Summa p. 1. q. 46. a. 1. ad 8. Ausführlicher In l. 8. Phys. l. c. Vergl. oben n. 946.

Wann ihres Anfangs bestimmt werden. War dies aber möglich, wenn Gott nicht wählte? — Ist ferner die Meinung, daß die Welt immer sein konnte, gegründet; so mußte Gott in seinem ewigen Rathschlusse jedenfalls dies entscheiden, ob sie anfangen oder immer sein sollte.

Es ist also die Freiheit Gottes, aus welcher, wie wir vernahmen (n. 1016.), der h. Thomas beweist, daß die Welt und mit ihr die Zeit einen Anfang haben konnte. Gott will nichts außer sich mit Nothwendigkeit. Wie er deßhalb frei war, die Welt zu erschaffen oder nicht; so war er auch frei, zu bestimmen, ob sie immer sein oder anfangen sollte. Daß er aber ihren Anfang gewollt habe, wissen wir durch die Offenbarung. Doch können wir nicht nur wider Aristoteles darthun, daß die Welt anfangen konnte, und folglich jene göttliche Bestimmung möglich war, sondern wir sehen auch den Grund ein, weßhalb Gott bestimmen mochte, daß sie nicht immer sei. Wie Gott überhaupt die Welt erschuf, um seine Vollkommenheit zu offenbaren; so erschuf er sie mit einem Anfang in der Zeit, um durch die That es auszusprechen, daß er ihrer nicht bedurfte. Dadurch, daß sie nicht immer war, ist die Welt selbst der thatsächliche Beweis, daß Gott sie erschuf, weil er wollte, und nicht weil er mußte[1]). — In ähnlicher Weise können wir von dem Zeitalter der Welt reden. Die Welt ist in dem Sinne vollkommen, daß sie dem Zwecke, den Gott bestimmte, ohne Fehl entspricht; aber nicht auch in dem Sinne, daß dieser Zweck kein höherer sein konnte. Denn unter Zweck wird hier nicht der Zweck des Schöpfers, der in jedem seiner Werke derselbe ist, seine innere Verherrlichung, sondern der Zweck der Welt, das Gute, das in der Welt selbst ist, die Offenbarung und Mittheilung Gottes an seine Geschöpfe, verstanden[2]). Wie nun dieser äußere Zweck verschiedene Grade zuläßt, also konnten sowohl die Mittel und

[1]) Si quaeritur, quare hoc (— ut res et tempus non semper essent, sed fierent, postquam non fuerant —) voluit, sine dubio dicendum: propter se ipsum. Sicut enim propter se ipsum res fecit, ut in eis suae bonitatis similitudo manifestaretur, ita eas voluit non semper esse, ut sua sufficientia manifestaretur in hoc, quod omnibus aliis non existentibus, ipse in se ipso omnem sufficientiam beatitudinis habuit et virtutis ad rerum productionem. Et hoc quidem dici potest, quantum humana ratio capere potest de divinis, salvo tamen secreto divinae sapientiae, quod a nobis comprehendi non potest. In Phys. l. c.

[2]) Theologie der Vorzeit. Bd. 1. S. 425.

Wege, durch welche, als auch der Zeitlauf, in welchem Gott das Weltall ihm entgegenführt, mannigfaltig bestimmt werden, und die höchste Unabhängigkeit des Schöpfers offenbart sich darin, daß er diese Bestimmung mit aller Freiheit traf.

Wer aber diese Freiheit, die Freiheit zu wählen, in Gott nicht anerkennt, der kann auch den zeitlichen Anfang der Welt nicht anerkennen: er muß behaupten, daß die Welt immer war. Denn damit sie anfinge, mußte das Wann dieses Anfangs bestimmt werden; es konnte aber nur durch die freie Wahl des Schöpfers bestimmt werden. Oder will man etwa in der Natur Gottes auch einen Grund finden, weßhalb die Welt so alt sein mußte, als sie ist, und kein Jahr früher oder später entstehen konnte? Möge also Günther immer nicht bloß den Ursprung der Welt durch Schöpfung, sondern auch ihren zeitlichen Anfang behaupten; gerade ihn trifft der Vorwurf, den er dem h. Thomas macht, diesen Anfang, welchen der Glaube lehrt, in Widerspruch mit seiner Speculation, festgehalten zu haben. Während die Scholastiker mit klarer Einsicht den Grund, weßhalb Aristoteles die Anfangslosigkeit der Welt behauptete, darin nachwiesen, daß er die Freiheit des göttlichen Willens nicht erkannte[1]): hat Günther diesen tieferen Irrthum des Stagiriten zu dem seinigen gemacht; und nicht bemerkt, daß er folgerecht auch das anfangslose Dasein der Welt mit ihm hätte behaupten müssen.

1022. Aber noch mehr. Aristoteles läugnete die Freiheit des göttlichen Wollens deßhalb, weil ihm die Möglichkeit, auch Anderes zu wollen und zu wirken, als er will und wirkt, mit der

---

[1]) Wir haben oben den h. Thomas vernommen, hören wir jetzt auch Suarez: Ita Aristotelem de divina voluntate sensisse (daß er nämlich die Welt nicht mit freier Wahl gewollt), ex duobus ejus principiis constat. Primum est, Deum agere intelligendo et volendo: ex l. 1. Methaph. c. 2. et l. 12. c. 9 et l. 2. Phys. c. 8 et 9 et l. 7. Ethic. c. 4. Secundum est, Deum agere ad extra ex necessitate naturae: in hoc enim fundat suam positionem de mundi aeternitate. Phys. l. 8. c. 1 et 6. Metaph. Disp. 30. sect. 16. Auch Suarez findet also die Quelle des Irrthums darin, daß Aristoteles die Freiheit Gottes läugnete. Man bemerke aber, daß die Nothwendigkeit der Natur, wovon er redet, nicht etwa jene Nothwendigkeit ist, der Günther oft gedenkt, die Nothwendigkeit nämlich der vernunftlosen Natur, sondern eben jene aus dem Wesen Gottes entspringende Nöthigung, die auch Günther behauptet. Deßhalb schickte ja Suarez den ersten Satz voraus; Deum agere intelligendo et volendo, und Aristoteles erklärt sich darüber a. a. O. sehr bestimmt.

Unwandelbarkeit Gottes zu streiten schien[1]). Die Scholastiker also waren bemüht, auch diese Schwierigkeit zu lösen, nachweisend, daß Gott, welchen Beschluß er immer in Beziehung auf die Welt fassen mochte, deßhalb keiner Veränderung unterliegen mußte[2]). Günther aber hat auch diese Wahrheit, derentwegen Aristoteles die Freiheit Gottes aufgab, wenigstens nicht in ihrer Reinheit festzuhalten gewußt, und seinen pantheistischen Gegnern zugleich mit der Weltnothwendigkeit auch eine gewisse Veränderlichkeit Gottes eingeräumt. Denn ihm zufolge ist Gott in der Schöpfung „sich selber von einer Seite her offenbar geworden, die in der primären Manifestation, als Verwirklichung des Absoluten zur Gottheit, noch nicht hervorgetreten war[3]). Er giebt zu, „daß die Creation als That Gottes, den Inhalt seines absoluten Wissens vermehrt habe, indem er dadurch sich erst als den Allmächtigen erfahren und verwirklicht habe[4])." Und eben dies ist jene Rückwirkung, welche „die Creation als Offenbarung ad extra auf die Offenbarung ad intra" haben soll (n. 507.).

Wenn also Günther oben das Wollen der Welt als einen zweiten Willensact von jenem, durch den Gott sich selbst will, unterschied; so behauptet er hier eine Wirkung dieses Wollens in Gott selbst, die ohne Weltschöpfung in ihm nicht sein würde. Es ist nun freilich klar, daß Gott, wenn er nicht geschaffen hätte, auch nicht das Bewußtsein, daß er geschaffen, haben würde; wie er auch jetzt nicht das Bewußtsein hat, die Welt nicht gewollt zu haben. Aber nach Günther ist dies Wissen Gottes um seine schöpferische Thätigkeit eine Erfahrung seiner Allmacht, die er auch eine Potenzirung des göttlichen Bewußtseins nennt[5]), ja ohne die Welt, heißt es endlich, würde das Wissen Gottes von seiner Allmacht und Herrschaft leer und ohne alle Bedeutung sein[6]). — Möge also Günther immerhin im Gegensatz zur pantheistischen Lehre sa=

---

[1]) Siehe die von Suarez oben angeführten Stellen der Physic. und Metaph. l. 12. (al. 11.) c. 6.

[2]) Oben n. 504. und Theol. der Vorz. Bd. 1. S. 291. ff. 335. ff.

[3]) Lydia 1850. S. 26. Vergl. Lydia 1851. S. 168. Eur. u. Her. S. 512.

[4]) Vorsch. Bd. 2. S. 326.

[5]) Vorsch. Bd. 2. S. 328.

[6]) Ohne geschaffene Welt wüßten wir so wenig von der Allmacht, wie von der Allherrschaft Gottes zu reden; das Wissen Gottes aber von Beiden müßten wir uns so leer vorstellen, daß es wahrlich sich nicht der Mühe lohnte, von jener Herrschaft ohne Land und Leute, von jenem Titel ohne Mittel viel Aufhebens zu machen. Vorsch. Bd. 2. S. 139.

gen, daß Gott zu seiner Selbsterkenntniß der Schöpfung nicht bedarf, daß er unabhängig von derselben in sich vollendet und selig ist[1]); so läßt sich doch nicht läugnen, daß er nichtsdestoweniger die Erschaffung der Welt als eine fernere Entwicklung Gottes, als Steigerung seines Lebens und Vervollkommnung seines Wissens bezeichnet: weßhalb er denn auch auf das Schärfste behauptet, „daß der Willensact, kraft dessen das absolute Sein das andere, relative Sein als Realprincip setzt, in Bezug auf das Absolute ein Werden zu nennen ist“[2]).

Nun setzt er freilich hinzu, daß deßhalb das relative Sein kein an dem absoluten gewordenes ist, (— als wenn nämlich jenes Werden Gott zur Welt gemacht hätte —) und antwortet auf die Einrede Fichte's, daß er durch seine Schöpfungslehre „eine Veränderung in Gott hineintrage“, durch die Frage: „ob es etwa als keine Veränderung, die in das Wesen Gottes eingreife, anzusehen sei, wenn sein Urgrund, ursprünglich eine Einheit, in die Vielheit der Monaden eingehe und in ihr sogar untergehe; wenn das Lichtprincip in Gott sein Licht und hiemit alles Denken aus den Monaden herausziehe, um sie als gedankenlose Realprinzipe zu entlassen“[3]). Aber dadurch wird wohl dargethan, daß die Veränderung, welche er durch die Weltschöpfung in Gott eintreten läßt, nicht jene der pantheistischen Systeme, aber nicht, daß sie, wie er behauptet, nur eine vermeintliche ist. Wenn Gott durch die Erschaffung der Welt sich „von einer Seite her, die in der primären Manifestation noch nicht hervorgetreten war, offenbar“, wenn durch sie „sein Wissen vermehrt, sein Bewußtsein gesteiget wird“; so geht auch durch die Schöpfung in ihm keine vermeintliche, sondern eine sehr wahre und wirkliche Veränderung vor.

1023. Günther's Vertheidiger sagt, man möge ihm nachweisen, daß hiemit ein zeitliches Nacheinander in Gott, den Ewigen, eingeführt werde[4]). Wir jedoch möchten wissen, was er, um dieses Nacheinander fern zu halten, vorbringen könne, wenn nicht, daß das schöpferische Wollen nicht in Gott dem Wollenden, sondern in der werdenden Welt Zeitmomente setze? Dies ist aber wiederum die wurmstichige Distinction und theologische Taschenspielerei, deren Günther nicht bedürfen soll. Richtiger hätte man ge-

---

[1]) Eur. und Her. S. 516. Vorschule Bd. 1. S. 110. Letzt. Symb. S. 141. [2]) Eur. und Her. S. 502. [3]) Eur. und Her. S. 511. 512. [4]) Günther und Clemens. I. S. 210.

sagt, daß sie zur Rechtfertigung Günther's nicht hinreiche. In der That beruft sich Günther auf die Verschiedenheit, die zwischen dem absoluten Werden, das er im Leben Gottes annehme, und dem Werden im Leben der Welt bestehe. Und worin soll diese Verschiedenheit hervortreten? Darin, daß das letztere Werden ein zeitliches Nacheinander, das erstere aber nur das Verhältniß des Grundes und Begründeten, der Voraussetzung und der Folge einschließt. So wie der Sohn den Vater, und der h. Geist Vater und Sohn voraussetzen, und dennoch die göttlichen Personen gleich ewig sind; also hat auch der Schöpfungsact als das zweite Moment im Leben Gottes die innere Offenbarung zur Voraussetzung, ohne daß er von ihr durch Zeitmomente getrennt sei[1]). — Aber wenn dadurch das zeitliche Nacheinander vom göttlichen Leben ausgeschlossen wird, so bleibt immer bestehen, daß die Erschaffung der Welt ein Moment im Leben Gottes sein soll, durch das dieses Leben erhöht und vervollkommnet werde. Insofern also wird eine wahre Veränderung behauptet, als nach dieser Lehre Gott durch das Wollen der Welt von Ewigkeit ein Anderer ist, als er sein würde, wenn er die Welt nicht gewollt hätte. Was aber vom Wollen, wodurch die Welt in's Dasein tritt, gesagt wird, das muß folgerecht von allem Wirken, wodurch Gott die geschaffene Welt ihrem Endziel entgegenführt, gesagt, und also jene verändernde Rückwirkung auf alles, was außer Gott durch Gott geschieht, ausgedehnt werden. — Somit würden den Ereignissen, die im zeitlichen Leben der Welt aufeinander folgen, in Gottes ewigem Leben ebenso viele Erfahrungen seiner Allmacht und Allherrschaft (und warum nicht auch seiner Güte, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit?) entsprechen.

Wie werden wir uns dahingegen über das Wirken Gottes außer ihm der Lehre der Vorzeit gemäß aussprechen? So noth=

---

[1]) Die etwas dunkle Stelle, in welcher dieser Gedanke liegt, lautet: „Es läßt sich daher mit wissenschaftlichem Ernste ohne alle Frivolität von den zwei Offenbarungen als den zwei Momenten in dem Einen Leben Gottes eben so gut sagen: es gibt zwischen ihnen kein Prius und Posterius, sondern die Offenbarung ad extra sei von Ewigkeit auf die Offenbarung ad intra gefolgt: wie sich von den drei Personen als Momenten der persönlichen Gottheit mit dem Symbolum sagen läßt, es gebe zwischen ihnen kein Prius und Posterius, sondern alle drei seien von gleicher Ewigkeit, indem der Sohn ebenso ewig vom Vater, wie der Geist gleich ewig vom Sohne und Vater, ausgegangen sei."
Eur. und Her. S. 513.

wendig und ewig in Gott der Gedanke der Welt ist, so nothwendig und ewig ist in ihm auch der Beschluß über das Dasein, die Beschaffenheit und alle Schicksale der Welt. Möge es aber der Beschluß sein, daß die Welt werde, oder daß sie nicht werde, daß sie diese oder jene Beschaffenheit, solche oder andere Schicksale habe; es ist immer ein Wollen von gleicher Vollkommenheit und mit derselben unendlichen Seligkeit verbunden, weil es das göttliche Wesen selbst zum letzten Zweck und daher zum eigentlichen Gegenstand hat. Wenn man entgegnet, daß doch immer Gott, wenn er nicht schaffe, der beseligenden Erfahrung seiner Macht entbehre; so könnten wir erwiedern, daß er nach solcher Lehre auch jetzt, da er schafft, des seligen Bewußtseins, daß er alles in allem und außer ihm nichts sei, entbehren müßte. Weßhalb also büßt er durch die Schöpfung dieses Bewußtsein seiner Unabhängigkeit nicht ein? Weil zwar alles, was ist, von ihm, er aber von keinem irgend etwas empfängt, und deßhalb alle Dinge für ihn sind, als wären sie nicht. Ebenso würde aber auch der Beschluß, nicht zu schaffen, von dem Bewußtsein begleitet sein, daß die Dinge, die sein können, nur darum nicht werden, weil er nicht will: und dies Bewußtsein, ist es nicht das Bewußtsein der schöpferischen Macht? — Ebenso verhält es sich mit der Verschiedenheit dessen, was Gott in der Welt will und wirkt. Selbst das Wollen des geschaffenen Geistes kann bei großer Verschiedenheit des Gegenstandes von gleicher Vollkommenheit sein. Weil nämlich ein Geist, der mit Gott in vollkommner Liebe vereinigt ist, alles, was er will oder nicht will, Gottes wegen will oder nicht will; so hängt auch die Heiligkeit seines Wollens und die Seligkeit, die ihm aus demselben entspringt, einzig von der Größe der Liebe ab, mit der er Gott umfängt. Um wie viel mehr muß dies in Gott selbst der Fall sein!

1024. Aber eigentlich haben wir in dieser ganzen Antwort uns der Rede- und Denkweise der Gegner anbequemt. Um mit Genauigkeit und ohne anthropomorphistische Vorstellungen zu reden, müssen wir nicht sowohl sagen, daß in Gott der Beschluß nicht zu schaffen, ein ebenso vollkommnes Wollen sein würde, als es der Beschluß zu schaffen ist; als handle es sich nämlich um zwei zwar gleich vollkommne, aber übrigens doch auch in sich selbst verschiedene Willensacte; sondern wir müssen vielmehr sagen, daß das göttliche Wollen, ob es Schaffen oder Nichtschaffen, Ursache dieser oder jener Wirkungen in der Welt sei, in sich betrachtet kein anderes, und alle Verschiedenheit immer nur in den Wirkungen ist.

Es handelt sich also nicht um mehrere gleich vollkommne, aber in sich doch unterschiedene Willensacte, sondern um einen und denselben Willensact, der das Verhalten Gottes gegenüber dem Bedingten, das außer ihm sein kann, oder vielmehr das Verhalten dieses Bedingten zu Gott bestimmt, aber welcher Art immer die Bestimmung sein möge, deßhalb in sich, d. i. seiner Beschaffenheit nach kein anderer sein muß. Das Wirken Gottes nach außen ist also keineswegs mit einer Rückwirkung auf sein inneres Leben verbunden, und hat für ihn als solches, d. h. insofern wir es von seiner inneren Lebensthätigkeit unterscheiden, keine andere Folge, als daß zwischen Gott und der geschaffenen Welt Verhältnisse entstehen. Diese Verhältnisse setzen in den Geschöpfen ein reales Werden voraus; in Gott aber nur dies, daß er ihre Ursache ist, und keineswegs, daß auch in ihm dadurch irgend etwas Reales werde. Diese Wahrheit erkennen wir aus eben jener Vollkommenheit, in welcher der h. Thomas den Grund der Schöpfermacht fand. Gott will und wirkt nicht, wie wir, durch eine Kraft, die nicht sein ganzes Wesen wäre; denn in ihm kann es keinen reellen Unterschied zwischen Wesenheit und Vermögen oder Kräfte geben; noch viel weniger aber darf sein Wollen und Wirken als eine Aeußerung, die als solche von der Kraft, aus der sie hervorginge, verschieden wäre, gedacht werden. Sein Wille und sein Wollen sind seine Wesenheit: was er wirkt, wirkt er unmittelbar durch diese. So wenig es also in Gottes Wesenheit — wir sagen nicht: in der Zeit, sondern auch nur in der Ewigkeit — ein Werden geben, und so wenig seine Wesenheit von Ewigkeit eine andere Beschaffenheit haben kann, als sie hat; so wenig kann das Wollen und Wirken Gottes, das die Welt hervorbringt, in ihm werden, und in sich anders beschaffen sein, je nachdem es außer sich anderes hervorbringt.

1025. Der letzte Grund der irrthümlichen Ansicht Günther's liegt also darin, daß er in Gott, wenngleich ein ewiges, dennoch ein wahres Werden setzt. Zwar sagt auch er, daß Gott, weil er durch sich ist, auch durch sich erscheint; aber er schließt damit nur die Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, aus, und versteht unter dem Erscheinen ein ewiges sich *Offenbarwerden*. Ebenso läßt er die Allmacht in Thätigkeit treten, sich *verwirklichen*, und weiß deßhalb auch von einer *Erfahrung* derselben zu reden. Aber wenn Gott durch sich ist, so *wird* er sich nicht, sondern *ist* sich durch sich offenbar, und *tritt nicht in Thätig*-

keit, auch nicht von Ewigkeit, sondern ist seinem Wesen nach Thätigkeit. Zwar beruft sich Günther auch hier auf die Lehre von der h. Dreifaltigkeit, der zufolge es, wie wir oben selbst bemerkten, insofern ein wahres Werden in Gott giebt, als es ein wahrhaftiges Hervorgehen der Personen giebt. Aber wenn man sich auf ein Geheimniß des Glaubens beruft, so muß man dasselbe auch nehmen, wie es die Offenbarung giebt, und nicht fremdartige philosophische Meinungen in dasselbe eindrängen. Dies thut aber Günther, erstlich, indem er durch das Hervorgehen der Personen die göttliche Wesenheit, welche er vor demselben als unentwickeltes Sein betrachtet, sich verwirklichen und bestimmen läßt; er thut es ferner, indem er ein reales Verhältniß des Ursprungs, das nur zwischen den Personen besteht, zwischen dem Wesen und dem Wirken Gottes nach außen annimmt, und überdies auch durch dieses noch die Wesenheit sich vervollkommnen läßt. Denn wenn der Glaube lehrt, daß die Personen aus den Personen hervorgehen; so läugnet er ebenso bestimmt, daß deßhalb in der Wesenheit irgend ein Werden, eine Entwicklung stattfindet: und wenn er jenes Verhältniß des Ursprungs als ein reales, und darum auch den Unterschied der Personen als einen realen behauptet; so entscheidet er zugleich, daß es außer diesem Unterschied keinen andern in Gott giebt, und folglich der Schöpfungsact nicht als ein zweites Moment, oder als ein Ergänzungsact im Leben Gottes, nicht als eine Offenbarung seines Wesens (vor ihm selbst), als eine Potenzirung seines Bewußtseins u. s. w. gedacht werden kann.

Nun wird man zwar entgegnen, daß es unbegreiflich sei, wie das Wollen Gottes, möge es ein Beschluß sein, daß die Welt werde, oder daß sie nicht werde, in sich nicht verschieden sei, und ebenso bei aller Mannigfaltigkeit der Wirkungen außer ihm ohne Veränderung bleibe. Aber wir wiederholen, was wir bereits ausführlicher erkärt haben[1]), daß dies keine Unbegreiflichkeit ist, welche uns jene Lehre zweifelhaft machen könnte. Wie wir aus der Beschaffenheit der Weltdinge mit aller Gewißheit erkennen, daß sie nicht anders, als durch Schöpfung aus nichts entstanden sein können; so nöthigt uns auch die Betrachtung des Schöpfers, der alles, was er ist, durch sich ist, zu behaupten, daß die Erschaffung der Welt in ihm nichts wirken noch erzeugen kann. Wenn wir nun deßhalb uns sein Wollen in jener Freiheit und Unabhängigkeit als

[1]) Theologie der Vorzeit. Bd. 1. S. 335 ff.

ein in sich selbst unwandelbares denken müssen; so mag es immer unsere Fassungskraft übersteigen, wie ein also Wollender Ursache der Welt und Lenker ihrer Schicksale sein könne, einen Widerspruch jedoch kann man darin nicht nachweisen. Darin aber besteht die Verschiedenheit der pantheistischen Speculation von der theistischen, daß jene, von ebenso dunklen als unerweislichen Annahmen über das göttliche Sein beginnend, in offenen Widersprüchen endet, diese aber von sicheren Erkenntnissen der endlichen Dinge ausgehend, immer höhere Aufschlüsse gewinnt, bis sie vor dem Unbegreiflichen steht, nicht irre werdend, daß Der, welchen sie als den ewigen und unwandelbaren Urheber aller Dinge erkennt, in seinem Sein und Wirken über unser Denken erhaben sei.

VI.

Verschiedenheit Gottes von der Welt.

1026. Nicht bloß Günther, sondern die meisten Gegner, welche die Philosophie der Vorzeit in unsern Tagen gefunden hat, werfen derselben vor, den pantheistischen Irrthum nicht nur nicht überwältigt, sondern auch sowohl durch ihre Grundsätze als in manchen einzelnen Lehrpunkten begünstigt zu haben. Wenn wir deßhalb in allen unsern Untersuchungen auf diese Anklage besondere Rücksicht nahmen; so möchte es auch angemessen sein, am Schlusse derselben noch einmal auf sie unsere Aufmerksamkeit zu richten: sei es, um durch Zurückweisung auf schon erörterte Punkte zu zeigen, in wie großem Gegensatz die scholastische Philosophie zu der modernen pantheistischen stehe, sei es, um auf einige noch nicht behandelte Vorwürfe zu antworten.

Wie es irrige Meinungen giebt, die mit der pantheistischen Weltansicht mehr oder weniger zusammenhangen; so giebt es auch gewisse wahre Lehren sowohl über die Welt als über Gott, die mit derselben unverträglich sind. Zu diesen gehört zunächst jene, welche die S u b s t a n z i a l i t ä t d e s E n d l i c h e n behauptet: denn der Grundgedanke alles und jedes Pantheismus ist, daß die endlichen Dinge als solche nur die mannigfaltige Erscheinung oder Darstellung der einen unendlichen Substanz seien. Nun ist es aber eine der Wahrheiten, welche in der Philosophie der Scholastik ganz besonders hervortreten, daß die Dinge bei all ihrer Endlichkeit

dennoch wahre Substanzen sind, daß sie ein Sein für sich und in ihm den Grund eigener Thätigkeit haben. Von dieser Wahrheit geht ihre Erkenntnißlehre aus (n. 57. 91 ff.), auf ihr ruht der ihre ganze Speculation durchdringende Realismus (n. 163. 178. 425), sie ist entscheidend für die richtige Auffassung der Zeit und des Raumes (n. 345. 361). Wenn aber diese Wahrheit ferner durch die sorgfältige Erörterung des Begriffes Substanz gestützt wurde (n. 587 ff.); so muß die gesammte Lehre vom Wesen und der Wirksamkeit der Naturdinge als eine fortgesetzte Begründung derselben angesehen werden. Denn was ist die substanziale Form, deren Dasein man verfocht, wenn nicht der Grund des beharrlichen Seins in dem Dinge; und was trat durch die ganze Abhandlung über die Wirksamkeit der Naturwesen mehr in's Licht, als daß ihre Selbst- und Zweckthätigkeit jenen Grund des eigenen Seins voraussetzt?

1027. Nun bemerkt zwar Günther, daß der Pantheismus sehr wohl mit der Annahme von Individualitäten bestehen könne, und erst dadurch unmöglich werde, daß man die Verschiedenheit des Naturlebens vom Leben des Geistes nachweise. Aber diese Bemerkung geht von jener seiner Meinung aus, daß es allerdings eine allgemeine Substanz, die in vielen Individuen da sei, geben könne, und in der Natur wirklich gebe, der Irrthum der Pantheisten aber darin liege, sich die absolute Substanz, Gott, in einem solchen Verhältnisse zu den Weltwesen zu denken[1]). Er also dringt mit aller Kraft darauf, daß der Geist durch sein Selbstbewußtsein gewiß ist, nicht Erscheinung eines Andern zu sein, sondern sein eigenes Sein zu haben, um daraus zu folgern, daß der Geist keine der Individualitäten sei, in welchen die Natursubstanz sich besondere. Steht dieses fest, so können auch die Geister und Naturwesen nicht mehr als Erscheinungen auf Gott, als den einen substanziellen Grund, zurückgeführt werden.

Wir müssen hier also zweierlei unterscheiden: das erste ist, was Günther dem Pantheismus gegenüber einräumt, die Naturwesen seien Individuen, aber deßhalb nicht Substanzen; das andere, was er dem Pantheismus entgegenstellt, der Geist sei nicht bloß Individuum, sondern Substanz, und zwar eine von der Natur wesentlich verschiedene Substanz. Was nun dies letztere betrifft, so haben wir schon in der Erkenntnißlehre gesehen, daß die alte

[1]) Peregrin's G. S. 131.

Philosophie ebensowohl als Günther aus dem Selbstbewußtsein des Geistes sein substanziales Sein und die Freiheit dieses Seins von der Materie darthat, und in der Gewißheit der intellectuellen Erkenntniß für dieselbe Wahrheit eine Bürgschaft fand (n. 105. ff.). Nachdem wir aber nun auch die Seelenlehre der Vorzeit näher betrachtet haben, glauben wir mit Zuversicht behaupten zu können, daß in derselben die wesentliche Verschiedenheit des Geistes von der Natur aus der Beschaffenheit des Erkennens und Wollens gründlicher und allseitiger, als in der Güntherischen Philosophie bewiesen wurde. Hätte nun etwa diese dadurch einen Vorzug, daß sie in den Naturwesen nur Individuen, nicht Substanzen anerkennt? Es ist nicht zu läugnen, daß die vollkommne Besiegung des Irrthums oftmals von der Anerkennung einer Wahrheit, die er in sich schließt, bedingt ist. Allein die Lehre von der allgemeinen Natursubstanz, die sich in Individuen als Erscheinungen besondere, ist keine Wahrheit, sondern eine nicht bloß willkürliche, sondern widersinnige Voraussetzung. Dürfen wir hoffen, dieses (am Schlusse der siebenten Abhandlung) außer Zweifel gesetzt zu haben; so muß man auch einen großen Vorzug der alten und gewöhnlichen Lehre darin sehen, daß ihr zufolge nicht bloß nicht der Geist, sondern auch kein Naturwesen als Besonderung eines allgemeinen Prinzips betrachtet werden könne. Und man hat nicht zu fürchten, daß der wesentliche Unterschied des Geistes vom Naturwesen, wenn dieses für eine Substanz erklärt wird, wiederum in Gefahr komme. Denn jenes Getheiltsein und jenes Aufgehen in den Erscheinungen, wodurch sich nach Günther das Naturprinzip vom Geiste unterscheidet, findet sich auch in den Einzelwesen der Natur, und bildet, wie wir gesehen haben, auch nach der alten Lehre jene Materialität, welche sie des höhern Bewußtseins unfähig macht (n. 798. ff.).

1028. Beugte demzufolge die Vorzeit durch die Sätze, welche sie in der Natur- und Menschenlehre aufstellte, dem Pantheismus vor; so ist dies nicht weniger und noch viel augenscheinlicher in der Gotteslehre der Fall. Der Monismus geht vom Absoluten aus, und macht somit Gott zum ersten und nächsten Gegenstand des philosophischen Erkennens. Die christliche Vorzeit behauptete, daß nicht Gott, sondern das Endliche unseres Erkennens, auch des speculativen, Anfang ist, und sie begründete diese ihre Ansicht sowohl aus der thatsächlichen Beschaffenheit unseres Denkens, als aus der Natur des Menschen und jedes geschaffenen Geistes. — Unter den Anhängern der Alleinslehre ist es Hegel eigenthümlich,

nicht von der Anschauung des Absoluten, sondern vom Begriffe des abstracten Allgemeinen, dem bestimmungslosen Sein, anzuheben; aber dies abstracte Allgemeine ist dennoch bei ihm nichts anders, als Schellings „unentwickelter Gott“: denn es soll sich ja mit eigener Macht die Bestimmungen geben, aus sich selbst das All gebärend. Wenn nun die Scholastik ebenfalls den allgemeinsten Begriff als den ersten bezeichnet: so hat sie deßhalb weder Anfang (Ausgangspunkt), noch Fortgang (Methode) mit Hegel gemein. Denn das, wovon sie ausgeht, ist das concrete Einzelne, und nichts anders behauptet sie, als daß unser Denken desselben von dem, was es mit allem gemein hat, dem Sein beginnt. Darum ist sie auch weit entfernt, diesem Begriff durch dialektische Bewegung aus ihm selbst Bestimmungen geben zu wollen: sie lehrt in der That, was Hegel ihr vorwirft, daß jener Begriff leer bleiben würde, wenn er nicht von außen erfüllt würde. Es sind also in diesen zwei Philosophien die Grundsätze über das Verhältniß unsers Denkens und des Werdens der Dinge sich schnurstracks entgegengesetzt. Der Alleinslehre zufolge gehen die Dinge aus ihrem Grund, wie unser Denken aus seinem Anfange hervor: denn jener Grund ist wie dieser Anfang das Unbestimmte, Unentwickelte. Nach der alten Philosophie steht unser Denken im umgekehrten Verhältnisse zum Ursprunge der Dinge. Was in unserm Denken das Letzte ist, das ist in der Ordnung des Seins das Erste: die höchste Bestimmtheit und die lautere Wirklichkeit, in der keine Entwicklung war, noch ist, noch sein kann.

Diese Wahrheit, welche den Ansichten der Vorzeit über die Methode zu Grunde liegt, fand, wie wir nun gesehen haben, in der Gotteslehre ihre Begründung. Sie ruht auf dem Satz, der, sollte man sagen, niemand dunkel oder zweifelhaft sein kann: Das Erste von allem ist nicht, was sein kann, sondern was ist. Daraus folgt aber nicht bloß, wie Günther meinte, daß Gott vor, d. i. unabhängig von der Welt in sich verwirklicht sein muß, sondern auch, daß es in Gott keine Verwirklichung, auch keine ewige geben kann. Auch in Gott selbst muß als das Erste die Wirklichkeit und Bestimmtheit gedacht werden. Es ist diese Erkenntniß, zu welcher die Vorzeit auf den verschiedenen Wegen, auf welchen sie vom Endlichen und Vergänglichen zum Ewigen und Unendlichen emporstieg, gelangte. Wie sie also von den Geschöpfen, dem Naturdinge sowohl, als dem Geiste nachwies, daß sie nicht bloße Erscheinungen eines Andern, sondern Substanzen seien; so wies sie von Gott nach, daß

er ein Sein hat, in dem es keine Erscheinung, insofern nämlich die Erscheinung von dem Sein als ein Erzeugniß verschieden ist, geben kann. Dadurch also wird wiederum der Grundgedanke der pantheistischen Speculation ferngehalten.

1029. Es muß befremden, daß Günther dies nicht nur nicht anerkennt, sondern der Vorzeit sogar einen Vorwurf daraus macht, mit Aristoteles Gott für reine Wirklichkeit, die kein Vermögen zur Voraussetzung hat, erklärt zu haben. Er nämlich setzt in Gott ein ewiges Werden, durch das er sich selbst bestimme und verwirkliche, und folglich als das (nicht zwar zeitlich, aber) ontologisch Erste ein Unentwickeltes, ein Vermögen. Hat er etwa dadurch seine Speculation der pantheistischen Philosophie schärfer entgegengestellt? Bei Ritter liest man: „Schelling betrachtet Gott als ein lebendiges Wesen, welches im Prozeß der sittlichen Geister sich selbst offenbart; er unterscheidet den unentwickelten Gott von dem entwickelten, sein Vermögen von der Wirklichkeit. Wenn wir Bedenken hegen möchten, einer solchen Ansicht beizustimmen, welche Gott zu verweltlichen und seinen Begriff auf den Begriff der allgemeinen Weltkraft zurückzubringen scheint; so werden wir nur daran erinnert, daß alle diese Prozesse, durch welche das Leben Gottes hindurchgehen soll, nicht als ein zeitliches Werden, sondern als ein ewiges Leben gedacht werden müßten[1].“ Und daß Schelling nicht der erste gewesen, der das τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ als die unentwickelte Natur Gottes von seiner Wirklichkeit unterschieden, beweist Rixner unter andern durch folgende Stelle Jakob Böhmes: „Wenn ich dir die Geburt Gottes aus sich selbst begreiflich machen soll, so muß ich wohl auf eine teuflische (d. i. gotteslästerliche) Weise reden, als ob das ewige Licht aus der Finsterniß sich angezündet, als ob die Gottheit einen Anfang hätte (d. h. ich muß von dem, was zugleich ist, nämlich von Gottes Selbstgeburt aus deren ewigem Grunde, Urgrunde oder Abgrunde, als von einer successiven reden); denn ich kann dich anders und näher nicht unterrichten, daß du es verstehest. — Aber in Gott ist eben kein Erstes noch Letztes der Geburt und Entwicklung; doch muß ich Eins nach dem Andern setzen, sonst verstehst du es nimmermehr. — Wäre kein ungeborner nie ganz auszugebärender Grund des Seins in Gott, so wäre kein Gott, keine Weltschöpfung und kein Leben[2].“

---

[1]) Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant. S. 84.

[2]) Aurora. Cap. 23. Bei Rixner Geschichte der Philosophie. Bd. 3. §. 167.

Wir wollen nun nicht, — Gleiches mit Gleichem vergeltend — die günther'sche Lehre ganz oder halbpantheistisch nennen, weil auch sie in Gott als tiefsten Grund ein unbestimmtes Sein und eine ewige Verwirklichung und Entwicklung setzt; — denn bei Günther geht diese Entwicklung nicht durch die Weltwerdung vor, sondern Gott ist in sich selbst durch den Prozeß des ewigen Werdens verwirklicht, bevor er seinen Gedanken von der Welt verwirklicht und dadurch das zeitliche Werden setzt. Aber wir erneuern unsere Frage: Hat Günther durch die Theorie der Selbstverwirklichung Gottes, die er der Vorzeit entgegenstellt, von der pantheistischen Gotteslehre sich weiter, als diese entfernt? Freilich kommt es nicht darauf an, ob irgend eine Ansicht uns zur Widerlegung des Pantheismus dienlicher, sondern ob sie wahr ist: aber eben deßhalb haben wir uns auch bemüht, zu beweisen, daß in Gott kein unbestimmtes Sein als Voraussetzung, auch nicht als ewig aufgehobene Voraussetzung angenommen werden darf. Auch hier also hat Günther seinen Gegnern eingeräumt, was nicht einzuräumen war. Die Vorzeit hingegen vertheidigte nicht bloß in jener Wahrheit einen Lehrsatz, mit dem die pantheistische Weltansicht nicht bestehen kann, sondern benutzte denselben auch zur ausdrücklichen Widerlegung dieses Irrthums. Wir haben, von der sogenannten Weltsubstanz redend, den h. Thomas nicht bloß mit Aristoteles und Plato die Alleinslehre der Eleaten bestreiten, sondern auch wider Dinanto darthun hören, daß die göttliche Wesenheit nicht zum Subjecte der Weltwesen, und wider Almarich, daß sie ebensowenig als das bestimmende oder formale Sein der Dinge gedacht werden kann. Der in dieser Widerlegung vorherrschende Gedanke war aber jener, daß das göttliche Sein kein entwickeltes ist, und seine Reinheit nicht in der Unbestimmtheit, sondern in der lauteren Wirklichkeit, also in der höchsten Bestimmtheit besteht. Eben dadurch wurde ferner gezeigt, daß Gott nicht als allgemeine Form oder Seele mit der Welt ein Ganzes bilden könne, sondern in höchster Freiheit allen Wesen, die sind, ihr Dasein gebe und erhalte, sie durch ihr Wirken vervollkommne, sie leite und regiere, ohne mit ihnen vermischt zu werden. War hiermit der Pantheismus unter den verschiedenen Formen, die er in alter und mittlerer Zeit angenommen hatte, bekämpft; so haben wir, die Gedanken des h. Thomas entwickelnd, gezeigt, daß sie auch dem Pantheismus der hegelschen Schule gegenüber alle ihre Kraft behalten (n. 764. ff.).

1030. Eine Schöpfungslehre, in welcher der wahre Begriff des Schaffens festgehalten wird, ist nicht bloß mit dem pantheistischen Irrthume unvereinbar, sondern stellt die ihm gerade entgegengesetzte Wahrheit fest. Denn jener Begriff fordert zweierlei: erstlich, daß, was neu entsteht, nicht bloß Erscheinung eines Andern, sondern in und für sich, wenn auch nicht durch sich bestehendes Sein und Wesen sei; zweitens, daß es aus keiner andern Substanz, sondern wahrhaft aus nichts hervorgebracht werde. Was aber also entsteht, und ein Sein für sich hat, das kann unmöglich Erscheinung oder Besonderung dessen, der es hervorbringt, es muß von ihm dem Wesen nach verschieden sein. Weil also die Philosophie der Vorzeit mit allem Nachdruck und aller Umsicht die Substanzialität des Endlichen behauptete, die Entstehung desselben aus nichts aber sowohl auf das Schärfste bestimmte, als auch aus der Natur der endlichen Wesen und den Vollkommenheiten Gottes begründete: so läßt sich nicht läugnen, daß sie auch auf diesem Wege den Irrthum, welchen sie begünstigt haben soll, vernichtete. Weit entfernt, durch die bald schwankenden, bald verkehrten Ansichten des Aristoteles sich beirren zu lassen, trat sie ihm hier mit aller Entschiedenheit entgegen, und nicht sie, sondern ihren Ankläger trifft der Vorwurf, durch Festhalten an einem Irrthum des Griechen sich mit sich selbst in Widerspruch gesetzt zu haben. Günther behauptet wahre Schöpfung und einen zeitlichen Anfang der Welt: aber weder dieser noch jene ist möglich, wenn es in Gott keine Macht zu wählen giebt.

1031. Zu allem dem kommt, daß die Scholastiker bei mancher Gelegenheit die wesentliche Verschiedenheit Gottes und der Welt mit aller Schärfe und Bestimmtheit behaupten. Daß aber dies bei ihnen ebensowohl die Sprache der Wissenschaft, als jene des Glaubens ist; ergiebt sich nicht nur aus Allem, was wir so eben in Erinnerung gebracht haben, sondern auch aus jenen Behauptungen selbst: denn sie stehen mit wissenschaftlichen Erörterungen in Verbindung, und sind meistens das Ergebniß derselben. Von der Erkennbarkeit Gottes handelnd stellt der h. Thomas die Frage, inwieweit wir Gott in diesem Leben durch die bloße Vernunft erkennen, und giebt, sie beantwortend, außer der Erschaffung gerade die Verschiedenheit Gottes von der Welt als den hauptsächlichen Gegenstand jenes vernünftigen Erkennens an. Wir erkennen, sagt er, nicht nur das Verhältniß Gottes zu den Dingen, daß er nämlich ihrer aller Ursache ist, sondern auch die Verschiedenheit des Geschaffenen von ihm, daß er nämlich nichts von dem

ist, was er verursacht; doch sehen wir zugleich ein, daß von ihm, was die Geschöpfe sind, nicht geläugnet wird, als wenn er dessen ermangelte, sondern weil er es in erhabenerer Weise besitzt[1]). —

Eben diese Punkte werden nun aber noch bei mancher Gelegenheit näher bestimmt. So spricht sich der h. Lehrer über die Verschiedenheit Gottes von dem, was er außer sich hervorbringt, im Gegensatz zu dem Verhältniß aus, das zwischen seinem innern Wirken und seiner Wesenheit besteht. Wir denken diese zwar als das Prinzip, aus welchem jenes, das Erkennen und Wollen, hervorgehe; aber das ist eine Verschiedenheit, die nicht in Gott, sondern nur in unserm Denken Statt hat: wohingegen Gott von dem, was er außer sich durch Schöpfung hervorbringt, seinem Wesen nach reell verschieden ist[2]). — Von der Schöpfung handelnd stellt Thomas dem Satze, daß alles, was außer Gott ist, von ihm erschaffen sei, diese Schwierigkeit entgegen: Ohne was ein Ding gedacht werden kann, ohne das kann es auch sein; nun können aber die Dinge ohne Gott gedacht werden; also müssen sie auch ohne ihn sein können. Wer nämlich läugnen wollte, daß die Dinge für sich denkbar seien; der müßte auch läugnen, daß sie ein Sein für sich haben, und sie also zu Gott, ohne den sie nicht gedacht werden könnten, im Verhältniß der Erscheinung zum Wesen betrachten. — Unser Heiliger aber antwortet: Obgleich die höchste Ursache, Gott, in keiner Wesensgemeinschaft mit den erschaffenen Dingen ist; so kann dennoch das Dasein dieser Dinge nicht anders als mit Abhängigkeit vom göttlichen Dasein gedacht werden, und dies deßhalb, weil keine Wirkung ohne Abhängigkeit von ihrer Ursache denkbar ist[3]). Daraus folgt aber keinesweges, daß die

[1]) Cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit. Summa p. 1. q. 12. a. 12.

[2]) Principium distinctionem importat ab eo, cujus est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his, quae dicuntur de Deo: una secundum rem, alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem distinguitur Deus per essentiam a rebus, quarum est per creationem principium; sicut una persona distinguitur ab alia, cujus est principium secundum actum notionalem. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo nisi secundum rationem tantum, alioquin actio esset accidens in Deo.
S. p. 1. q. 41. a. 4. ad 3. Cf. Ibid. q. 28. a. 1. ad 3.

[3]) Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum: tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi

Dinge kein Sein und keine Erkennbarkeit für sich haben. In doppe tem Sinne nämlich läßt sich sagen, daß etwas ohne ein Anderes nicht denkbar sei. Es kann so viel heißen als, der Begriff des Einen schließe den Begriff des Andern nicht ein; es kann aber auch heißen, das Dasein des Einen setze das Dasein des Andern nicht voraus. Es kann also eine Wirkung ohne die Beziehung auf ihre Ursache gedacht (im Begriffe aufgefaßt) werden; aber man kann nicht denken, daß die Wirkung ohne diese Beziehung dasei. So schließt der Begriff jene Eigenschaften des Dinges, die, ohne zu seinem Wesen zu gehören, dennoch von demselben unzertrennlich sind, der Begriff des Menschen z. B. die Fähigkeit zu lachen, nicht ein, und insofern kann der Mensch ohne diese Fähigkeit gedacht werden; aber es kann darum nicht gedacht werden, daß ein Mensch ohne diese Fähigkeit sei. Wie nun solche Fähigkeiten eine nothwendige Folge des Daseins sind, und deßhalb das Wesen des Dinges in der Wirklichkeit ohne sie nicht gedacht werden kann; so ist die Abhängigkeit von Gott, das Erschaffensein, die nothwendige Voraussetzung des Daseins aller endlichen Dinge. Denn was nicht das Sein selbst, sondern nur ein Sein dieser oder jener Art, das ist auch nicht durch sich. Obgleich also der Begriff des Dinges seine Geschöpflichkeit nicht einschließt und es deßhalb gedacht werden kann, ohne seine Beziehung zu Gott mitzudenken; so kann doch kein Endliches ohne diese Beziehung sein, und daher auch nicht ohne sie seiend gedacht werden[1]). Mit andern Worten: weil das Wesen des endlichen Dinges das Sein nicht einschließt, so können wir es denken — im Begriff auffassen — ohne seine Beziehung auf Gott; aber aus demselben Grunde können wir es ohne diese Beziehung nicht denken, sobald wir über sein Dasein, seine Wirklichkeit oder auch nur seine Möglichkeit denken. — In solcher Weise wurde die Wesensgemeinschaft Gottes und der Welt nicht bloß mit Bestimmtheit geläugnet, sondern auch nachgewiesen, daß nur Trugschlüsse verleiten können, sie anzunehmen. — Es wird kaum nö-

nisi ut deductum ab esse divino, sicut nec proprius effectus potest intelligi, nisi ut deductus a propria causa.

Quaest. disp. De pot. q. 3. a. ad 5. 1.

[1]) Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum; tamen sequitur ad ea, quae sunt de ejus ratione: quia ex hoc, quod aliquid per participationem est ens, sequitur, quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibilis.

Summa. p. 1. q. 44. a. 1. ad 1.

thig sein, aufmerksam zu machen, daß hiemit sowohl eine der Grundlehren der Schellingschen Philosophie, als auch der Ontologismus des Gioberti (n. 426) widerlegt ist.

1032. Wenn man ferner nicht zufrieden, die Verschiedenheit Gottes von der Welt eine wesentliche zu nennen, den Abstand des Schöpfers und des Geschaffenen als keinem Gedanken ermeßlich darstellte, so waren auch dies nicht emphatische Ausdrücke des vom Glauben durchdrungenen Gemüthes, sondern wohl überlegte Bezeichnungen, über welche sich der denkende Geist Rechenschaft gab. Dahin gehört, wenn man Gott den Seienden nannte, im Vergleich mit dem das ganze Weltall ist, als wäre es nicht (n. 546). Ebenso liest man auch bei den Scholastikern, der Unterschied zwischen Gott und allem Geschaffenen sei unvergleichlich größer, als jener, welcher die verschiedensten Arten und Gattungen der Geschöpfe trennt[1]); und auch dieser Satz fand seine Begründung in dem, was man von den Gattungsunterschieden lehrte. In der realen Philosophie — der Physik und Metaphysik — gehört nur das zur selben Gattung, was ein gemeinsames Substrat hat, und darum durch Zeugung und Zerstörung in einander verwandelt werden kann: die Logik aber stellt unter dieselbe Gattung was immer durch denselben Begriff gedacht werden kann, und also wenigstens ein Merkmal gemein hat. Während also das gesammte Endliche in dieser Weise eine Gattung bildet, ist Gott, der mit den Geschöpfen nichts gemein hat, über alle Gattung erhaben (n. 143).

In einer Stelle des h. Thomas, die wir sogleich mittheilen werden, liegt überdies folgender Gedanke. Wenn man sagt, daß Gott von den Geschöpfen der ganzen Gattung nach verschieden ist; so ist das nicht so zu verstehen, daß die Geschöpfe zu einer Gattung, und Gott zu einer andern gehören: denn Gott, der das Sein selbst ist, kann gar nicht Gattungswesen sein. Es soll also gesagt werden, daß Gott von den Geschöpfen nicht wie eine Art von der der andern, also nur in einiger Hinsicht, sondern daß er von ihnen total verschieden ist. Man bemerke nun, wie schroff diese Bestim-

---

[1]) Si spiritum demonstrare velles, et corpus ostenderes, qualis similitudo haec esset? Et tamen plus longe est Deus et spiritus, quam spiritus et corpus. Omne enim, quod creatum est, minus ab invicem distat, quam ille, qui fecit, ab eo, quod fecit.

Hugo. a S. Vict. De Sacr. l. 1. p. 10. c. 2. et Suarez. Metaph. Disp. 1. s. 1. n. 11.

mungen der pantheistischen Weltansicht entgegengestellt sind. Dieser zufolge besteht unter allem Endlichen, d. h. nicht bloß unter dem Materiellen und Geistigen jene Gattungseinheit, welche man ehemals die physische nannte. Denn die Natur soll zum (selbstbewußten) Geiste werden, wie ursprünglich der (noch unbewußte) Geist zur Natur geworden ist. Gott aber gehört freilich auch dem Pantheismus zufolge nicht zu irgend einer Gattung von Dingen, wohl aber ist er selbst die höchste Gattung, das gemeinsame Wesen von allem. Während also die Philosophie der Vorzeit ein solches Verhältniß der Welt zu Gott behauptete, das selbst in unserm Denken nur eine Analogie, keine eigentliche Gattungseinheit, begründet; nimmt umgekehrt der Pantheismus eine Gemeinschaft an, die nur im Denken eine Verschiedenheit zwischen Gott und der Welt bestehen läßt; denn das Allgemeine ist, was sein Wesen angeht, von dem Besondern nur im Begriffe getrennt.

1033. Wenn man also mitunter heutzutage die Untersuchung, ob Gott mit den Geschöpfen wenigstens dem Begriffe nach eine Gattung bilde, mit jener Leichtfertigkeit, womit man gewohnt ist, über die Vorzeit abzuurtheilen, als lächerlich bezeichnet: so sollte man doch nicht übersehen, daß dieselbe grade zu dem Ende angestellt wurde, der Vermengung des unerschaffenen mit dem geschaffenen Sein vorzubeugen. Freilich kann man den Gedanken der Scholastik wiederum so entstellen, daß er eben dieser Vermengung diene. Es geschah dies schon zur Zeit des h. Thomas. Wenn in Gott, weil er das lautere Sein selbst ist, keine Bestimmungen gedacht werden dürfen, in Folge deren er theils mit den Geschöpfen übereinkomme, theils von ihnen verschieden sei; so kann er, sagte man, nur das allgemeine Sein der Dinge sein. Denn auch in diesem giebt es keine andere Bestimmung, als die des Seins. Was aber keine Bestimmungen hat, das kann auch nicht eines vom andern verschieden sein: da es die Bestimmungen sind, welche unterscheiden. Obschon also Gott als das reine Sein von jedem der Dinge verschieden ist; so ist er dennoch wiederum als das Sein aller mit jedem dasselbe. — In derselben Weise wollte Dinanto seine Behauptung rechtfertigen, daß Gottes Wesenheit mit dem Urstoffe aller Dinge zusammenfalle: denn auch dieser ist ja bestimmungslos. Und gewiß in der pantheistischen Speculation, die vor allem den wesentlichen Unterschied zwischen der Natur und dem Geiste aufheben muß, kann der Urstoff nichts anders, als das allgemeine Sein in seiner Unbestimmtheit sein. —

Der h. Thomas aber antwortet auf diese Trugschlüsse, daß sie auf einem falschen Grundsatze beruhen. Es ist nicht wahr, daß es nur die Bestimmungen (differentiae) seien, welche die Dinge unterscheiden. Dinge, die verschiedenen Arten, aber derselben Gattung angehören, und folglich Einiges gemein haben, können freilich nur durch Bestimmungen, die zu dem, was ihnen gemeinsam ist, hinzukommen, verschieden sein. Aber Dinge, die nichts gemein haben, und daher unter keiner gemeinsamen Kategorie stehen, sind nicht durch etwas, das in ihnen als Bestimmung ist, sondern durch sich selbst, also ihrem eigentlichen und ganzen Wesen nach verschieden, wie z. B. die Substanz und die Figur oder Größe. Und in dieser Weise ist Gott sowohl von dem Urstoff, als von dem allgemeinen Sein verschieden, d. h. er kommt mit ihnen in nichts überein. Der Urstoff ist seinem Wesen nach pures Vermögen, also ohne alle Wirklichkeit; Gott aber ist seinem Wesen nach lautere Wirklichkeit[1]). — Nicht anders ist über das Verhältniß Gottes zu dem geschaffenen Sein im allgemeinen zu urtheilen[2]). Dieses Allgemeine ist ein Unbestimmtes, das der Bestimmungen bedarf, um wirklich sein zu können, also durch sich weder Bestimmtheit noch Wirklichkeit hat: Gott aber ist ohne Bestimmungen, weil er durch sich, durch sein Wesen selbst, alle Bestimmtheit und Wirklichkeit hat, und nicht durch etwas, das seinem Wesen erst beigelegt werde, bekommt (n. 557.).

1034. Da haben wir also von neuem die ausdrücklichste Erklärung, daß Gott seinem ganzen Wesen nach von dem Geschaffe-

---

[1]) Differentia in his quaerenda est, quae in aliquo conveniunt: oportet enim aliquid in eis assignari, secundum quod differant, sicut duae species conveniunt in genere, unde oportet, quod differentiis distinguantur. In his autem, quae in nullo conveniunt, non est quaerendum, in quo differant, sed seipsis diversa sunt: sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguuntur: non enim participant genus quasi partem suae essentiae: et ideo non est quaerendum, quibus differant, seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura in nullo convenientiam habentes.

Cont. Gent. l. 1. c. 17.

[2]) Deus et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utrique superadditis, sed seipsis: unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse: diversum enim est absolutum, sed differens est relativum secundum Philosophum; Metaph. l. 10. t. 13.

In l. 1. Dist. 8. q. 1. a. 2. ad 3. Cf. In l. 2. Dist. 17. q. 1. a. 1. ad 5.

nen verschieden ist, und sie wird wiederum nicht bloß der pantheistischen Speculation entgegengestellt, sondern auch gegen die Sophismen derselben vertheidigt. Indessen müssen wir noch einige Einwürfe vernehmen, und zunächst jenen, der mit dem zuletzt besprochenen Satz zusammenhängt. Die Anklage, welche bei Günther in verschiedener Fassung oftmals wiederkehrt, wird von Knoodt auf das Schärfste formulirt. In der scholastischen Philosophie, behauptet er, „ist der natürliche Geist mit dem göttlichen Geiste im Wesen gleich gesetzt, so nämlich, wie das besonderte Einzelne mit dem sich besondernden Allgemeinen im Wesen gleich ist." Und auch hier fügt er die Bemerkung bei, die Lehre von der Schöpfung vertheidige der h. Thomas gegen die Lehre des Aristoteles nur als Glaubensartikel; als Philosoph bringe er nicht heraus, daß der Geist kein Göttliches (der Substanz nach) sei"[1]).

Wir haben nun den h. Lehrer sowohl über die Schöpfung, als auch über den Irrthum, daß der Geist göttlichen Wesens sei, bereits vernommen: aber sehen wir, wie auch er eben diesen Irrthum in Verbindung mit der pantheistischen Theorie von der Besonderung des Allgemeinen betrachtet. Denn eben um die Frage, ob die menschliche Seele göttlichen Wesens sei, zu beantworten[2]), hebt er von „dem Irrthum gewisser Philosophen an, welche behaupteten, daß Gott das Wesen aller Dinge sei." So Parmenides, der meinte, daß alles Eines, und nur in unserer Auffassung verschieden sei; so aber auch Dinanto. Denn er theilte alle Wesen, die sind, in drei Klassen, in Körper, Seelen (Lebensprinzipe der Körper) und reine Geister. Und obschon er nun für jede dieser Gattungen ein Prinzip, das in sich eines und ungetheilt sei, annahm, für die Körper nämlich den Urstoff, für die Seelen den Nous und für die Intelligenzen Gott; so behauptete er doch, daß diese drei Prinzipien eines und dasselbe seien. Auch nach ihm also ist alles dem Wesen nach Eines. — Andere jedoch, denen diese Vermengung des Materiellen mit dem Göttlichen widerstrebte, stellten die Ansicht auf, daß Gott nicht zwar die Wesenheit aller Dinge, aber doch der geistigen Substanzen sei. Zu diesen Irrthümern nun bemerkt der Heilige, der nach Knoodt als Philosoph nicht herausbrachte, daß der Geist der Substanz nach kein Göttliches

---

[1]) Günther und Clemens. Bd. 3. S. 71.

[2]) Utrum anima humana sit de essentia divina. In l. 2. Dist. 17. q. 1. a. 1.

sei, daß sie nicht erst durch die Offenbarung, sondern auch bereits durch weisere Philosophen widerlegt seien; da auch die Vernunft beweise, was der Glaube halte, daß Gottes Wesen unwandelbar sei, und folglich ebensowenig zur menschlichen Seele, als zu Körpern werden könne. Er hält sich also bei den Gründen, welche in der Philosophie entwickelt werden, obschon er sie mit wenig Worten in Erinnerung bringt[1]), nicht auf; sondern sucht vielmehr den gemeinsamen Grund jener ganz und halbpantheistischen Lehren. Und wo findet er ihn? Eben in dem, was Günther und Knoodt ihm und der ganzen Vorzeit zur Last legen, und was sie die Herrschaft der Begriffsspeculation zu nennen pflegen. Es ließen sich, sagt er, manche Philosophen verleiten, das Formale mit dem Realen zu verwechseln, dafür haltend, daß Alles, was durch einen und denselben Begriff aufgefaßt werde, auch in der Wirklichkeit ein gemeinsames Wesen habe; und so meinten sie, weil die menschliche Seele mit Vernunft begabt, und ohne Zweifel auch Gott intellectuell ist, der Geist müsse mit Gott eines Wesens sein; wie auch jene älteren Philosophen gefolgert hatten, daß Alles Eins sein müsse, weil Alles durch den Begriff des Seins gedacht wird[2]). So hatte also der h. Thomas, ebenso wie Gerson (n. 215) eingesehen, daß der verkehrte Realismus, d. h. der Formalismus, welcher mit dem, was Günther begriffliches Denken nennt, zusammenfällt, mit dem Pantheismus die größte Verwandtschaft habe; und so wenig war der Heilige in jener Begriffsspeculation befangen, daß er lange vor Günther ihre Verkehrtheit an's Licht gebracht hatte.

---

[1]) Illud, quod est in se tantum actus, non est possibile ad speciem alteram vel ad esse aliud. Sed essentia divina est actus purus, cui nulla potentia permiscetur. Ergo non est possibilis ad hoc, ut transformetur in naturam animae, vel alicujus alterius, vel additionem aliquam recipiat. Praeterea ei, quod est actus purus, non admiscetur aliqua privatio: quia privatio est ejus, quod est natum haberi et non habetur. Sed animae adjunguntur multi defectus vel privationes ut ignorantia, malitia, et hujusmodi. Ergo anima non est de essentia divina. In l. 1. Dist. 17. q. 1. a. 1.

[2]) Horum omnium errorum et similium unum videtur esse principium et fundamentum, quo destructo nihil probabilitatis remanet. Plures enim antiquorum ex intentionibus intellectis judicium rerum naturalium sumere volunt: unde quaecunque inveniuntur convenire in aliqua intentione intellecta, voluerunt, quod communicarent in una re, et inde ortus est error Parmenidis. . . . .
Dist. 17. In l. 2. q. 1. a. 1.

1035. Aber es wird doch auch, und namentlich vom h. Thomas, Gott nicht selten das allgemeine Sein, das allgemeine Gut genannt, und, bemerkt Knoodt[1]), wie überhaupt die Geschöpfe um so vollkommner sein sollen, je mehr Gott ihnen von seinem Sein und seiner Güte mittheile; so heißt es insbesondere von den Intelligenzen, daß sie, je näher sie Gott stehen, um so allgemeiner sind, und je mehr sie von ihm entfernt sind, desto mehr zum Besondern contrahirt werden[2]).

Was der h. Thomas, antworten wir, oft und stark als irrthümlich verwirft, ist, daß Gott das gemeinsame Sein (esse commune) der Dinge sei: der Ausdruck allgemeines Sein (esse universale) aber wird von den Scholastikern in verschiedenem Sinne gebraucht. Er kann dasselbe, was gemeinsames Sein bedeuten, und in diesem Sinne wird er nicht nur nie von Gott gebraucht, sondern giebt es, nach der vorherrschenden Lehre, ganz und gar kein Allgemeines in der Wirklichkeit. Es wird aber ein Wesen auch allgemein genannt, um es als das eine Prinzip von Vielem, nicht als gemeinsames Sein, sondern als gemeinsame Ursache zu bezeichnen. Wie nun, was Vielem gemeinsam ist (das Allgemeine des Begriffes), um so ärmer, so muß umgekehrt, was Vielem gemeinsame Ursache ist, (nach Günther's Sprache das Allgemeine der Idee), um so reicher an Vollkommenheit sein, je weiter seine Allgemeinheit sich ausdehnt. Was also die Ursache von Allem ist, das muß auch alle Vollkommenheit besitzen, wie umgekehrt der allgemeinste Begriff des Seins der leerste von allen ist. Daß aber der h. Thomas Gott das allgemeine Sein und allgemeine Gute nenne, um ihn als denjenigen, in welchem die Fülle alles Seins und alles Guten ist, zu bezeichnen; geht nicht bloß aus seiner ganzen Lehre, sondern auch aus der Weise, wie er sich in der von Knoodt angeführten Stelle ausdrückt, hervor. Nennt er ihn ja ens universale perfectum et bonum. Es beruht also diese Anklage auf einem Mißverständnisse, das jedoch um so leichter zu vermeiden war, als die Scholastiker selbst in ihren Schulbüchern, und meistens zwar,

---

[1]) A. a. O. S. 74—76. Anmerk.

[2]) Quanto autem aliqua substantia est superior, tanto ejus natura est divinae naturae similior; et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale perfectum et bonum, et propter hoc universaliorem boni et entis participationem habens, et ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes sunt minus multiplicatae et magis universales.

Cont. Gent. l. 2. c. 98.

weil sie mit der Lehre von den Universalien zu beginnen pflegen, auf den ersten Blättern derselben die verschiedenen Bedeutungen des Wortes universale erklären (n. 150.). Wie aber das Realprincip, je größer der Umfang dessen ist, was es hervorzubringen vermag, eine desto größere Fülle von Vollkommenheit besitzen muß; so auch das Erkenntnißprinzip, auf je höherer Stufe es steht; und wir haben schon erklärt, in wiefern auch diese Fülle des Seins zuweilen als eine Allgemeinheit bezeichnet wird (n. 30.). Wer die dort angeführte Stelle des h. Thomas mit jener, welche wir hier betrachten, vergleicht; dem wird es nicht in den Sinn kommen, die Beschränktheit (contractio), von der die Rede ist, mit Knoodt für eine Besonderung des Allgemeinen zu halten.

1036. Aber woran man sich ganz besonders stößt, ist das Theilhaben der Geschöpfe an dem Sein und der Güte oder Vollkommenheit Gottes. Wenn man die Geschöpfe als schon in ihrem eigenen Sein — durch die Schöpfung — gesetzt, betrachtet; so ist Günther ganz zufrieden, daß man von einer Mittheilung Gottes an sie rede. Dann nämlich besteht diese Mittheilung nur darin, daß Gott in das Bewußtsein des Geistes eingeht, zum Gegenstand seiner Erkenntniß und Liebe wird[1]). „Da es aber" — in der Lehre des h. Thomas — „bei dieser Wesensmittheilung sich nicht um eine Theilnahme bereits bestehender Dinge am Wesen Gottes handelt, wohl aber um die ursprüngliche Setzung der Dinge selber; so kann jene Mittheilung auch nur als eine Theilung des göttlichen Wesens, als eine sogenannte Wesens-Diremtion von Gott selber vollzogen gedacht, und darum als eigentliche Emanation bezeichnet werden[2])."

Wir haben schon von dieser Bezeichnung des Geschöpfes als eines Wesens, das durch Theilnahme ist, geredet (n. 59. 549.), und aus vielen Stellen des h. Thomas nachgewiesen, daß man dadurch das Erschaffene Gott in doppelter Hinsicht entgegenzustellen beabsichtige. Wie das Geschöpf ens per participationem, so wurde Gott ens per essentiam genannt, erstlich um auszudrücken, daß Gott allein durch sich, daß ihm das Sein Wesenheit sei, das Geschöpf aber das Sein nicht durch sich, sondern durch Gott habe. Indem Gott den Geschöpfen das Dasein verleiht, verleiht er ihnen auch, in ihrer Weise zu sein, was er ist, Sein, Leben, Vernunft

[1]) Vorsch. Bd. 2. S. 76.
[2]) Vorsch. Bd. 1. S. 358. Vergl. Ebend. Bd. 2. S. 121.

u. s. w.: aber während er das Sein, das Leben, die Vernunft selbst ist, sind sie es nur einigermaßen, also Analoga dessen, was er in absoluter Fülle ist. Auch hier kommen wir also wieder zu der Bestimmung, daß die Dinge von Gott, wie von ihrer wirkenden und vorbildlichen, und nicht, wie von einer materialen oder formalen Ursache abhängig sind.

Als wir diese Gedanken der Scholastik entwickelten, haben wir schon eingeräumt, daß man allerdings von jener Mittheilung Gottes und jenem Theilhaben der Geschöpfe auch in einem andern sehr verkehrten Sinne reden kann. Wie so manche andere Gedanken Plato's, von dem jene Redeweise entlehnt ist, wurde auch dieser von der pantheistischen Philosophie in ihrer Weise gedeutet. Aber hat man deßhalb ein Recht, wenn man bei den Kirchenvätern und Scholastikern denselben Worten begegnet, sie nach dieser Deutung zu verstehen? oder war es ihnen nicht gestattet, sie in einem Sinne zu fassen und zu erklären, der mit der Wahrheit übereinstimmt, und dadurch jenem Gedanken die Bestimmtheit zu geben, deren er bei Plato gebrach? Wir bemerkten oben, wenn solche Ausdrücke doppelsinnig schienen; so müsse man sich zur Lehre der Vorzeit über die Schöpfung und das Verhältniß Gottes zu den Dingen wenden, um zu entscheiden, in welchem Sinne sie die kirchlichen Schriftsteller verstanden. Hierüber kann aber nach allem, was in den vorhergehenden Abschnitten erörtert wurde, gewiß kein Zweifel übrig sein. Es genüge daran zu erinnern, daß der h. Bonaventura an die Spitze der zu verwerfenden Irrthümer eben diesen stellte: die Welt sei aus der Wesenheit Gottes entsprungen; der h. Thomas aber mit der Erklärung begann, die Schöpfung der Welt sei von der ewigen Zeugung in Gott dadurch verschieden, daß Gott der Vater dem Sohne das unerschaffene absolute Sein mittheile, Gott der Schöpfer aber ein neues Sein, dem das Nichtsein vorausgeht, setze, also nicht darin, daß in der Zeugung das göttliche Wesen ganz, in der Schöpfung theilweise mitgetheilt werde.

1037. Es ist dies dieselbe Bestimmung, durch welche Günther die wahre Schöpfungslehre von der pantheistischen unterscheidet. Hören wir also darüber den h. Thomas sich noch bestimmter und ausführlicher erklären, und zwar eben dort, wo von jener Theilnahme der erschaffenen Dinge an dem Wesen Gottes die Rede ist: wir werden daselbst einen zweiten Grund dieser Ausdrucksweise finden. Dieselbe war, wie gesagt, schon durch die hh. Väter in die Theologie übergegangen, vorzüglich aber bedient sich ihrer der h.

Dionysius. Nachdem er von der Unterschiedenheit der göttlichen Personen und der Einheit des Wesens, die in jener Scheidung bestehen bleibe, geredet hat; will er zeigen, wie auch in der Schöpfung Gott, indem er den Dingen das Sein, Leben, Erkennen und andere Gaben seiner Güte mittheile, sich selbst in gewissem Sinne vervielfache, durch Mittheilung nämlich, aber durch eine solche, in der er sich mittheile, ohne sich mitzutheilen[1]). Wie das? Vernehmen wir die Erklärung des h. Thomas. Es wird, sagt er, dadurch die Verschiedenheit zwischen dem Ursprung der göttlichen Personen und der Geschöpfe ausgesprochen. In jenem wird die göttliche Wesenheit selbst der Person, welche hervorgeht, mitgetheilt, und deßhalb giebt es mehrere Personen, deren jede dieselbe göttliche Wesenheit besitzt: in der Schöpfung aber wird den entstehenden Geschöpfen nicht die göttliche Wesenheit selbst mitgetheilt, sondern weil die Geschöpfe durch das, was Gott ihnen verleiht, ihr Sein, Leben und Erkennen, ihm ähnlich sind, wird in ihnen sein Bildniß vervielfältigt, und so geht die Gottheit in die Geschöpfe gleichsam über und wird in ihnen zu einer Vielheit, nicht der Wesenheit, sondern dem Bildnisse nach. Und in dieser Weise hat jeder der Theilhabenden Theil an der ganzen Gottheit, und dennoch keiner an irgend einem Theile derselben. Denn jedes Geschöpf ist ein Abbild Gottes, aber keines hat irgend etwas von seinem Wesen[2]). So können die Abdrücke eines Siegels ohne Ende vermehrt werden, und jenachdem das Wachs beschaffen ist, wird das Bild mehr oder minder vollkommen sein; jedwedes also ist

---

[1]) . . . . . non participabiliter participata (τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα). De div. nom. c. 2. — Edit. Paris. (an. 1615) p. 171.

[2]) . . . (Dionysius) vult ostendere, quod processio creaturarum est quodammodo divina discretio, non tamen eo modo, quo processio divinarum personarum . . . . nam in processione divinarum personarum ipsa eadem divina essentia communicatur personae procedenti, et sic sunt plures personae habentes divinam essentiam; sed in processione creaturarum ipsa divina essentia non communicatur creaturis procedentibus, sed remanet incommunicata et imparticipata, sed similitudo ejus per ea, quae dat creaturae, in creaturis propagatur et multiplicatur. Et sic quodammodo Divinitas per sui similitudinem, non per essentiam in creaturas procedit . . . . . Et addidit: Unam scilicet omnem divinitatem totam participari ab unoquoque participantium per similitudinem, et a nullo participantium in nulla sui parte participari quoad commixtionem suae substantiae.

In lib. de div. nom. c. 2. lect. 3.

ein Abdruck des ganzen Siegelbildes, keines aber enthält in sich den geringsten Theil der Substanz desselben. Eben so und noch viel mehr ist auch die göttliche Wesenheit unmittheilbar: denn zwischen ihr und den Geschöpfen findet auch nicht jene Einigung, wie zwischen dem Siegel und Wachse, durch Berührung statt[1]).

1038. Etwas später sprechen sich Dionysius und Thomas von neuem über den Ursprung der Geschöpfe aus Gott, aber in einer Weise aus, durch welche ihre Lehre derjenigen, die Günther ihnen vorwirft, noch schärfer entgegengesetzt ist. Wie wir hörten, will Günther den h. Thomas in dreifacher Hinsicht des Pantheismus überführen. Erstlich könne die Mittheilung Gottes an die Geschöpfe bei ihm nur als eine Theilung des göttlichen Wesens gedacht werden; zweitens erscheine sie als eine Besonderung des Allgemeinen; und deßhalb müsse sie drittens als eigentliche Emanation bezeichnet werden. Hören wir nun den h. Lehrer. In dreifacher Weise, sagt er, kann aus einer Einheit eine Vielheit hervorgehen. Die erste ist die Theilung eines Ganzen in viele Theile; und in dieser Weise hebt die Vielheit nothwendig die Fülle und Einigung, die im Ganzen war, auf. Die andere findet im Allgemeinen statt, wenn nämlich eine Gattung in viele Arten, und eine Art in viele Einzelwesen auseinandergeht, und hier ist das Eine, das zum Vielen wird, kein Einzelnes, sondern ein Gemeinsames. Die dritte Weise endlich besteht darin, daß das Eine durch Ausströmung seiner selbst zu Vielem wird, wie wenn aus einer Quelle mehrere Bächlein hervorgehen. Alle diese drei Weisen schließt Dionysius von der Mittheilung Gottes, die in der Schöpfung stattfindet, aus. Es wird nämlich die göttliche Vollkommenheit zwar in die Wesen, welche der Weisheit, des Lebens und anderer Gaben theilhaftig werden, unterschieden, insofern verschiedenes Gute aus ihr seinen Ursprung hat; aber dies geschieht nicht, wie durch Theilung eines Ganzen, sondern die göttliche Wesenheit bewahrt ihre Einheit und jene Fülle, durch die sie alles Gute in sich vereinigt: sie wird auch zu einer Vielheit in ihren Wirkungen, aber nicht wie ein Allgemeines in dem Besondern, sondern sie ist und bleibt Einzelwesen: und sie wird verbreitet durch Ergießung ihrer selbst, aber ohne daß sie aus sich ausgeht, insofern nichts aus ihrer Wesenheit entlassen wird. Dies alles aber deßhalb,

---

[1]) Non enim est aliquis tactus Deitatis ad creaturas, eo scilicet modo, quo ex sigillo et cera fit unum per contactum. Ibid.

weil Gott in den Geschöpfen nur wie in Abbildern seiner Vollkommenheit getheilt, vervielfältigt und ausgegossen wird: während er seinem Wesen nach ungeschieden einer und in sich versammelt bleibt[1]).

Wenn also der h. Thomas weit entfernt war, die platonischen Anschauungen, die er bei den Kirchenvätern vorfand, in der Weise, wie Günther meint, zu deuten; so machte er überdies den Pantheisten seiner Zeit gegenüber die einzig richtige Deutung derselben geltend. Er verweist die Anhänger Almarich's, welche einige Worte des h. Dionysius, von denen bald die Rede sein wird, mißbrauchten, auf die Erklärungen, die wir so eben vernommen haben[2]), und schon in dem ersten Lehrbuch, das er verfaßte, spricht er sich in derselben Weise aus. In der oben erwähnten Untersuchung nämlich, ob die Seelen der Menschen aus der Substanz Gottes hervorgehen, erwähnt er dieses Einwurfes: „Das, woran das Sein jeglichen Dinges Theil hat, gehört auch zum Wesen jeglichen Dinges. Nun lehrt man aber, daß die menschliche Seele und alle Dinge sind und gut sind durch Theilnahme an der

---

[1]) Considerandum est, quod multitudo procedit ex uno tripliciter. Uno quidem modo per divisionem, sicut unum totum dividitur in multas partes; sed talis multitudo tollit plenitudinem et adunationem, quae erat in toto. Alio modo per modum communitatis, sicut ex uno genere proveniunt multae species, et ex una specie multa individua; sed istud unum sic multiplicatum non est unum singulare sed commune. Tertio modo multiplicatur apud nos aliquod unum per effusionem, sicut ex uno fonte proveniunt multi rivuli; sed hoc fit cum quadam egressione, in quantum scilicet aqua e fonte egrediens se in multos rivulos diffundit. In existentia autem omnium bonorum participantium sapientiae, vitae et hujusmodi ipsa quidem bonitas discernitur (διακρίνεται) i. e. distinguitur, dum distincta bona ab ea proveniunt, sed hoc fit unitive (ἡνωμένως): nihil enim minuitur de plenitudine, qua omnia bona adunantur in ipsa: et iterum in pluritatem agitur singulariter (πληθύνεται δὲ ἑνικῶς) i. e. in pluritatem plurificatur in suis effectibus, non sicut aliquod universale, sed singulare, in se ipsa manens, et iterum multiplicatur per diffusionem ex uno ingressibiliter (καὶ πολλαπλασιάζεται ἐκ τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως), quia nihil de substantia ejus egreditur. Et hoc ideo est, quia discretio et multiplicatio et diffusio attenditur secundum quasdam similitudines divinae bonitatis, ipsa autem divina bonitate manente secundum suam essentiam indistincta et una et in se collocata.

In lib. de div. nom. c. 2. lect. 6. (edit. Paris. p. 177).

[2]) Cont. Gent. l. 1. c. 26.

göttlichen Güte und folglich an der göttlichen Wesenheit. So muß also diese die Wesenheit jeglicher Seele und jeglichen Dinges sein[1])." Das ist doch fast buchstäblich die Einwendung, welche Günther und Knoodt erheben. Die Antwort aber des h. Thomas enthält die bestimmte Erklärung: „Wenn man sagt, daß die Geschöpfe an Gottes Vollkommenheit Theil haben, so soll das nicht heißen, daß sie einen Theil der göttlichen Wesenheit in sich haben, sondern daß sie durch das, wodurch sie in ihrem Sein bestehen — also durch ihre Wesenheit — mit der göttlichen Vollkommenheit Aehnlichkeit haben, sie wie Nachbilder nicht vollständig, sondern einigermaßen darstellen[2]).

Wenn in solcher Weise die Gemeinschaft des Wesens ausgeschlossen und den Geschöpfen ihr eigenes Sein gewahrt wird; so kann es doch gewiß weder irrthümlich noch verfänglich sein, von diesem Sein eine Aehnlichkeit mit dem göttlichen zu behaupten, und wir haben schon betrachtet, daß Günther selbst dies nicht läugnen kann. Sagt ja auch er, daß die Creatur dadurch das „Nichtich Gottes", also, wie er sonst gern sich ausdrückt, der „Nichtgott" ist, daß sie ist, aber nicht absolut ist[3]). Was vom Sein gilt, das gilt vom Leben, von der Weisheit, Güte und jeglicher Vollkommenheit. Nun dürfen wir aber doch gewiß diese Sätze umkehren und sagen: Die Geschöpfe sind zwar nicht absolut, aber sie sind doch; sind nicht gut, wie Gott es ist, aber sind doch gut. Das aber ist das Theilhaben an Gottes Vollkommenheit durch Aehnlichkeit, welche die Verschiedenheit im Wesen nicht nur nicht aufhebt, sondern voraussetzt.

1039. Hiemit fällt nun auch die Anklage, die Günther unzähligemal wiederholt, daß die kirchliche Vorzeit nur einen graduellen oder quantitativen Unterschied der Geschöpfe unter sich und zwischen ihnen und Gott anerkannt habe; denn sie beruht ganz auf der Voraussetzung, von der so eben die Rede war, daß nach der Lehre der Vorzeit Gottes Wesen allen Dingen, den

---

[1]) Illud, quod participatur ab esse cujuslibet rei, est de essentia cujuslibet rei. Sed sicut dicit Dionysius (c. 4. de div. nom.) participatione divinae bonitatis anima et omnes aliae res sunt et bonae sunt. Ergo . . . . In l. 2. Dist. 17. q. 1. a. 1.

[2]) Creaturae non dicuntur divinam bonitatem participare quasi partem essentiae suae, sed quia similitudine divinae bonitatis in esse constituuntur, secundum quam non perfecte divinam bonitatem imitantur, sed ex parte. Ibid. ad 6.

[3]) Eur. und Her. S. 516.

einen jedoch mehr und den andern weniger, mitgetheilt werde. Aber Günther verbindet damit noch eine andere Beschwerde, auf die er ebenfalls sehr oft zurückkommt. Sie lautet also: „Was Cartesius als das allervollkommenste Wesen, das bezeichnet Augustin als das höchste Sein (Summum Esse). Das Sein aber hatte nach ihm allein Realität, folglich war das höchste zugleich das allerrealste Wesen. Ferner war es die Vernunft nach Augustin, nach Cartesius aber das Denken, das als identisch mit dem Sein und mit dem Wesen angesetzt wurde. Zwischen der höchsten und niederen Wahrheit oder Vernunft aber läßt sich kein anderer, als ein bloß quantitativer Unterschied festhalten; derselbe und kein anderer findet auch statt zwischen dem Allgemeinen und Besonderen und Einzelnen. Das Quantitätsverhältniß aber zwischen Gott dem höchsten und der Menschenseele als untergeordnetem Geiste involvirt nothwendig den Halbpantheismus in der wissenschaftlichen Theologie und Psychologie[1])."

Man bemerke, daß Günther diesen Halbpantheismus nur in der wissenschaftlichen Theologie und Psychologie der Vorzeit findet. Denn nichts anders will er sagen, als daß man durch die Erklärungen, welche man in der Wissenschaft gab, zu dem Irrthum, den man im Glauben verwarf, hätte kommen müssen. Er nennt diesen Irrthum aber Halbpantheismus, weil in ihm die Identität des Wesens bei quantitativem Unterschied nicht zwischen Gott und allem Sein, sondern nur zwischen Gott und allen geistigen Substanzen behauptet werde. Dagegen will er, daß, um das Verhältniß der Welt zu Gott zu bestimmen, „Gott als eine dritte Substanz aufgestellt werde, die in dieser Substanzialität so wenig Geist als Natur sein könne, so lange beide als creatürliche Lebensprincipe gelten." Es verstehe sich zwar von selbst, daß man Gott auch Geist nennen könne, insofern er mit dem geschaffenen Geiste unter einen Begriff, sei nun dieser ein negativer — nicht materielles —, sei er ein positiver — selbstbewußtes Sein — gebracht werden könne: aber das sei nur eine logische Beziehung, die nicht berechtige, dasselbe Verhältniß zwischen Geist und Gott als ein metaphysisches zu behandeln"[2]). Denn mit demselben Rechte, womit man Gott und Geist der Natur gegenüberstelle, und unter den Begriff der Immaterialität

---

[1]) Eur. und Her. S. 306. Vergl. S. 228. 229.
[2]) Vorsch. Bd. 1. S. 116.

bringe, könne man auch Gott und die Natur dem Geiste gegenüberstellen, und unter den einen Begriff der Nichtgeistigkeit fassen. So wenig man aber deßhalb behaupten dürfe: Gott sei die reinste Materie, so wenig dürfe man ihn für den höchsten Geist erklären[1]). „Wenn aber der gemeinsame negative Begriff der Immaterialität diese Erklärung nicht rechtfertige, so rechtfertige sie ebensowenig der positive des Selbstbewußtseins. Denn auch die Natur habe ihr Bewußtsein, und könne insofern auch unter jenen einen Begriff gebracht werden: aber wie deßhalb der Geist des Menschen nicht als eine höhere Entwicklung der Natur angesehen werden dürfe; so sei man auch nicht berechtigt, weil der Geist und Gott Selbstbewußtsein haben, eine Identität der Wesenheit zu behaupten, und diese mit dem Worte Geist zu besiegeln[2])."

1040. Hiemit möchte die Anklage und ihre Begründung in volles Licht gestellt sein: es fragt sich also, mit welchem Recht sie wider den h. Augustin und die kirchliche Vorzeit überhaupt erhoben wurde. Es ist wahr, daß man, wie den Begriff „Geist", so viele andere, die Geistiges zum Inhalte haben, als „Vernunft, Wille, Freiheit, Weisheit," auf Gott mit dem Beisatze „höchste" oder „vollkommenste" überträgt, keineswegs aber den Begriff „Körper," und viele andere, deren Gegenstand Körperliches ist. Nichtsdestoweniger wurde doch, wie Günther selbst in Erinnerung bringt, auch der Begriff des Seins, und ebenso der Begriff des Lebens in derselben Weise auf Gott übertragen, indem er ebensowohl das höchste Sein und Leben, als der höchste Geist genannt wurde. Da also auch körperliche Wesen wahres Sein und Leben haben, so wurde bei dieser Uebertragung der Begriffe dennoch die Welt nicht gerade in zwei Hälften getheilt, und die Unterscheidung in Körperliches und Geistiges konnte nicht ohne weiteres das Prinzip geben, nach dem man bestimmte, was von Gott und den Geschöpfen ausgesagt werden dürfe. Vielmehr war dies Prinzip das von uns schon erörterte, demzufolge jene Begriffe auf Gott übertragen werden können, die erstlich eine Vollkommenheit zum Inhalt haben, also positiv, nicht negativ sind, und zweitens diese Vollkommenheit ohne die Beschränkung, in welcher sie in den Geschöpfen sich findet, ausdrücken. Solche Begriffe nun finden wir vorzüglich, aber nicht ausschließlich unter denen, durch welche wir das Geistige denken.

---

[1]) Ebend. S. 135. [2]) Ebend. S. 136.

Wenn dagegen Günther meint, der Begriff Geist sei zwar, insofern er „selbstbewußtes Sein“ bedeute, positiv-, insofern er aber „nicht Materielles“ vorstelle, negativ-bestimmt[1]), und dann folgert, daß man ebenso auch Gott und die Natur dem Geiste unter dem Begriffe des „Nichtgeistigen“ entgegenstellen könne; so verwechselt er die Form des Begriffes mit dem Gehalte desselben. Immaterialität ist der Form nach ein negativer Begriff; aber weil er eine Beschränkung, also eine Verneinung verneint, so ist er, nach dem von Günther selbst so oft in Erinnerung gebrachten Grundsatz, wenn man auf seinen Inhalt sieht, ein positiver Begriff; er setzt eine Vollkommenheit, die Freiheit von materiellem Substrat, das in sich selbst Bestehen. So verhält es sich aber nicht mit dem Begriffe Nichtgeistigkeit. Denn dieser ist ebensowohl seinem Inhalte, als seiner Form nach negativ; weil er keine Beschränkung, sondern eben jene Vollkommenheit des Geistes verneint; und daher ist es ganz falsch, daß man unter ihm Gott mit der Natur dem Geiste entgegenstellen könne. — Aber freilich, Günther versteht, indem er dieses sagt, unter Geist den menschlichen oder überhaupt den erschaffenen Geist, ein Wesen, das zwar immateriell und selbstbewußt, aber in seiner Erscheinung beschränkt und in seinem Sein bedingt ist, und bei einer solchen Auffassung des Begriffes ist es freilich wahr, daß Gott nicht geistig ist. Ebenso wahr ist es, daß man ein Ding nicht deßhalb unter den die Natur eines andern vorstellenden Begriff bringen darf, weil es ebensowohl, als dieses einem dritten entgegengesetzt werden kann. Und wem wird es auch einfallen, weil das Reh keine Pflanze und der Stein keine Pflanze ist, den Stein als das langsamste Reh, oder das Reh als den behendigsten Stein zu bestimmen? Nicht dies also ist der Grund, weßhalb man Gott den höchsten Geist nennt, weil er, wie der menschliche Geist, kein Naturwesen ist; sondern weil der Begriff Geist zu jenen gehört, die eine Vollkommenheit ohne die dem Erschaffenen eigenthümliche Beschränkung ausdrücken, und deßhalb ebensowohl vom Unendlichen, als vom Endlichen ausgesagt werden kann. Darum hat man, obschon auch der Engel kein Naturwesen, und die Seele kein Körper, sondern diese wie jener Geist ist, doch Gott ebensowenig den höchsten Engel oder die vollkommenste Seele, als die reinste Materie genannt. Das Wort Geist wird zwar oft, wenn es im Gegensatz zur

---

[1]) Vorsch. Bd. 1. S. 116.

Natur gebraucht wird, auf die immaterielle erschaffene Substanz beschränkt, aber das ist weder seine ursprüngliche, noch seine gewöhnliche Bedeutung.

1041. Indeß ist es doch immer richtig, daß Gott, weil er, wie der Engel, Geist genannt wird, deßhalb nicht als Wesen gleicher Art, das vom Engel nur durch einen höheren Grad der Vollkommenheit verschieden wäre, betrachtet werden darf. Und dies nur ist es, was Günther eigentlich will. Ganz wohl. Aber mit welchem Rechte bürdet er es der Vorzeit auf, mit jener Bezeichnung Gottes als eines Geistes eine so irrthümliche Vorstellung verbunden zu haben? Weil sie Gott den höchsten Geist, die vollkommenste Vernunft nannte? Aber hat sie sich etwa, um das Verhältniß Gottes zum erschaffenen Geiste zu bestimmen, mit solchen steigernden Beiwörtern begnügt? Günther sagt, wenn man Gott und die menschliche Seele unter den einen Begriff Geist bringe, so sei dies eine rein logische Beziehung, nach welcher man nicht das metaphysische Verhältniß bestimmen dürfe; d. h. obschon Gott und der menschliche Geist durch einen Begriff gedacht werden, so sind sie deßhalb nicht auch ihrem Sein nach Wesen gleicher Art, wie ja nicht einmal Geist und Natur, obgleich sie beide unter den Begriff des Lebendigen gestellt werden, gleichartig sind. Aber wenn der metaphysische Gehalt jener Bezeichnung darin gesucht wird; so sind die Alten noch viel weiter, als Günther von dem Mißgriff, den er ihnen vorwirft, entfernt. Denn sie ließen jene Bezeichnung nicht einmal in logischer Beziehung als eine eigentliche gelten. Der erschaffene Geist und die Natur, sagten sie, sind zwar dem Wesen nach verschieden, so daß sie in der Wirklichkeit nicht Arten einer Gattung sind; in der Logik jedoch werden sie nichtsdestoweniger als solche behandelt, weil von ihnen gleichnamige Begriffe in eigentlichem Sinne ausgesagt werden können. Aber Gott und das Geschaffene, sei es geistig oder körperlich, hat keinen Namen im gleichen Sinne, sondern nur der Analogie nach gemein. Daher wird er, wenn wir ihn Geist, Leben, Vernunft nennen, mit den Geschöpfen nicht einmal dem Begriffe nach im eigentlichen und strengen Sinne unter dieselbe Gattung gestellt.

„Aber, sagte Günther, zwischen der höchsten und niederen Wahrheit oder Vernunft läßt sich kein anderer, als ein bloß quantitativer Unterschied festhalten“: woraus dann wenigstens folgen würde, daß jene Bezeichnung Gottes als der höchsten Vernunft und Wahrheit mit dieser Lehre von der wesentlichen Ver-

schiedenheit Gottes und der Welt in Widerspruch stehe. Wenn diese Einrede, antworten wir, gegründet wäre, so könnten wir auch nicht mehr vom Engel sagen, daß er unter allen Geschöpfen das vollkommenste Leben habe, ohne zu behaupten, daß es zwischen ihm und den Naturwesen nur einen Unterschied dem Grade und nicht dem Wesen nach gebe. Man bemerke also, daß wir durch solche Steigerungen nicht bloß Wesen derselben Art, sondern alle jene, denen der gesteigerte Name zukommt, vergleichen können. Ist nun, was der Name aussagt, sei es auch nur als Eigenschaft, den Dingen wesentlich; so muß es auch, wenn die Dinge ihrem Wesen nach verschieden sind, jedem in ganz besonderer Weise zukommen. Dies aber hindert nicht, daß wir es in seiner Allgemeinheit durch denselben Begriff denken und mit demselben Namen bezeichnen: obwohl, wie oben gesagt wurde, diese Begriffe und Namen, wenn von Gott die Rede ist, nur der Analogie nach dieselben sind. —

Der h. Thomas erwähnt ungefähr derselben Schwierigkeit. Was ganz verschiedenartig sei, das könne nicht verglichen werden; wie z. B. niemand von der Süßigkeit einer Frucht sagen werde, sie sei größer oder geringer, als diese oder jene Linie. Weil also Gott von den Geschöpfen in der Art verschieden sei, daß er mit ihnen unter keiner Gattung stehe; so könne man auch von ihm nicht sagen, daß er das höchste Gut sei. — Die Antwort des h. Lehrers geht von der oben erwähnten Unterscheidung aus. Nicht in dem Sinne läugnet man, daß Gott mit den Geschöpfen unter einer Gattung stehe, als wenn er zu einer andern Gattung, als sie gehörte, sondern weil er als das Prinzip aller Gattung in keiner begriffen ist. Aber eben weil er als ihr Prinzip, d. i. als der Grund ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit über alle Gattungen erhaben ist; so muß er, was immer Vollkommnes in diesen ist, in erhabener Eigenthümlichkeit besitzen: und deßhalb sagen wir alles Vollkommne von ihm mit steigernden Beiwörtern aus, ihn das höchste Gut, die höchste Wahrheit, die höchste Weisheit nennend. Es werden also dadurch nicht Grade innerhalb derselben Art, auch nicht Arten derselben Gattung und endlich auch nicht Gattungen, die wenigstens dem Begriffe nach unter einer höchsten Gattung ständen, sondern es wird verglichen, was auch den Begriff nur analogisch gemein hat, und deßhalb nennt man diese Vergleichung comparatio per excessum[1]). Gott ist in der Weise das Höchste

[1]) Quae non sunt in eodem genere, siquidem sunt in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt: Deus autem nega-

von allem, was diesen Namen: Gut, — Weisheit, — Wahrheit — trägt, daß der Name selbst in seiner Eigenthümlichkeit von ihm nicht gilt: — nicht als würde der Name, von ihm gebraucht, zum Trope, so daß Gott nur in bildlichem Sinne gut und weise wäre, da er es vielmehr im allerwahrsten Sinne ist, sondern weil er es nicht in der Weise ist, welche der Name ausdrückt.

1042. Aber inwiefern drückt denn kein Name die Vollkommenheit Gottes so, wie sie ihm eignet, aus? Bevor wir hierauf eingehen, müssen wir die Vorwürfe, welche diese Lehre veranlaßt hat, kennen lernen. Die Theologen der Vorzeit folgerten aus derselben, daß wir die Namen, womit wir Gott nennen, nicht als eigentliche Bestimmungen der Wesenheit Gottes ansehen dürfen. Nur dadurch könne diese Wesenheit von uns bestimmt werden, daß wir sagen: Gott sei alles das Vollkommne, was wir nennen, aber in höherer Weise, nicht nur, als wir es in den Geschöpfen finden, sondern auch, als wir es zu denken und auszusprechen vermögen. Diese Lehre nun hat Hegel aufgegriffen, um sie auf das, was er metaphysische Definitionen nennt, zurückzuführen. Die erste dieser Definitionen lautet: „Das Absolute ist das Sein," womit ihm zufolge gesagt wird, daß Gott das Reale in aller Realität, also das realste Wesen ist. Dieses Sein aber, so fährt er fort, ist die reine Abstraction, mithin das absolut-negative, schlechthin form- und inhalts-lose, und daraus ergiebt sich die zweite Definition: „Das Absolute ist das Nichts," was ebensoviel heißt als: Gott ist das höchste Wesen, von dem sich nur dies und nichts weiter aussagen läßt[1])." Obgleich aber Hegel in dieser Weise die üblichen Erklärungen mit den seinigen in Einklang bringen will, so ist er dennoch mit den Theologen sehr unzufrieden. Das höchste Wesen

---

tur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus et principium omnis generis, et sic comparatur ad alia per excessum et hujusmodi comparationem importat summum bonum.

S. p. 1. q. 6. a. 2. ad 3.

Daher bemerkt Scotus, daß der Ausdruck Unendliches bezeichnender sei als Höchstes. Si summum intelligitur comparative, sic dicit respectum ad extra, sed infinitum dicit conceptum ad se. Si autem intelligitur absolute summum h. e. quod ex natura rei non possit excedi; perfectio illa expressius concipitur in ratione infiniti entis. Non enim summum bonum indicat in se, utrum sit finitum vel infinitum. In. l. 1. sent. dist. 3. q. 2. n. 17.

[1]) Encyklopädie. §. 87.

ist ihnen nämlich auch das Unendliche, dieses aber wissen sie in ihrem beschränkten Denken nur in abstracter Weise, d. h. getrennt vom Endlichen als außerweltlichen Gott zu denken. Dadurch nun, sagt er, fassen sie einerseits das Unendliche als ein bestimmtes, für sich bestehendes Wesen: indem sie aber von demselben jene Erklärung festhalten, daß es das Höchste sei, von dem sich nur dies und sonst nichts aussagen lasse; so machen sie andererseits Gott zu einem durchaus armen, leeren und hohlen Unendlichen. Wie also hätten sie verfahren sollen? Sie mußten das Unendliche als Concretes denken, welches das Endliche als Momente in sich enthält, und dadurch, in dieser seiner Einheit mit dem Endlichen, seine Bestimmtheit hat. Eine solche Bestimmtheit läßt es nicht in jener abstracten Leerheit, sondern giebt ihm Fülle des Inhalts[1]). Auf ähnliche Weise wird in dieser Schule über die Lehre von der Einfachheit und Ruhe (Unveränderlichkeit) Gottes geredet; sie soll das Absolute — wiederum weil sie es nicht in seiner concreten Einheit mit der Welt zu fassen vermag — zu einem todten und trägen Sein umgestalten. —

Diese Vorwürfe, die Hegel den Theologen macht, hangen, wie man sieht, mit der Klage, die Günther wider die kirchliche Wissenschaft der Vorzeit erhebt, zusammen. Hegel billigt die Erklärungen, die man von Gott als dem höchsten und einfachsten Wesen gab; aber tadelt, daß man mit denselben die Lehre von der Verschiedenheit Gottes und der Welt festgehalten habe; Günther hingegen tadelt jene Erklärungen selbst, weil mit ihnen diese Lehre nicht festgehalten werden könne. Der Grund aber dieser doppelten Anklage ist derselbe: Günther und Hegel setzen fälschlich voraus, daß die kirchlichen Schriftsteller die Unnennbarkeit von der abstracten Unbestimmtheit nicht unterschieden hätten.

1043. Der Versuch, gerade die erhabensten Erklärungen der Gottesgelehrten im Sinne der pantheistischen Philosophie zu deuten, ist nichts weniger als neu. Reden ja die Gnostiker und die Neuplatoniker sehr oft mißbräuchlich die Sprache der apostolischen Väter, und sind ja aus demselben Grunde die Gelehrten bis auf diesen Tag im Streit, ob gewisse Schriftsteller, Erigena z. B. pantheistisch oder theistisch zu verstehen seien. Auch der h. Thomas berichtet, wie wir schon bemerkten, daß man sich für den Irrthum Almarich's, Gott sei das Sein, d. i. die Wesenheit alles Seienden, auf die

---

[1]) Philos. der Religion. Erst. Theil S. 31.

erhabenen Aussprüche des h. Dionysius berief[1]). Wenden wir uns also von neuem zu den Erläuterungen, die er uns von diesen hinterlassen hat, um zu sehen, ob wir auch dort jene Schwankungen oder wenigstens jene Dunkelheit finden, wodurch solche Mißdeutungen entschuldigt werden könnten.

Der Ausspruch des h. Dionysius, der vor allen andern verfänglich scheinen möchte, ist eben jener, den man, um Almarich's Grundlehre zu stützen, mißbrauchte. Von dem ersten und vorzüglichsten Namen Gottes, dem zufolge er der Seiende ist, redend, sagt Dionysius nicht bloß, daß Gott in sich alles Sein umfaßt, sondern auch, daß er nicht sowohl ist, als das Sein alles Seienden, oder wörtlicher und richtiger, allem Seienden Sein ist. Der h. Thomas stellt diesem Ausspruche aus derselben Schrift jenen andern, den wir schon erwogen haben, entgegen: Gott verleiht allen Dingen, was sie sind und haben, in solcher Weise, daß er seinem Wesen nach mit ihnen ganz und gar nicht vermengt wird. Daraus also müssen wir abnehmen, daß Dionysius durch jene Worte, auf die man sich für Almarich beruft, Gott nicht als das gemeinsame Sein, sondern als die Ursache alles Seienden bezeichnen wollte; wie ja auch wir von ihm sagen, daß er uns Leben, Weisheit, Seligkeit ist, und der Apostel Christus unsere Gerechtigkeit nennt (1. Kor. 1, 30.). Aber daß die fragliche Stelle so und nicht anders zu verstehen sei, wird überdies vom h. Thomas aus dem Zusammenhange, in dem sie vorkommt, nachgewiesen.

Der Gedanke, sagt er, welcher dem ganzen Buche von den Namen Gottes zu Grunde liegt, ist dieser: Wir können Gott, wie er in sich ist, durch keine entsprechende Vorstellung, sei sie noch so rein und erhaben, auffassen, und folglich auch durch kein entsprechendes Wort bezeichnen. Aber weil er der Grund aller Vollkommenheit der Dinge ist, so benennen wir ihn mit dem Namen, wodurch wir die verschiedenen Vollkommenheiten ausdrücken; so jedoch, daß, wenn ein solcher Name von Gott gebraucht wird, immer der Gedanke damit zu verbinden ist, Gott sei, was der Name sagt, in erhabenerer Weise, denn alles, was sonst diesen Namen trägt. Die Absicht also des h. Dionysius ist, Gott durch den Namen des Guten z. B. zu preisen, weil er die Ursache alles Guten ist, und ebenso durch den Namen des Seienden, weil er jede Wesenheit erschafft, durch den Namen des Lebens, weil er Leben verleiht,

[1]) Cont. Gent. l. 1. c. 26.

durch den Namen der Weisheit, weil er Weisheit schenkt[1]). — Nun darf man aber ferner nicht übersehen, daß Dionysius die Weise sich auszudrücken von den Platonikern entlehnt, so jedoch, daß er zugleich ihre Irrthümer berichtiget. Wenn also gewisse Platoniker jene höchsten Ursachen, das Gute, das Sein, das Leben, die Vernunft an sich u. s. w. als verschiedene und (nach der Emanationslehre) sich untergeordnete Wesenheiten betrachteten; so schließt Dionysius hier und an andern Orten diese Ansicht aus, mit Bestimmtheit erklärend, daß jenes an sich Gute, das Sein an sich, und ebenso das Leben und die Weisheit nicht mehrere, sondern ein Prinzip sind, das in seinen Wirkungen mannigfaltig sich offenbart. Darin jedoch ahmt er die Platoniker nach, daß er das Sein, welches abgesondert für sich besteht, das Sein dessen nennt, was durch dasselbe ist. Daß er also auch hier in diesem und nicht in Almarich's Sinne Gott das Sein alles Seienden nennt, ergiebt sich aus dem, was diesen Worten vorhergeht, und was ihnen nachfolgt. Denn daß Gott in jenem absoluten Sinne der Seiende genannt werde, folgert er eben daraus, weil er nach seiner alles überragenden (überwesentlichen) Macht die wirkende Ursache aller Substanzen und der Schöpfer alles Daseienden ist. „Wenn er also alles Seienden Ursache ist, so kann er selbst, dem das Sein Wesenheit ist, nicht in dieser oder jener Weise, er muß schlechthin und unumschränkt sein, die ganze Fülle des Seins in sich umfangen. Er war nicht und wird nicht sein, und ist nicht geworden." Wenn nun Dionysius hinzufügt, daß er auch nicht ist, so leuchtet ein, daß damit nur die beschränkte Gegenwart, die unser Wort ist im Gegensatz zu war und sein wird ausdrückt, von Gott geläugnet werden soll. Er war nicht, wird nicht sein, ist nicht, weil es in seiner Ewigkeit keine Vergangenheit, Gegen-

[1]) Ad hoc tendit iste sermo, ut exponat Dei nomina, secundum quod sunt manifestativa divinae providentiae, per quam perfectiones rebus attribuit. Non enim promittit sermo iste, quod narret ipsam Dei supersubstantialem bonitatem et substantiam et vitam et sapientiam, secundum quod in se ipso supersubstantialiter existit super omnia, quae in creaturis inveniuntur. Unde de sapientia Dei dicitur Job. c. 28.: quod abscondita est ab oculis omnium viventium. Intentio ergo praesentis sermonis est laudare Deum nomine boni, secundum quod est causa omnium bonorum, et nomine existentis, secundum quod facit omnem substantiam, et nomine vitae, secundum quod vivificat omnia, et nomine sapientiae, secundum quod dat sapientiam. In lib. de div. nom. c. 5. lect. 1.

wart und Zukunft giebt, oder vielmehr, weil in ihr Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einer uns unerfaßlichen Weise Eines sind. — Aber weßhalb wird er denn mit Vorzug der Seiende genannt? Weil alles, was ist, durch ihn ist. Nur das können die Worte: „Er ist das Sein alles Seienden" in diesem Zusammenhange bedeuten, um so mehr, als sofort hinzugefügt wird: „und nicht nur die daseienden Dinge, sondern auch ihr Sein ist aus ihm, der zu allen Zeiten war[1])." Daß hierdurch Gott wiederum als die Ursache alles Daseienden bezeichnet wird, ist offenbar. Nun hatte aber Dionysius oben erklärt, Gott verleihe den Dingen das Sein, ohne daß er mit ihnen seinem Wesen nach irgendwie vermengt werde: somit müssen wir auch den Ursprung der Dinge aus Gott in diesem Sinne verstehen.

1044. Aber wenn seine Worte aus dem Zusammenhange seiner Lehre diese befriedigende Deutung nicht erhielten; so könnte man doch nicht läugnen, daß sie dieselbe in der Scholastik erhalten haben. Dahin nun gehört auch noch Folgendes. Der h. Dionysius redet in diesem und noch mehr im folgenden Hauptstücke auch von einem Sein und Leben an sich der Geschöpfe. Der h. Thomas also bemerkt, in doppelter Bedeutung werde dieser Beisatz an sich gebraucht. Man verstehe z. B. unter dem Leben an sich ein von all dem mannigfaltigen Lebendigen reell verschiedenes und

[1]) Cum dicit; Et neque erat, neque erit, neque factus est, (*καὶ οὔτε ἦν, οὔτε ἔσται, οὔτε ἐγένετο*) ostendit, quod omnia ab eo removentur, quantum ad illum modum, quo creaturis conveniunt; et dicit, quod ipse non erat, quasi aliquid in suo esse in praeterito dilapsum sit, neque erit, quasi aliquid de suo esse exspectetur in futurum: et hoc ideo quia ipse non est factus, solum autem illorum esse per praeteritum et futurum variatur, quae contingit fieri . . . . . et quod plus est, neque est (*μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστίν*), secundum scilicet quod significatur tempus praesens, quia ejus esse tempore non mensuratur; sed ipse est esse existentibus (*ἀλλ' αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὖσι*) non quidem ita quod ipse Deus sit ipsum formale existentium; sed eo modo loquendi utitur, quo Platonici utebantur, qui esse separatum dicebant esse existentium, in quantum composita per participationem abstractorum participantur. Et quod causaliter sit intelligendum, apparet per hoc quod subdit, quod non solum existentia, sed etiam ipsum esse existentium est ex Deo, qui est ante saecula (*καὶ οὐ τὰ ὄντα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ προαιωνίως ὄντος, αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων*).

S. Thom. Ibid. — Text. graecus Edit. Paris. p. 223.

getrennt für sich bestehendes Leben, — das absolute — oder das von dem vielen Lebendigen nur dem Begriffe nach verschiedene, und nicht für sich außer, sondern nur in ihnen daseiende Leben, — das allgemeine. Und was vom Leben, das gilt auch vom Sein, der Weisheit und s. w.[1]) — Hegel hat also vollkommen Recht, wenn er sagt, daß die Theologen das einfache und unendliche Sein als ein von der Welt gesondertes und in sich bestimmtes betrachteten; aber er hat ebenso vollkommen Unrecht, wenn er sie beschuldigt, dieses Unendliche durch jene Erklärung des höchsten Wesens hohl und leer gemacht zu haben. Denn es ist nicht wahr, was er und mit ihm Günther behauptet, daß diese Erklärung auf jene des Allgemeinen und Abstracten zurückgeführt werden könne. Vielmehr haben wir hier von neuem die schärfste Unterscheidung des Absoluten, das von der Welt dem Sein nach, und des Allgemeinen, das von dem Vielen nur dem Begriffe nach verschieden ist, vernommen. Sehen wir jetzt, wie jene Erklärung des höchsten Wesens, als des Unnennbaren näher bestimmt wurde. —

1045. Oben bemerkte der h. Thomas, daß Gott, wenn man ihn das höchste Wesen nenne, nicht mit den übrigen Wesen, als gehöre er mit ihnen zu einer Art oder Gattung, verglichen, sondern über alle Gattung hinausgestellt, und per excessum der Höchste genannt werde. In Uebereinstimmung hiemit sagt Dionysius von Gott: „Selbst ohne Form formt er“ (alles). Unter diesem Formen wird aber — nach Plato's Redeweise — das Bestimmen oder Differenziren verstanden, durch welches die Gattungen und Arten der Dinge entstehen. Wenn nun das, so scheint ohne Form sein, auch nichts anders, als ohne Bestimmtheit sein, bedeuten zu können, und somit das höchste Wesen hier wirklich zu dem Allgemeinen und an sich unbestimmten Sein zu werden. Indeß die Er-

[1]) Dionysius in aliquo eis (Platonicis) consentit et in aliquo dissentit. Consentit quidem cum eis in hoc, quod ponit vitam separatam per se existentem, et similiter sapientiam et esse et alia hujusmodi. Dissentit autem ab eis in hoc, quod ista principia separata non dicit esse diversa, sed unum principium, quod est Deus, sicut supra dixit (eod. cap.). Cum igitur dicitur per se vita secundum sententiam Dionysii dupliciter intelligi potest. Uno modo secundum quod per se importat discretionem vel separationem realem, et sic per se vita est ipse Deus. Alio modo secundum quod importat discretionem vel separationem solum secundum rationem, et sic per se vita est, quae inest viventibus, quae non distinguitur secundum rem, sed secundum rationem tantum a viventibus. Et eadem ratio est de per se sapientia, et sic de aliis. Ibid.

klärung folgt sogleich. In ihm, heißt es, findet sich gleichsam ein Uebermaß von Sein und Wesenheit, und was der Substanz eigen ist, das Subsistiren, besitzt er in einer ohne allen Vergleich höheren Weise; daher könnte er auch der „Nichtseiende“ genannt werden, insofern er nämlich ganz anders ist, als was wir seiend nennen, und der „nicht Lebendige,“ weil sein Leben alles, was wir Leben nennen, überragt, und „nicht Geist“ (Vernunft), weil er über allen Vergleich weise ist. Dasselbe gilt von allen Bestimmungen, welche eine reine Vollkommenheit ausdrücken: wenn wir sie von Gott läugnen; so läugnen wir sie von ihm, weil sie in ihm in vorzüglicher Weise sind. Auch seine Bestimmtheit also ist eine alle andere Bestimmtheit übertreffende, und darum heißt es von ihm, daß er ohne Form ist[1]). — Macht man also Gott mit Hegel zu jenem „Ding an sich, das unbestimmt, schlechthin form- und damit inhaltslos ist,“ wenn man ihn mit den Theologen für das höchste Wesen erklärt, von dem sich die Bestimmungen des Endlichen, unsere Begriffe, und die Bestimmtheit selbst nicht ohne weiteres in ihrer gewöhnlichen Bedeutung aussagen lassen?

Noch deutlicher sprechen sich beide hh. Lehrer aus, wo sie auf die doppelte Weise aufmerksam machen, in welcher die h. Schrift diese Erhabenheit Gottes über alles Geschaffene ausdrückt. Bald nämlich bezeichnet sie die Vollkommenheiten der Geschöpfe als Gebrechen: wie wenn sie sagt, daß des Menschen Gerechtigkeit vor Gott, d. i. in Vergleich mit Gottes Heiligkeit, Unreinigkeit, des Menschen Weisheit und Erkenntniß Thorheit und Irrthum sind. Bald aber legt sie umgekehrt Gott Namen bei, die — ihrer Form nach — einen Mangel ausdrücken. Er heißt unsichtbar, da er doch das hellste Licht ist, unnennbar, da er nach allem benannt werden kann, unerfaßlich, da er überall gegenwärtig ist, unerforschlich, da er in allem gefunden werden kann. Wie also die Schrift

[1]) Deus, cum sit super omnia existentia, format res, in quantum est bonum et carens forma, per excessum (*τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖ*): et hoc manifestat per singula. In ipso enim solo Deo invenitur, quod Deus est excessus substantiae, quia inquam excellenter subsistit; et hoc dicitur non existens, ut alia: similiter cum sit excedens vita, dicitur non vivens, et cum sit excellens sapientia, dicitur sine mente, et similiter de omnibus aliis, quaecunque sunt in bono, scilicet Deo, de numero non formatorum per negationem dicta, et deinde sunt excedentis formationis (*ὑπεροχικῆς εἰδοποιΐας*), quia illae formae sunt in eo per excessum.

Ibid. c. 4. lect. 2. Text. gr. p. 157.

durch jene erstere Weise zu reden, gewiß den Geschöpfen das Dasein und die Vollkommenheit, die sie besitzen, nicht absprechen will; so will sie auch durch diese andere Art zu reden nicht etwa ausdrücken, daß Gott wie ein bestimmungs- und inhaltsloses Allgemeine unnennbar und unbegreiflich, sondern daß er in seiner Fülle und Bestimmtheit uns unbestimmbar, über unsere Namen und Begriffe erhaben ist. Aus demselben Grunde und in derselben Weise also sagt auch Dionysius bald, daß Gott überwesentlich, übergeistig, überlebendig, bald, daß er nicht Wesenheit, nicht Leben, nicht Geist ist[1]).

1046. Durch diese Erklärungen wird nun auch Licht auf den mehr erwähnten Lehrsatz geworfen, daß Gott durch keine Gattungsbegriffe gedacht werde. Es wird damit zweierlei behauptet: erstlich, daß der Begriff „Gott" selbst kein allgemeiner, die Gottheit nicht wie eine Wesenheit ist, die ein vervielfältigtes Dasein haben kann; und so verstanden fällt diese Lehre mit jener von der Einheit oder Einzigkeit Gottes zusammen. Man will aber zweitens auch sagen, daß Gott mit den Geschöpfen nicht durch einen allgemeinen Begriff gedacht werden kann, und dies ist, was wir hier zu betrachten haben. Die allgemeinen Begriffe sind entweder concrete: der Weise, der Mächtige, oder abstracte: Weisheit, Macht. Was wir durch die concreten denken, ist ein Etwas, welches durch den Inhalt der abstracten bestimmt wird; und was die abstracten ausdrücken, ist in dem, was die concreten vorstellen, als in seinem Subjecte. Es setzen also diese allgemeinen Begriffe irgend einen Unterschied zwischen dem Subjecte und seiner Bestimmung voraus. In Gott aber, der durch sich, durch seine Wesenheit bestimmt ist, giebt es keinen solchen Unterschied. Er ist die durch sich selbst subsistirende Macht und Weisheit, und deßhalb der Weise, der die Weisheit, der Mächtige, der die Macht selber ist. Darum also kann er durch jene allgemeinen Begriffe nicht seiner Eigenthümlichkeit nach gedacht werden. Das gilt aber auch von den höchsten Begriffen, als: Lebendiges, Substanz. Wie wir unter dem Lebendigen nicht das Leben, sondern den, der durch das Leben lebt; und unter dem Leben nicht den Lebendigen, sondern das, wodurch der Lebendige lebt, verstehen: also ist auch die Substanz nicht das Fürsichsein, sondern das, dem es eigen ist, für sich zu sein; und das Fürsichsein ist uns nicht die Substanz, sondern das, wodurch, was

---

[1]) Ibid. c. 7. lect. 1.

wir Substanz nennen, für sich ist. Dies Fürsichsein ist also nicht das Subject, sondern seine erste Bestimmung: die Substanz ist ein solches Etwas, dem es zukommt, nicht in einem Andern, sondern in sich zu sein. In Gott aber ist das Fürsichsein selbst Substanz. Wie er als der Weise, der die Weisheit selbst ist, so muß er als die Substanz, die das Fürsichsein selber ist, gedacht werden. Auch die höchsten Begriffe Wesenheit und Dasein können also in ihrer Eigenthümlichkeit auf Gott nicht übertragen werden. Wenn aber das, so ist auch Gott mit den Geschöpfen unter keinen gemeinsamen Begriff gestellt[1]). Und gewiß, damit mehrere Wesen unter einem Gattungsbegriffe stehen, muß, was dieser Begriff enthält, in dem Begriffe eines jeden der untergeordneten Dinge das erste Element sein, wie z. B. Substanz in den Begriffen Lebendiges, Sinnliches, Vernünftiges. Wenn aber Gottes Wesenheit das Sein ist, so ist auch Sein und Wirklichkeit das Erste, was von ihm gedacht werden muß. Das kann sich aber in keinem Wesen, das nicht durch sich, sondern geschaffen ist, bewähren. Aus demselben Grunde also, weßhalb der Begriff Gott kein Gattungsbegriff ist, so daß es mehrere Götter geben könnte, kann auch Gott mit Anderem, Nicht-Göttlichem, unter keinen Gattungsbegriff gestellt werden.

1047. Man sieht nun hieraus immer mehr, daß Gott nicht ohne Bestimmung ist, wie das Bestimmungslose, dem die Bestimmtheit mangelt, sondern wie das Bestimmte, in dem man die Bestimmung (das Bestimmende) von dem, was bestimmt wird, nicht unterscheiden kann. Er ist ohne Form oder Bestimmung, aber nicht ohne Bestimmtheit; denn er ist ohne Bestimmungen, weil er seinem Wesen selbst nach der Bestimmte, der vollkommen Seiende ist.

Unter den Bestimmungen der Dinge verstehen wir aber auch die Accidenzen, und die endliche Substanz würde ohne diese Bestimmungen ein unvollkommnes Subject sein. Was z. B. wäre der Geist ohne seine Kräfte, Fähigkeiten und die Ausübung derselben?

[1]) Oportet quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res, cui conveniat esse non in subjecto: nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse, et sic in ratione substantiae intelligitur, quod habeat quidditatem, cui conveniat esse non in alio. Hoc autem Deo non convenit; nam non habet quidditatem nisi suum esse. Unde relinquitur, quod nullo modo est in genere substantiae.

Cont. Gent. l. 1. c. 25. — Cf. S. p. 1. q. 3. a. 5. ad 1.

Wenn also von Gott die Accidenzen geläugnet werden; so wird deßhalb von ihm nicht etwa auch geläugnet, was sie Vollkommnes haben oder verleihen. Vielmehr wird auch hier gesagt, daß Gott durch seine Wesenheit selbst alles das besitzt, was die endlichen Wesen durch Bestimmungen, die außer ihrer Wesenheit liegen, erhalten; daß also seine Wesenheit Kraft und Weisheit, und sein Wirken nicht Erscheinung, sondern Substanz ist. So wenig also Gott durch die Erklärung, welche man von ihm als dem höchsten Wesen gab, zu einem unbestimmten und unwirklichen, ebensowenig wird er durch diese Erklärung seiner Einfachheit zu einem trägen und leblosen Sein. Auch in den Geschöpfen steht die Fülle und Vollkommenheit des Lebens in umgekehrtem Verhältnisse zu der Mannigfaltigkeit der unter sich und vom Wesen verschiedenen Kräfte (n. 133.). Oder ist das Leben des reinen Geistes, in dem wir nur Vernunft und Wille unterscheiden, nicht viel reicher und edler, als das Leben des sinnlichen Wesens, das vieler und verschiedener Kräfte bedarf? Daß also in Gott die Vermögen, die wir von ihm aussagen, unter sich und von seiner Wesenheit nicht unterschieden sind, kann ihn nicht unfähiger zu wirken machen. Ebensowenig führt uns die Unveränderlichkeit, welche daraus entspringt, daß auch sein Wirken nicht Erscheinung, sondern Substanz ist, zu jener Leerheit oder Trägheit, von der Hegel redet. Die Thätigkeit ist gerade um so edler, kräftiger und lebensvoller, je weniger sie im Thätigen mit Veränderung verbunden ist; und wie Aristoteles gewiß sehr richtig sagte, in der höchsten Lebensthätigkeit, dem Erkennen, ist gerade das ruhige Schauen der Wahrheit das Beste. — So bedurften also die Theologen weder des Endlichen als bestimmender Momente, um in dem Unendlichen, das sie dachten, einen Reichthum des bestimmtesten Seins, noch des ewigen Prozesses der Verendlichung, um in dem Einfachen eine Fülle von Leben und Thätigkeit zu finden.

Sehr wahr jedoch ist, daß diesen Denkern zufolge unsere Erkenntniß Gottes in der Anerkennung seiner Unerforschlichkeit ihren Gipfel findet. Sie beginnt damit, daß wir Gott als den Urheber aller Dinge nicht ohne die Vollkommenheiten denken können, die er außer sich hervorbringt; sie wird erhöht durch die Einsicht, daß in ihm diese Vollkommenheiten in unvergleichlich erhabener Weise sind, daß er mehr als alles Andere, was wir denken, und folglich im vollsten und vorzüglichsten Sinne Sein, Leben, Weisheit und alles Gute ist; aber sie vollendet sich in der Betrachtung, daß

keiner dieser Begriffe in seiner Eigenthümlichkeit auf ihn übertragen werden kann, daß er also auch wiederum nicht Geist, nicht Leben, nicht Sein, sondern ein Etwas ist, das kein Name nennt und kein Gedanke erfaßt[1]). Aber wenn uns dieses heilige Dunkel, das aus dem Uebermaße des Lichtes entsteht, zugleich betrübt und mit Ehrfurcht erfüllt; so sollen wir, ermahnt Dionysius, bedenken, daß es für uns eine doppelte Erkenntniß giebt. Die eine wird uns ermöglicht durch unsere natürlichen Gaben, und von ihr gilt, was oben gesagt wurde; die andere dadurch, daß Gott uns über unsere Natur erhebend mit sich vereinigt, damit wir ihn, wie er in sich ist, in diesem Leben durch den Glauben, in jenem durch die Anschauung erkennen. Statt uns also zu vermessen, Gott zu uns herabzuziehen, und über ihn wie über die Dinge, die erscheinen, denkend, allem Irrthume uns preiszugeben: sollen wir vielmehr trachten, uns über uns selbst zu erheben, um Gottes zu werden. Denn es ist uns besser Gottes, als unser selbst zu sein[2]).

---

[1]) Sicut dicit Dionysius in lib. de div. nom. (c. 12): sapientia et vita et alia hujusmodi non removentur a Deo, quasi ei desint, sed quia excellentius habet ea, quam intellectus humanus capere vel sermo significare possit. Quaest. disp. De pot. q. 9. a. 7.

[2]) *Κρεῖττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν.*
De div. nom. c. 7. paulo post initium.
(Edit. Paris. p. 234.)

A. M. D. G.



Inhalt.

Siebente Abhandlung.

Von der Natur.

Erstes Hauptstück.

Zweites Hauptstück.

Drittes Hauptstück.

Viertes Hauptstück.

Fünftes Hauptstück.

Sechstes Hauptstück.

Siebentes Hauptstück.

Achte Abhandlung.

Vom Menschen.

Erstes Hauptstück.

Zweites Hauptstück.

Drittes Hauptstück.

Viertes Hauptstück.

Fünftes Hauptstück.

Neunte Abhandlung.

Von Gott.

Erstes Hauptstück.

Zweites Hauptstück.

Drittes Hauptstück.